

Alessandra Izabel de Carvalho
Robson Laverdi
organizadores

MEMÓRIA, CULTURA E NATUREZA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA

REITOR

Miguel Sanches Neto

VICE-REITOR

Ivo Mottin Demiate

PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO E ASSUNTOS CULTURAIS

Beatriz Gomes Nadal

EDITORA UEPG

Jeverson Machado do Nascimento

EDITORA UEPG - EQUIPE EDITORIAL

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Jeverson Machado do Nascimento

REVISÃO

Elita Medeiros e Silvana Prado

CAPA, PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Andressa Marcondes

Alessandra Izabel de Carvalho
Robson Laverdi
organizadores

MEMÓRIA, CULTURA E NATUREZA



**Copyright © by Alessandra Izabel de Carvalho, Robson Laverdi
& Editora UEPG**

Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação das opiniões expressas neste livro, as quais não são necessariamente as mesmas da UNESCO e não comprometem a organização.

M533 Memória, cultura e natureza [Livro eletrônico] / Alessandra Izabel de Carvalho, Robson Laverdi (orgs.). Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2024.

480 p. Livro eletrônico.

ISBN: 978-65-86234-74-9

1. Historiografia. 2. História ambiental. 3. Memória cultural.
4. História - território. 5. Memórias - identidades. I. Carvalho,
Alessandra Izabel de (org). II. Laverdi, Robson (org.). III. Título.

CDD: 907.2

CDD: 930.2

Elaborado por Rodrigo Pallú Martins – CRB 9/2034/O

Depósito legal na Biblioteca Nacional
Editora filiada à ABEU

EDITORA UEPG

Praça Marechal Floriano Peixoto, n. 129
84010-680 – Ponta Grossa – Paraná
(42) 3220-3306
vendas.editora@uepg.br
www.editora.uepg.br
2024

SUMÁRIO

- 9 **Prefácio**
- 12 **Apresentação**

TEMPOS E PAISAGENS

- 19 **Entre a Serra do Mar e as montanhas do mundo:
sublimidade, contemplação e movimento**
Alessandra Izabel de Carvalho
- 46 **É possível falar de paisagem em História?
Aportes para uma discussão conceitual em
três relatos de viagem europeus sobre os
Campos Gerais do Paraná no século XIX**
Darcio Rundvalt
- 62 **Pelas nuances do espaço-tempo: estudo
comparativo de paisagens rurais como instrumento
para interpretação ambiental na História**
João Francisco M. M. Nogueira
- 86 **Scott, Shackleton e Amundsen: medos,
ansiedades e a sinestesia da experiência**
Renato Ricardo Schnell Junior

- 106** **Imagens em disputa sobre as estradas de tropas no Paraná Provincial**
Ilton Cesar Martins
- 131** ***Os sons de uma música estranha*: Saltos de Guairá e as Quedas do Iguaçu no relato de Jayme Ballão (1869 – 1930)**
Tayná Gruber

RELIGIOSIDADES E PATRIMÔNIO

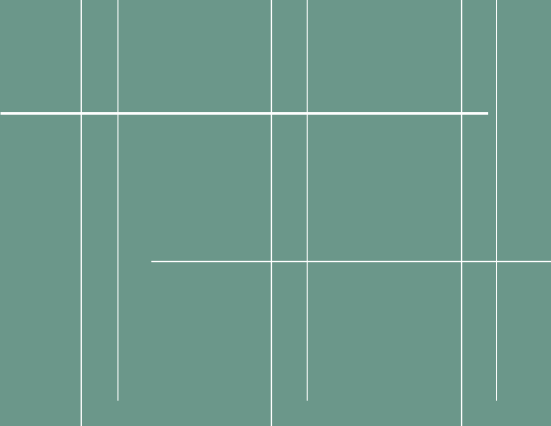
- 154** **Analisando coleções arqueológicas de museus a partir do conceito de *assemblage*: estudo de caso da missão jesuítica San Ignacio Miní (1610-1631)**
Evelyn Roberta Nimmo
- 183** **Viva o Divino! As práticas devocionais de um patrimônio cultural: a Casa do Divino em Ponta Grossa (PR)**
Elizabeth Johansen
- 203** **Benzedeiras de Clevelândia/PR: negociações e sincretismos religiosos nos processos de benzimento e a relação entre o sagrado e a natureza**
Maralice Maschio
- 227** **Percepções sobre a Musealização da paisagem e da memória agrícola da comunidade holandesa de Arapoti**
Lorena Zomer

MEMÓRIAS DO VIVER URBANO

- 251** **Vozes de Porto Velho: narrativas de transformação e resistência na construção das hidrelétricas do Rio Madeira**
Robson Laverdi
- 285** **Carne, mangue e pasto: a transição das matanças animais do Matadouro de São Cristóvão para o Matadouro de Santa Cruz no Rio de Janeiro oitocentista**
Lucas Vinicius Erichsen
- 304** **O Ramal de Guarapuava, o colono e o frete: disputas políticas e questões ambientais na construção da *Cidade Encruzilhada* (Ponta Grossa -1910)**
Rosangela Maria da Silva Petuba
- 321** **O uso da rua como espaço de trabalho: o fazer-se artista de rua como trabalhadores na cidade de Ponta Grossa – PR**
Mariana Fernandes
- 336** **Os arroios, o abastecimento hídrico e a urbanização de Ponta Grossa entre as décadas de 1900 e 1940**
Thiago Bohatch
- 355** **Ser mãe, e ter sido presa**
Kamile Aparecida L. L. Almeida

SUBJETIVIDADES DOS MUNDOS RURAIS

- 376** **A vida na semente crioula: narrando histórias, partilhando vivências na agrobiodiversidade**
Cleusi Bobato Stadler
- 398** **A cafeicultura paranaense entre planos de governo e a geada de 18 de julho de 1975**
Juliane Roberta Moreira
- 418** **Modos de viver e trabalhar na mineração em Itaiacoca: uma fornada de cal no intervalo da lavoura**
Lucimara Nabosny
- 444** **Subjetividades ambientais de migrantes mineiros no Norte do Paraná (1940-1960)**
Isabelle Muraro
- 460** **Identidade e memória: práticas dos Sem Terras em Quedas do Iguaçu**
Barbara Nagae
- 479** **Sobre os autores**



PREFÁCIO

Muitas pessoas imaginam que o trabalho nas universidades se limita ao espaço das aulas. Outras, mais bem informadas, sabem da existência de dissertações e teses que os alunos de pós-graduação elaboram sob a orientação de professores especializados nos seus temas de investigação. As bancas de defesa dos resultados dessas pesquisas, sempre abertas ao público, são um dos momentos mais emblemáticos da vida acadêmica, quando os estudantes se tornam mestres ou doutores na medida em que consigam defender suas descobertas e conclusões diante da crítica qualificada dos seus pares. Em um patamar mais simples, e bem menos intenso, muitos cursos de graduação demandam que seus alunos produzam monografias de conclusão, que também são avaliadas por especialistas e constituem uma ótima entrada na fascinante tarefa de investigar e analisar com coerência algum aspecto ou fenômeno desse mundo tão complexo em que vivemos.

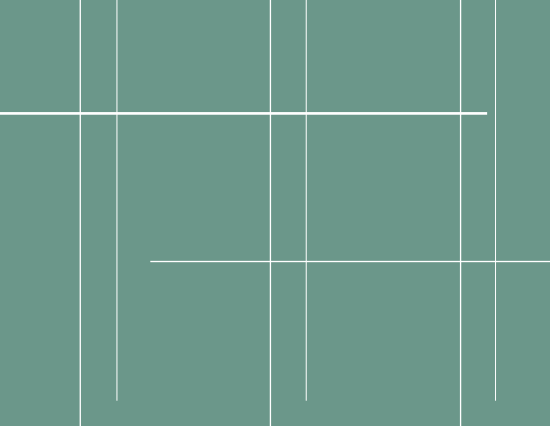
Mas o que poucos sabem, na sociedade em geral, é que um dos lugares mais vibrantes e criativos da vida universitária se manifesta nos chamados laboratórios de pesquisa. Muitas das monografias, dissertações e teses têm sua origem nos laboratórios, quando os alunos começam a escolher e imaginar os seus objetos de pesquisa. É no convívio com professores e colegas, interessados em determinadas temáticas, que os alunos aprendem a desenvolver sua capacidade investigativa, recebendo críticas que permitam superar suas possíveis deficiências e aperfeiçoar seus argumentos e conclusões. Quando se fala em laboratório, muitos imaginam instrumentos de alta tecnologia. Mas tudo depende do campo de conhecimento que está sendo trabalhado.

Como a etimologia derivada do latim já indica, trata-se de um “lugar de trabalho”. No caso das humanidades, o principal instrumento desse trabalho é a palavra, seja falada ou escrita. O laboratório cria um lugar de diálogo, de análise de documentos, de debate sobre publicações, de discussão coletiva sobre o que cada um vem produzindo. Em alguns casos, especialmente nas ciências sociais, o laboratório é também um organizador de visitas de campo, onde os participantes aprendem a observar a vida social acontecendo em sua permanente conexão com os territórios e o mundo biofísico.

O laboratório de Memória, Cultura e Natureza – do Programa de Pós-Graduação em História da UEPG – é um caso exemplar de tudo o que mencionei acima. Acompanho o trabalho desse laboratório desde os seus inícios, por conta de relações profissionais e de amizade pessoal com seus coordenadores, os professores Alessandra e Robson. Admiro, em primeiro lugar, o próprio tema que reúne o grupo, na medida em que considero a superação da dicotomia Cultura x Natureza como um dos principais desafios epistemológicos do nosso tempo. No contexto do Antropoceno, em que novas realidades socioeconômicas e tecnológicas entrelaçam cada vez mais a humanidade e o planeta – criando riscos inéditos para a nossa própria sobrevivência – é necessário ir além de segmentações rígidas e convencionais, percebendo o fenômeno da vida de uma maneira integrada. Além disso, entendo a Memória como uma campo privilegiado para pensar a unidade entre Cultura e Natureza. A memória não está isolada dos territórios, paisagens e das vivências concretas dos seres humanos em lugares determinados. Ela traz significado para essas vivências, através de manifestações culturais que unificam processos físico-cerebrais, corporais, emocionais, mentais, linguísticos, simbólicos etc. Em suma, todos os aspectos que formam a realidade complexa da vida humana.

Essas premissas teóricas e metodológicas aparecem de maneira notável nos artigos que compõe este livro, testemunhando a riqueza, diversidade e qualidade acadêmica dos trabalhos desenvolvidos pelo laboratório MCN. Espero que ele prossiga por longo tempo, mantendo sempre essa energia que permite criar e recriar um espaço humano e acadêmico que siga brilhando na nossa memória coletiva.

José Augusto Pádua
Instituto de História – UFRJ



APRESENTAÇÃO

Perfilar, compartilhar e memorar são os princípios fundamentais desta publicação, guiados pelas ações de pesquisa e reflexão do Laboratório/Núcleo de Pesquisa Memória, Cultura e Natureza. Também conhecido como MCN, o grupo começou as suas atividades em 2013 como um laboratório de pesquisa para depois, em 2017, se tornar parte do Programa de Pós-Graduação em História da UEPG. Este livro vai além de registrar pouco mais de uma década de existência do MCN e celebrar a efeméride, buscando também refletir sobre a memória acadêmica e sentimental dos aspectos que compõem um grupo de pessoas unidas não apenas pelo envolvimento científico, mas também pela conexão afetiva que possibilitou essa jornada.

A faísca do processo de constituição do MCN teve início quando dois pesquisadores com trajetórias acadêmicas e abordagens historiográficas distintas se encontraram. Impulsionados pelo desejo de criar um espaço de interlocução e convergência, voltaram-se para o estudo do emaranhado que caracteriza as interações entre natureza e cultura. Alessandra Izabel de Carvalho, com experiência em pesquisa e estudos de história ambiental, e Robson Laverdi, especializado em teoria e prática da história oral, se encontraram no ambiente acadêmico do Departamento de História da UEPG. Embora reconhecidos nas respectivas áreas de atuação, nossas abordagens extrapolavam os limites desses campos. Alessandra, mesmo focada na história ambiental, já havia realizado trabalhos envolvendo história oral em práticas de história ambiental comunitária. Por sua vez, Robson, dedicado à história oral, também havia se envolvido em projetos com populações afetadas por

hidrelétricas. A partir desse encontro e ao longo dessa jornada, abraçamos o desafio de combinar nossas habilidades para desenvolver pesquisas tanto na graduação quanto na pós-graduação em História. A existência deste livro tem suas origens em um encontro pessoal que rapidamente resultou em uma integração de abordagens teóricas e metodológicas, que logo se expandiu para envolver outras pessoas, culminando no conteúdo que agora publicamos nestas páginas.

O MCN foi gradualmente desenvolvendo uma trajetória com debates sobre projetos de investigação, como TCCs, iniciação científica, dissertações de mestrado e estágios de pós-doutoramento. Os primeiros anos foram marcados por um aprendizado que ampliou as percepções sobre as relações e interações entre natureza e cultura.

A primeira pesquisa que articulou história oral e história ambiental foi iniciada em 2014, em parceria com a IESOL/UEPG, e envolveu os trabalhadores de recicláveis da Associação dos Recicladores de Porto Amazonas (ARPA), no município de Porto Amazonas. Por meio de registros orais e fotográficos, conduzimos uma série de entrevistas individuais e coletivas com esses homens e mulheres dedicados à organização de uma cooperativa de economia solidária.

Em 2017, o MCN ganhou maior vitalidade com a chegada da antropóloga e arqueóloga Evelyn Roberta Nimmo, que inicialmente ingressou como pós-doutoranda do PPGH com uma bolsa do PNPD da Capes, sob a supervisão da professora Alessandra. Pouco depois, nos engajamos em um grande projeto de história oral ambiental da erva-mate nas regiões Centro-sul do Paraná e Norte de Santa Catarina, em parceria com a Embrapa Florestas e o Instituto de Desenvolvimento Rural do Paraná. Esse projeto foi um divisor de águas, pois colhíamos os primeiros frutos do MCN em termos de impacto de investigação com maior abrangência, envolvendo diversos atores sociais. Durante esse processo, Evelyn passou a integrar o PPGH como professora colaboradora. A partir dessas ações, surgiu a organização do Centro de Desenvolvimento e Educação dos Sistemas Tradicionais de Erva-mate – CEDerva e nossa participação, como UEPG, no Observatório dos Sistemas Tradicionais e Agroecológicos de Erva-Mate em parceria com o Ministério Público do Trabalho do Paraná.

Ao longo desses anos, recebemos no MCN vários professores/pesquisadores de outras instituições que nos brindaram com palestras, aulas e/ou

conversas livres que marcaram de forma positiva e contributiva os estudos do grupo. Pela sua importância, e para registrar os nossos agradecimentos, vale nomeá-los: Davi Felix Schreiner, do PPGH/UNIOESTE; Luis Fernando Lopes Pereira e Daniele Araújo, PPG em Direito/UFPR; Gilmar Arruda, atualmente aposentado da UEL; Diogo de Carvalho Cabral, então pesquisador do IBGE/UFRRJ, atualmente professor no Trinity College Dublin; Cezar Karpinski, professor da UFSC; Wolf Dietrich Sahr, professor aposentado da UFPR (mais conhecido como Woody); Claudia Inês Parelhada, do Museu Paranaense; Sergio Alexandre Liblik, médico e mestre em Bioética; Gilson Burigo, professor do Departamento de Geociências; e Almir Nabosny, professor do Departamento de Geografia, ambos da UEPG.

Entre os nossos convidados, merece menção o professor José Augusto Pádua, do Instituto de História da UFRJ, por ter sido desde o início um grande incentivador das nossas ações e uma referência para nós – junto com a professora Lise Sedrez, ele já coordenava o Laboratório História e Natureza. Em uma das vindas do professor Pádua, ele nos concedeu uma entrevista, posteriormente publicada na Revista de História Regional com o título “A dimensão ambiental do conhecimento histórico: entrevista com José Augusto Pádua”¹, na qual se evidencia o entrelaçamento da trajetória pessoal do pesquisador com o campo da história ambiental no Brasil.

Outras duas visitas resultaram em produções acadêmicas. O historiador argentino Fabio Gabriel Nigra, professor da Universidad de Buenos Aires – UBA, que veio para uma série de palestras e oficinas ministradas para o Departamento de História, nos concedeu uma entrevista relevante, a qual foi posteriormente publicada também na Revista de História Regional com o título “O cinema histórico como ‘disparador de problemas’: entrevista com o historiador Fabio Gabriel Nigra”². Já o historiador Rafael Saddi, professor da UFG, trouxe para o DEHIS e para o MCN um registro memorial muito importante sobre as ocupações estudantis de 2016 e 2017 em Goiás. Esse fenômeno recebeu atenção nacional, levando os professores Robson, Alessandra e Rosangela Petuba a realizarem uma entrevista coletiva que foi publicada pela Revista Práxis Educativa, da UEPG, sob o título “De pesquisador

¹CARVALHO, A. I.; LAVERDI, R.; PÁDUA, J. A. A dimensão ambiental do conhecimento histórico: entrevista com José Augusto Pádua. Revista de História Regional, vol.19, n.2, 2014.

²CARVALHO, A. I.; LAVERDI, R.; PETUBA, R. M. S. O cinema histórico como ‘disparador de problemas’: entrevista com o historiador Fabio Gabriel Nigra. Esboços, v. 25, 2018.

a militante na educação pública: organizações sociais, ocupações estudantis, cultura juvenil e educação histórica em uma entrevista com Rafael Saddi”³.

Além da professora Rosangela Petuba, o MCN contou, em determinados momentos, com a participação dos professores Elizabeth Johansen e Ilton Cesar Martins, do DEHIS/UEPG, e das professoras Lorena Zomer e Maralice Maschio, que realizaram estágio de pós-doutoramento sob supervisão do professor Robson. A presença desses excelentes pesquisadores nas nossas reuniões sempre oxigenou as nossas ideias e elevou o nível das discussões realizadas.

O MCN vinha numa fase expansiva e criativa, com reuniões semanais sempre cheias e animadas, até que em 2020 nos deparamos, junto com o mundo todo, com a pandemia da COVID-19. Mas, antes mesmo que a universidade se organizasse para o ensino remoto emergencial, em poucas semanas lá estávamos nós nos reunindo semanalmente de forma remota. Assim, o grupo manteve sua agenda de discussões de textos e pesquisas. Mais que tudo, o MCN se tornou um espaço importante de trocas de afeto, especialmente naquele período sombrio de nossa história recente. Os encontros virtuais e o espaço de escuta, que duraram praticamente dois anos, se transformaram em um ambiente terapêutico, fornecendo suporte emocional diante da ameaça real às nossas vidas e de quem amamos. Compartilhar experiências, apreensões e angústias, discutir as pesquisas, além da vivência de momentos leves e descontraídos que criávamos juntos, tudo isso certamente nos ajudou a permanecer mentalmente sãos durante um período tão desafiador.

Outra parte dessa memória do MCN também está presente no conteúdo desta coletânea que apresentamos ao público. Essa compilação inclui textos selecionados de mestres que orientamos, doutores cujos estágios de pós-doutoramento supervisionamos e professores que fazem ou fizeram parte do Núcleo. Com alegria, compartilhamos temas, problemáticas, abordagens e metodologias desenvolvidas ao longo da história do MCN, assim como contribuições generosas provenientes de outros espaços acadêmicos que estabeleceram contato conosco, trazendo novos olhares e perspectivas para refletir sobre as relações e interações entre memória, cultura e natureza.

Ainda nestes termos, a discussão sobre a memória no contexto do MCN busca transcender o raso registro do passado; ela se insere em uma dimensão

³CARVALHO, A. I.; LAVERDI, R.; PETUBA, R. M. S. Entrevista: De pesquisador a militante na educação pública: organizações sociais, ocupações estudantis, cultura juvenil e educação histórica em uma entrevista com Rafael Saddi. *Práxis Educativa*, v. 13, p. 821-837, 2018.

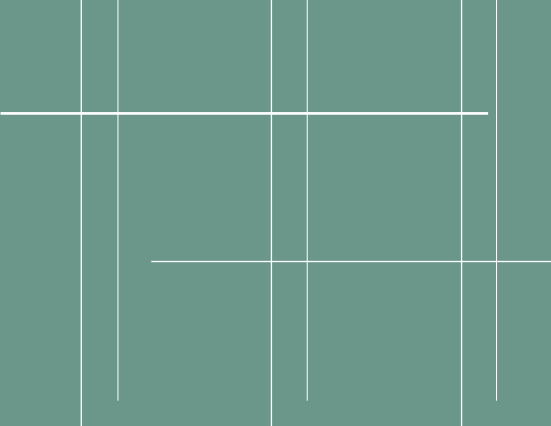
teórica mais ampla que abraça tanto o presente quanto o futuro como linhas de atenção que percorre todo o livro. A memória não é uma mera retenção de eventos ou fenômenos passados, mas sim um constructo complexo que desempenha um papel fundamental na modelagem das percepções e na constituição de identidades culturais e ambientais. Dentro desse panorama, os esforços de pesquisa empreendidos, os quais encontram-se nucleados neste livro em 4 partes (tempos e paisagens; religiosidades e patrimônio; memórias do viver urbano; e subjetividades dos mundos rurais), visam aprofundar uma compreensão sobre como a memória exerce influência na construção de identidades e identificações socioculturais e ambientais.

O livro busca assim revelar como experiências individuais e coletivas são lembradas, transmitidas e reinterpretadas ao longo do tempo, reconhecendo a memória como uma atuação dinâmica que permeia a formação de narrativas culturais e a compreensão das complexas interações entre seres humanos e o ambiente natural. Nesse sentido, o grupo adota uma abordagem interdisciplinar que vai além da simples coexistência de disciplinas, abraçando a fluidez inerente das interações entre cultura e natureza, sob os liames da memória. Nessa perspectiva, a cultura não é concebida como algo isolado da natureza, mas como um elemento intrinsecamente entrelaçado com ela.

Ao examinar minuciosamente como as práticas culturais moldam e, por sua vez, são moldadas pelas forças naturais, esta coletânea busca contribuir para uma compreensão mais holística e integradora das relações entre seres humanos e seu entorno. Essa percepção teórica desafia a dicotomia tradicional entre cultura e natureza, proporcionando uma perspectiva mais enriquecedora e contextualizada das interações humanas com o mundo natural, exatamente como são refletidas nos textos aqui compartilhados.

Alessandra Izabel de Carvalho

Robson Laverdi



TEMPOS E PAISAGENS

Entre a Serra do Mar e as montanhas do mundo: sublimidade, contemplação e movimento¹

Alessandra Izabel de Carvalho

Por que escalar? Por que cortejar o perigo da forma como fazem os montanhistas? Para tentar responder a essa pergunta, é sempre conveniente citar a simples resposta do escalador inglês George Mallory (1886-1924)² com relação à sua ambição pelo Everest: “*Because it’s there*”, ou seja, se a montanha está lá, então, por que não a escalar? Ou, pelo menos, por que não tentar? Mas essa é, em verdade, uma “resposta encobridora”, pois não revela a motivação que faz com que, deliberadamente, o montanhista deixe o mundo das terras baixas e se lance ao imponderável mundo das alturas. Todo montanhista tem a consciência da necessidade que sente em testar os seus nervos e as suas habilidades em ambientes íngremes, difíceis e, muitas vezes, ermos. Mas o porquê dessa necessidade requer uma profunda autoanálise, que nem sempre

¹ Este texto foi originalmente publicado na obra GANDARA, G. S. (org.) *Natureza e cidades: o viver entre águas doces e salgadas*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012, e deu início às discussões que culminaram na criação do Laboratório Memória, Cultura e Natureza.

² George Mallory tentou escalar o Everest em três ocasiões, em 1921, 1922 e 1924. Ele morreu na última tentativa.

os montanhistas estão dispostos a fazer simplesmente para responder ao questionamento dos outros. As razões variam de geração para geração e, ainda mais, de pessoa para pessoa.

Aqui no Brasil, entre as décadas de 1940 e 1960, um grupo de pessoas começou a frequentar e a escalar intensamente o Marumbi, um conjunto de montanhas localizado na porção paranaense da Serra do Mar. Ao longo daquele tempo, o grupo acabou edificando uma cultura própria, evidenciada por meio de um conjunto de sentimentos e atitudes para com o ambiente natural, das relações que estabeleceram entre si e pela forma como se intitularam: eles se tornaram os “marumbinistas” (CARVALHO, 2005).

Essa geração que estabeleceu uma profunda relação com as montanhas do Marumbi também se questionava sobre o porquê de, afinal, escalar. Rudolf Stamm³, que foi o mais emblemático dos marumbinistas, conta que certa noite, em um acampamento no alto de uma das montanhas do conjunto, um veterano colocou a pergunta “por que escalamos montanhas?”. Segundo ele mesmo, talvez a presença da chuva incessante tenha trazido a questão, pois, afinal, por que tinham optado por dormir em um chão duro e encharcado enquanto poderiam estar passeando na cidade ou mesmo descansando em casa, depois de uma árdua semana de trabalho? Era mesmo de se pensar sobre o assunto. Ali estava reunido um grupo de amigos que tinha uma grande afinidade pelos ambientes montanhosos. Cada um, certamente, tinha a sua preferência e excursionava conforme a sua competência. Enquanto o prazer de uns estava em escalar apenas uma das montanhas (ou seja, subir e descer pela mesma trilha), outros já não se satisfaziam com nada menos do que “fazer o conjunto” (o que significa subir por uma trilha, passar por quatro ou cinco cumes do conjunto Marumbi e descer por uma trilha diferente), ao passo que alguns não só não se incomodavam em andar vários quilômetros a pé só para escalar a Serra da Prata, como faziam questão disso. Mas, em dois pontos todos concordavam: um era que, independente da altura, todos

³ Além das inúmeras contribuições para o desenvolvimento do montanhismo no Paraná, a grande riqueza que Stamm legou às futuras gerações de montanhistas que o sucederam foi o relato da maioria das suas excursões, totalizadas em mais de 460, pela Serra do Mar, região dos Campos Gerais e litoral paranaense. Stamm organizou minuciosamente os seus relatórios por um índice geral das excursões que contém o número (1ª, 2ª, 3ª, ...), a data e destino de cada uma delas. Em seguida, criou um índice das escaladas realizadas em cada montanha do Conjunto Marumbi no qual se verifica a sequência (1ª, 2ª, 3ª, ...), o número correspondente da escalada em relação ao índice geral, a data, a via utilizada para subir e a via utilizada para descer. Trata-se de um farto acervo de histórias vividas ao longo dos mais de 20 anos em que esteve presente naquelas montanhas. Todos os relatórios do Stamm foram encadernados em oito volumes, em 1972, e foram encontrados arquivados na biblioteca do Círculo dos Marumbinistas de Curitiba.

os panoramas que se descortinavam de cima das montanhas os atraíam; e o outro, que sempre que lhes perguntavam “certo, mas por quê?”, todos se atrapalhavam na resposta. Ou seja, nem mesmo os que escalam sabem explicar porque o fazem. Stamm, no entanto, tinha algumas respostas. Ele achava que um dos motivos que os levava para as montanhas era a prática de um esporte, dizia que “o marumbinismo é o esporte no mais alto sentido da palavra. Camaradagem, presteza de auxílio, presença de espírito, domínio pessoal, perseverança e arrojo com comedimento, são aqui cultivados no mais alto grau” (STAMM, 1945). Para ele, esse era um esporte peculiar, pois uma de suas características era o conhecimento, a instrução, sobretudo dos sentidos, que considerava proporcionar aos escaladores.

Nós queremos nos aproximar das montanhas, conhecer seu íntimo, apreciar seus aspectos e constituição. Queremos lutar com elas como com um adversário igual e às vezes superior. Nós queremos assistir o mar de nuvens sob o luar ou as lindas noites estreladas, como só das alturas das montanhas se pode; queremos ouvir o murmúrio das águas que correm serra abaixo; queremos ver o nascer do sol, derramando seus raios brilhantes sobre as serras longínquas e sobre a planície que desperta; queremos conhecer a Natureza em revolta, quando as nuvens correm açoitadas pela tempestade, quando os trovões ribombam por entre os paredões (STAMM, 1945).

Mas havia ainda um outro motivo para se escalar as montanhas: ter histórias para relembrar e contar.

A cada passo, novas emoções nos aguardam. Cansaço, mau repouso, frio e subida penosa, tudo está esquecido quando aqui debaixo olhamos para o pico que agora é o “nosso pico”. Nós nos recordamos: lá à direita, naquele paredão, encontramos um mau trecho; mais adiante, naquela pedra, descansamos; além, está o nosso ponto de almoço.

Daqui, tudo parece mais difícil do que realmente o é. Podemos estar ao pé do morro, ou, anos depois, folhear nosso álbum de fotografias, ou ainda, com os companheiros daquela excursão nos encontrar. O que ficou é sempre a recordação, a alegria, a satisfação (STAMM, 1945).

Então, Stamm conclui o pensamento sobre o tema da seguinte forma:

Enfim, escalamos montanhas, atraídos pelos seus imperscrutáveis segredos, sua perturbadora beleza e suas promessas de desconhecidas emoções. Ainda, para ter aos nossos pés os vales em derredor, bordados por sinuosos rios; para deixar lá embaixo, bem longe, o dia de semana com seu trabalho, porque sabemos que ele não é marumbinista e não vem até aqui; tão pouco nos importa onde ele se encontra e o fato de que ele nos espera não nos incomoda.

Por isso tudo é que escalamos montanhas. Quem não compreende não é marumbinista e nunca o será.

Nas escaladas das montanhas a parte espiritual é a principal. Antes pode chamar-se marumbinista aquele que com amor à Natureza escala o mais fácil dos picos, do que a outro que procura os paredões sem caminho e acha que a Natureza é apenas uma armação de granito, para ginástica.

Quanto mais difícil nos é a vitória, tanto mais amamos ao pico e à sua Natureza, tanto mais gozamos o descanso ao sol. No alto da montanha, esquecidas estão as dificuldades da vida diária, porque só a luta é a verdadeira vida e, no jogo decisivo desta, estamos livres e satisfeitos.

A ação é a credencial do marumbinista; porém, cada um faz o que está ao seu alcance.

Procurar alcançar o alvo, com todas as forças do corpo e da alma, tem um sentido mais profundo (STAMM, 1945).

Vários elementos nesse texto do Stamm permitem uma interpretação conceitual do que, para ele e para muitos montanhistas, pode ser entendido como “um sentido mais profundo” do montanhismo, mas, para isso, é necessário que se aponte as origens do sentimento que, na cultura ocidental, simboliza ou sintetiza a experiência nas montanhas, que prepara o seu espírito para ouvir “o murmúrio da água”, “ver o nascer do sol, derramando seus raios brilhantes sobre as serras longínquas e sobre a planície que desperta”, “as nuvens que correm açoitadas pela tempestade”, “os trovões que ribombam por entre os paredões”, enfim, que o faz querer se entregar aos seus “imperscrutáveis segredos”, ou seja, a sensação de sublimidade que só as montanhas lhe proporcionavam.

Ver o sublime

Após ter cruzado os Alpes, o poeta John Dennis (1657-1734) foi o primeiro a estabelecer uma importante distinção na crítica literária inglesa entre as categorias do belo e do sublime (NICOLSON, 1997).

Entramos em Savoy de Manhã, e cruzamos o Monte Aiguebellette. A subida era a mais fácil pois contornava a Montanha. Mas tão logo tínhamos conquistado metade dela, a inusitada altitude na qual nos encontrávamos, a pendente Rocha que se projetava sobre nós, a terrível Profundidade do Precipício, e a Torrente que rugia no fundo, nos deu uma visão de que era tudo novo e incrível. Do outro lado da Torrente, estava uma Montanha que se igualava a nossa, numa distância de aproximadamente trinta jardas de nós. Seus íngremes rochedos, os quais pouco discerníamos através da bruma densa das Nuvens que os rodeavam, às vezes nos davam um horrível Panorama. E às vezes sua face aparecia Suave e Bela como nos mais frutíferos vales. Tão diferentes de si mesmos eram outras partes dela: No mesmo lugar a Natureza parecia Severa e Temerária. Enquanto isto andávamos sobre a beira, num sentido literal da Destruição, um Lapso e tanto a Vida e a Carcaça seriam destruídos de uma vez. A percepção de tudo isto produziu diferentes emoções em mim, viz., um prazeroso Horror, uma terrível Alegria, e ao mesmo tempo em que eu estava infinitamente satisfeito, eu estremeci (*apud* NICOLSON, 1997, p. 277).

Nenhuma tradição literária havia preparado Dennis para aquela experiência nas montanhas, e para que ela pudesse ser expressa em palavras, um novo critério literário era necessário. As montanhas, que por muito tempo haviam sido interpretadas como excrescências da terra, lugares sombrios que deveriam ser evitados o máximo possível (NICOLSON, 1997; CARVALHO, 2005), ainda não eram consideradas belas, mas tinham a capacidade de estimular profundas emoções em seus observadores, estimular um prazer estético que era, em si, contraditório: ao mesmo tempo atrativo e repulsivo, encantador e ameaçador.

Foi no percurso dos *grands tours* que a ideia do sublime se tornou uma nova experiência estética que gradualmente se distanciava do conceito do

belo, ao passo que se acentuava a percepção de que as emoções despertadas pelo primeiro eram muito diferentes daquelas originadas pelo segundo⁴.

Aquele foi um tempo, em verdade, no qual a imaginação ainda estava aprendendo a sentir através dos olhos. No passado, considerava-se o principal estímulo à imaginação aquilo que era oriundo dos livros – da tradição literária – que falava sobre a natureza ou, então, olhando-se para a natureza, mas tendo os olhos e a mente influenciados por tais leituras. Em seguida, foi exatamente a experiência vivida diante da grandiosidade, da vastidão, da falta de limites da natureza em si que passou a capturar a imaginação e a curiosidade humanas. Essa nova percepção do mundo exterior gerou uma série de novas experiências estéticas naqueles homens, os quais, por sua vez, buscavam uma nova linguagem para expressar seus confusos sentimentos de veneração, terror e alegria que o mundo natural lhes proporcionava. O que hoje chamamos de sublime na natureza corresponde às respostas emocionais que aqueles escritores elaboraram perante uma paisagem que expandia o espírito, ainda que o chocasse, ou ainda, perante o poder, a imponência e os misteriosos – por vezes violentos – aspectos da natureza.

Durante o século XVIII, com uma profusão de tratados devotados à explicação da origem desse sentimento estético, o paradigma se deslocou para a investigação das operações psicológicas de nossas mentes e a ideia de sublime passou a ser analisada em relação ao porquê e como os objetos afetam as pessoas. Em 1757, Edmund Burke publicou *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo*, em cuja obra estabeleceu uma rigorosa distinção entre o belo e o sublime. Burke considerou que o belo é sempre causado e acompanhado por um sentimento de prazer, enquanto o sublime estaria associado à dor. De uma forma bem convencional, para ele, o belo é aquilo que pode ser calmamente admirado e apreciado na natureza através de sua aparência superficial, ou seja, a cor, a profundidade, o material,

⁴ A evolução estética do conceito de sublime remete ao texto *Do Sublime*. Ainda que este seja um dos manuscritos críticos mais utilizados pelos estudiosos da literatura clássica, ainda pouco se sabe sobre a sua fonte. Escrito originalmente em grego, convencionou-se atribuir sua autoria a Cassius Longinus (Longino), um filósofo sírio que teria vivido entre os séculos I e III a.C. Embora em 1554 Mare Antoine Muret, um poeta e crítico literário francês, tenha escrito uma primeira avaliação sobre *Do Sublime*, foi apenas em 1674, com a tradução de Nicholas Boileau, em seu *Traité de l'art poétique*, que o termo “sublime” começou a receber uma série de interpretações. Mas enquanto na França, por muitos anos, o sublime foi um conceito retórico, destinado à análise de estilos de oratória – tal como o fizera Longino –, na Inglaterra, concomitantemente, durante o final do século XVII, uma outra ideia de sublime estava sendo desenvolvida. As viagens que os poetas e homens de letras ingleses passaram a fazer pelos Alpes, onde foram aterrorizados e encantados pela vastidão e grandeza da natureza exterior, acabou resultando no conceito do “sublime natural” (NICOLSON, 1997).

o equilíbrio das formas e que, assim, relaciona-se com as partes pequenas da natureza. Já o sublime é aquilo que é tão maior do que o homem que a sua atração, em verdade, inclui um certo grau de medo e trepidação por parte do observador, embora seja este um medo não tão imediato que o traumatize.

As paixões relativas à autopreservação derivam da dor e do perigo; elas são meramente dolorosas quando suas características afetam-nos de modo imediato; são deliciosas, quando temos uma idéia de dor e de perigo, sem que a elas estejam realmente expostos; não chamei este deleite de prazer, porque ele nasce da dor e porque é muito diferente de uma idéia de prazer positivo. Chamo de sublime tudo que incita esse deleite. As paixões pertencentes à autopreservação são as mais fortes de todas (BURKE, 1993, p. 58).

As concepções sobre o sublime delineadas no século XVIII tiveram uma influência decisiva no desenvolvimento do pensamento romântico, no que tange tanto à ordem dos sentimentos e das emoções, tão cara a esse movimento, quanto à própria estética do romantismo.

Ainda que se transformando ao longo do tempo, desde o seu mais longínquo registro histórico, a ideia do sublime chegou à pós-modernidade na categoria de uma convenção discursiva, ou seja, uma convenção que prescreve um conjunto de formas linguísticas e elementos pictóricos para a descrição da natureza e, como tal, também encoraja um padrão específico de respostas emocionais que influencia a forma como olhamos para, assim como alteramos, o mundo natural. O sublime se tornou, nesse sentido, útil na construção de propósitos retóricos de todos os tipos. Por mais de dois séculos, escritores e artistas têm usado o sublime para firmar posicionamentos éticos e estéticos sobre a natureza e também para chamar a atenção para paisagens específicas em termos de sua colonização, turismo ou preservação (ORAVEC, 1996). Muito da percepção humana projetada através dessas lentes culturais que emolduram nossa noção do sublime é revelada na forma como os montanhistas relatam, tal como os marumbinistas o fizeram, suas experiências no mundo das terras altas.

Espaços de contemplação

Durante o século XVIII, os estudos geológicos revelavam um panorama terrestre no qual os rios, os mares, as planícies, as montanhas e as cavernas se enquadravam em uma escala absolutamente imensa ao conhecimento humano. Essa noção de incomensurabilidade, ou ainda, de espaços que transcendiam seus padrões de medição, de alcance, provocavam exatamente uma sensação de sublimidade. Fosse através da confusão das faculdades humanas que a falta de limites de tais espaços provocava e que, geralmente, era expressa por um sentimento de respeito e veneração, fosse pelo estímulo às nossas habilidades e à elevação do “eu” em simpatia com seus objetos, a natureza se tornava cada vez mais diversificada, mais rica e também mais atrativa. A escuridão, a melancolia, a tristeza, a temeridade, a fealdade que haviam encoberto as montanhas por séculos davam lugar, agora, à sua apreciação (NICOLSON, 1997).

Em 1739, os jovens Thomas Gray (1716-1771) e Horace Walpole (1717-1797) partiram para uma viagem através dos Alpes. Sobre essa viagem, Gray escreveu uma série de cartas, publicadas no jornal que mantinha e que ficaram conhecidas como tendo sido, segundo Simon Schama, “o primeiro texto inequivocamente romântico sobre a sublimidade das montanhas, quase duas décadas antes da *Investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo*, de Edmund Burke” (SCHAMA, 1996, p. 448).

Gray, no entanto, diferente de Dennis, estava conscientemente preparado para sua experiência alpina como nenhum outro intelectual havia estado antes. Além do fato de que ele fora um dos melhores estudantes dos clássicos literários do seu tempo, sua própria formação havia se consolidado em um período em que a ideia do “pitoresco” já era bastante familiar, a paisagem italiana era admirada e o culto do sublime estava no auge, ou seja, quando poetas e críticos estavam justamente louvando o vasto, o grande, o selvagem. Gray e Walpole estavam cientes dos perigos que encontrariam, tanto que viajaram para as montanhas exatamente em busca da experiência do sublime, ou ainda, partiram em busca de um “experimento com sensações”.

A mistura de sensações como medo e exultação diante daquele ambiente diverso fez com que Gray escrevesse:

Magnífico rigor, e íngremes precipícios. [...] Você se encontra aqui com todas as belezas tão selvagens e horrendas com as quais um lugar pode lhe presentear; Rochas de várias e desconhecidas aparências, Cascatas despencando de uma imensa altura sem segurar Bosques de Pinheiros, e o solene Som do Riacho, que ruge abaixo, tudo concorre para formar uma das mais poéticas cenas imagináveis (*apud* NICOLSON, 1997, p. 356).

Percebida pela literatura, estava dada uma mudança significativa no gosto das pessoas em relação às montanhas. De lugares nefastos e hostis, as montanhas se tornaram ícones de esplendor e admiração. Essa mudança de gosto estava sendo operada, em verdade, também em outros campos das artes, fosse na arquitetura, na pintura etc., e muitos teóricos explicaram essa nova disposição pela ênfase que a jardinagem paisagística inglesa começava a delinear sobre a assimetria e irregularidade (THOMAS, 1996). Embora se considere que esse deleite pelos terrenos irregulares fosse um elemento importante na análise da aquisição do novo gosto, fundamental nessa transformação dos olhares em relação aos ambientes de montanha foi o surgimento de uma nova sensibilidade humana para com o mundo natural.

Outros elementos, no entanto, contribuíram para essa mudança de atitude. Foi também no século XVIII que a ideia de primitivismo recebeu um novo significado, com as relações estabelecidas entre esta noção e outras que se tornavam bastante populares na época, tais como: a doutrina da bondade natural do homem, exposta no começo do século por Shaftesbury (1671-1713) e, posteriormente, por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778); os relatos de viagens – fossem elas reais ou fictícias – às regiões incivilizadas do mundo descritos, por exemplo, pelo Capitão Cook (1728-1779) e os poemas, sobretudo ingleses, que enalteciam um estado idílico de um passado longínquo das Idades do Ouro (WILLIAMS, 1989). As montanhas passaram a figurar esse mundo benevolente delineado pelos conceitos do primitivismo com a publicação, em 1732, do poema *Os Alpes* (*Die Alpen*), de Albrecht Von Haller (1708-1777).

Nascido na Suíça, Haller foi um dos mais talentosos homens de ciência e letras do seu século. Escreveu inúmeros trabalhos sobre medicina, cirurgia, anatomia, fisiologia, botânica e literatura. Seu *Die Alpen*, no entanto, constitui uma verdadeira exaltação da vida nas montanhas suíças onde, segundo ele, vivia-se perfeitamente bem, sem o luxo supérfluo e a cobiça por riquezas que caracterizavam a vida nas terras baixas. A simplicidade, e por vezes até mesmo a miséria, da vida nas montanhas e no interior do país, ou seja, no

estado da natureza, eram preferíveis às condições urbanas do mundo moderno, pois era naqueles ambientes que os homens desenvolviam virtudes como coragem, autoconfiança, independência, além de uma saúde física notável – lugar, enfim, de uma existência tranquila e serena.

O que se percebe é que as discussões ideológicas, artísticas e literárias da primeira metade do século XVIII de fato criaram um ambiente propício para um crescente interesse, um redescobrimento, em verdade, da natureza e, particularmente, das montanhas. O sentimento da natureza e da vida junto ao mundo natural passaram a ser um dos contrapontos que os escritores e poetas românticos encontraram para se opor à civilização científico-racional iluminista e à estreiteza de pensamento que ela impunha à sociedade. A inclinação a essa nova forma de pensar em relação à natureza foi trazida, entre outros, por Jean-Jacques Rousseau, que considerava ser possível, mediante a sua contemplação, alcançar uma espécie de “êxtase místico”. Rousseau, em verdade, acreditava que o contato com a natureza exercia um caráter pedagógico sobre as pessoas, pois sendo ambos naturalmente bons, ou seja, a própria natureza e as pessoas, o mundo natural era o ambiente ideal para que os humanos mergulhassem na essência do seu ser e pudessem então “sentir” qual era o verdadeiro significado da vida e do mundo ao seu redor. A ideia toda era estabelecer uma oposição às más instituições, como os governos, as escolas, os centros urbanos e os exércitos, que ele considerava estruturas corruptas, que apenas faziam promover a desigualdade social, o sofrimento e a injustiça na sociedade, além de tornar as pessoas seres brutais e insensíveis.

Em busca de uma nova ordem social que primasse por uma concepção diferente das relações dos indivíduos para com seus semelhantes e com o mundo, Rousseau defendia então o valor das vivências junto à natureza como uma forma de ensinar às pessoas os princípios de solidariedade, justiça e liberdade. Sendo a paisagem, na sua concepção, conformadora do ser e de seu estado de espírito, Rousseau, na eloquência de seu desejo pela transparência entre os corações, elegeu as montanhas, em *Julia ou a nova Heloisa* (1760), como lugar da soberania do imediato, das sensações puras, da sinceridade e de limpidez, tanto do ar como da alma.

Foi lá que desvendei, sensivelmente, na pureza do ar em que me encontrava, a verdadeira causa da transformação de meu humor e da volta desta paz interior que perdera havia tanto tempo. Com efeito, é uma impressão geral que experimentam todos os homens, embora nem todos o observem, que sobre as altas montanhas,

onde o ar é puro e sutil, sentimos em nós a respiração mais leve, maior serenidade de espírito; os prazeres lá são menos ardentes, as paixões mais moderadas. As meditações tomam não sei que caráter grande e sublime, proporcional aos objetos que nos impressionam, não sei que volúpia tranqüila que nada tem de acre e de sensual. Parece que, elevando-nos acima da morada dos homens, lá deixamos todos os sentimentos baixos e terrestres e que, à medida que nos aproximamos das regiões etéreas, a alma adquire alguma coisa de sua inalterável pureza. Lá somos graves sem melancolia, calmos sem indolência, contentes por existir e pensar: todos os desejos por demais vivos atenuam-se, perdem esse aguilhão agudo que os torna dolorosos, deixam no fundo do coração apenas uma emoção leve e doce e é assim que um clima feliz utiliza, para a felicidade do homem, as paixões que, alhures, fazem seu tormento. Duvido que alguma agitação violenta, alguma doença de vapores pudesse resistir contra uma tal estada prolongada e estou surpreso de que banhos do ar salutar e benéfico das montanhas não sejam um dos grandes remédios da medicina e da moral (ROUSSEAU, 1994, p. 82-3).

Como medicina do espírito e do corpo, as montanhas são retratadas dentro de um propósito sanitário que, no final do século XVIII, passou a compor o discurso médico europeu. Mas as montanhas são ainda um lugar de contemplação, de fusão entre a subjetividade interior e o mundo físico que envolve a pessoa.

Suponde, reunidos, as impressões que acabo de descrever-vos e tereis alguma idéia da situação deliciosa em que me encontrava. Imaginai a variedade, a grandeza, a beleza de mil surpreendentes espetáculos, o prazer de somente ver ao seu redor objetos absolutamente novos, pássaros raros, plantas bizarras e desconhecidas, de observar, em certo sentido, uma outra natureza e de encontrar-se num novo mundo. Tudo isso produz para os olhos uma mistura inexprimível cujo encanto aumenta ainda pela sutileza do ar que torna as cores mais vivas, os traços mais marcados, aproxima todos os pontos de vista; as distâncias parecem menores do que nas planícies, onde a espessura do ar cobre a terra como um véu, o horizonte apresenta aos olhos mais objetos do que parecem poder conter, enfim, o espetáculo tem um não sei quê de mágico, de sobrenatural, que arrebatava o espírito e os sentidos; esquece-se tudo, esquece-se a si mesmo, não se sabe mais onde se está (ROUSSEAU, 1994, p. 83).

Os Alpes, que haviam sido promovidos a verdadeiros templos de sublimidade, tornaram-se, com Rousseau, espaços emblemáticos dessa nova maneira de pensar sobre a natureza. Mas, como bem observou Jean Starobinski, “essas cores e essas formas mais intensas, essa tonalidade mais límpida do ar não são privilégio da montanha nem de nenhuma paisagem: é uma qualidade do olhar, uma figura mítica da felicidade, uma metamorfose que a exaltação da alma é capaz de projetar no mundo que o cerca” (STAROBINSKI, 1991, p. 93). Uma qualidade do olhar que favorecia uma reeducação dos sentidos e conformava uma nova sensibilidade, ao passo que reinventava o mito da utopia na montanha.

Assim, o romantismo exerceu uma forte influência na construção da moderna relação entre as pessoas e as montanhas. Ainda que grande parcela delas nunca tenha estado em uma montanha, a grande maioria idealiza, projeta uma ideia romântica da montanha como sendo um lugar idílico, de extrema beleza e de quietude capaz de proporcionar uma profunda serenidade em seu estado de espírito. Para os *habitués* de tais ambientes, essa projeção romantizada é mais que uma inspiração, constitui uma atração irresistível, uma espécie de designio.

Os artistas que, a partir do final do século XVIII e principalmente durante o século XIX, passaram a retratar a crescente veneração pelas montanhas em suas obras contribuíram de forma significativa para a construção desse olhar romantizado sobre elas. Seguindo a tradição de pintores como Salvator Rosa (1615-1673), que já no século XVII havia se especializado em cenários montanhosos, artistas como Caspar David Friedrich (1774-1840), J. M. W. Turner (1775-1851), Alexander Cozens (1717-1786), John Martin (1789-1854) e John Ruskin (1819-1900) exploraram intensamente perspectivas como as de desfiladeiros sombrios, dos cumes envoltos em densas e misteriosas brumas, da vastidão das geleiras em escalas muitas vezes distorcidas com a clara intenção de proporcionar aos expectadores a hesitação e o atordoamento dos sentidos tais como se poderia experimentar *in loco* nas montanhas.

No século XIX, o fascínio pelas montanhas foi cantado em verso e prosa. Este passava a ser o cenário ideal para o desenrolar de tramas sensíveis e subjetivas da complexidade humana. Nos Estados Unidos, em particular, a eloquência da “dinastia intelectual” de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Henry David Thoreau (1817-1862) e John Muir (1838-1914), na promoção dos ambientes de montanha e dos ambientes selvagens em geral, como lugares

de elevação espiritual e mental, acabou influenciando, sobretudo em função do ativismo político do último, o surgimento de uma percepção de que esses espaços devem ser preservados, não apenas para usufruto das pessoas, mas porque eles possuem um valor intrínseco.

Com o caminho preparado, no final do século XVIII e, principalmente, a partir do XIX, outros olhares estavam voltados para as montanhas. Eram os olhos dos montanhistas lendo as encostas e procurando as melhores rotas para chegar aos seus cumes.

As montanhas se tornaram espaços lúdicos onde as pessoas que para tanto estivessem preparadas podiam se entregar ao prazer da aventura, ou ainda, aos prazeres desse jogo. Aos jogadores, nada de troféus ou medalhas, apenas a compreensão do “sentido mais profundo” do montanhismo.

Montanhas lúdicas

Em *Homo Ludens*, Johan Huizinga (1999) procura demonstrar de que forma o jogo se distingue de todas as outras atividades nas quais os seres humanos se engajam e de que forma, neste sentido, deve ser descrito como uma “totalidade”. Considera que a atividade do jogo é fundamental no desenvolvimento da cultura. Huizinga, no entanto, rejeita a idéia de um “instinto de jogo inato” e o prioriza como modo da expressão humana. Para ele, é o ato de jogar que tem alimentado o nosso comportamento expressivo desde as sociedades arcaicas até a organização social e cultural altamente desenvolvida que alcançamos. Considera que o jogo, em verdade, “é uma função *significante*, isto é, encerra um determinado sentido. No jogo existe alguma coisa ‘em jogo’ que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa” (HUIZINGA, 1999, p. 3-4).

Embora o jogo não possa ser definido em termos exatos, seja lógica, seja biológica, seja mesmo esteticamente falando, analisando sua relação com a cultura e as suas manifestações sociais, pode-se, no entanto, descrever as suas principais características. Assim, Huizinga pontua como a primeira delas o fato de que “o jogo é uma atividade voluntária. Sujeito a ordens, deixa de ser jogo, podendo no máximo ser uma imitação forçada” (HUIZINGA, 1999, p. 10). A liberdade, neste sentido, é elemento-chave da existência do jogo. Outra característica é a sua distinção da vida ordinária, pois “o jogo não é vida

‘corrente’ nem vida ‘real’. Pelo contrário, trata-se de uma evasão da vida ‘real’ para uma esfera temporária de atividade com orientação própria” (HUIZINGA, 1999, p. 11). É uma interrupção, uma suspensão dos afazeres cotidianos para a realização de uma atividade que tem em um lugar específico e um tempo determinado para acontecer. A terceira de suas características principais constitui “o isolamento, a limitação”. O jogo tem um começo e um fim, mas, mesmo após o seu término, ele se mantém presente na mente dos jogadores por meio da memória e, cada vez que é jogado novamente, (re)atualiza-se e se incorpora à tradição. O espaço onde o jogo se realiza também é restrito, seja concreto ou imaginariamente, ele se dá dentro de determinados limites que devem ser respeitados. De fato, o respeito às regras do jogo é uma outra característica importante, pois o jogo impõe ordem. Trata-se, em verdade, de um mundo à parte com regras, processos e estruturas próprias. O jogo é um mecanismo de criação de uma ordem alternativa ao mundo ordinário (HUIZINGA, 1999).

Huizinga considera ainda que, ao se expressarem na linguagem, no mito ou no ritual, por exemplo, as características lúdicas do jogo, quais sejam: ordem, tensão, movimento, mudança, solenidade, ritmo, entusiasmo, libertam o indivíduo ou o grupo da rigidez do mundo real e o transporta para um mundo místico, poético e, ainda que efemeramente, perfeito (HUIZINGA, 1999). É nesse sentido que a civilização e as formas culturais emergem eternamente da presença do jogo na vida humana, agindo reciprocamente, em uma espécie de simbiose, de um mundo para o outro, em um fluxo de continuidade e improvisação.

Isso posto, pode-se então entender o montanhismo como um jogo? Logo no começo do seu clássico artigo *Games Climbers Play*, o escalador americano Lito Tejada-Flores escreveu:

Diferente do jogador de bridge, o escalador não pode simplesmente baixar suas cartas e ir embora. Mas isto não significa que a escalada não seja um jogo. Embora as ações do escalador tenham conseqüências reais e duradouras, a decisão de começar a escalar é tão gratuita e desnecessária quanto a decisão de começar um jogo de xadrez. De fato, é precisamente por não haver a necessidade de escalar que podemos descrever a escalada como uma atividade de jogo (TEJADA-FLORES, 1998, p. 18).

Ao longo da história, as pessoas têm escalado montanhas pelas mais variadas razões, por questões sagradas, econômicas, bélicas, estéticas, científicas,

enfim. Mas, a partir do momento em que elas começaram a ir voluntariamente para as montanhas pela simples fruição do prazer de estar em tais ambientes, este se torna um ato lúdico em que se verificam todas as características apontadas por Huizinga.

Existem aquelas pessoas que vivem nas montanhas, que podem ser, ou não, originárias desses lugares. Estas são chamadas de montanhese. Esses montanhese podem ser também montanhistas, ou seja, praticar o esporte de escalar montanhas – o montanhismo. Mas existem também os montanhistas que não são montanhese, são pessoas citadinas que se deslocam para as montanhas para praticar o seu esporte. Este é o caso dos marumbinistas (assim como de toda a comunidade de escaladores que tem freqüentado o Marumbi há mais de um século), ou ainda, como aqui considerados, esses são os jogadores e, aquelas montanhas, o seu estádio.

Seguindo o raciocínio de Huizinga em relação ao jogo, os dias passados nas montanhas são também marcados por uma temporalidade e uma espacialidade diferentes. Entre o horário do trem que chegava, pela manhã, trazendo os marumbinistas e quando ele novamente passava no Marumbi, no final da tarde, levando-os de volta para a cidade, o ritmo dos acontecimentos era marcado pelo tempo da natureza; ou era o tempo bom que convidava o escalador a subir, pois “quando tudo vai bem parece que o diabo atíça”, como dizia Stamm⁵, ou era o tempo ruim que fazia com que o escalador ficasse aguardando uma brecha na chuva para poder elevar-se aos cumes, acima das nuvens. Às vezes, a trégua do aguaceiro não vinha, e esses eram os dias marcados pelo ritmo da memória, eram os dias em que se contavam os causos, rememoravam-se escaladas de outrora, “muita gente pensa que foi uma loucura ir para a serra com tempo ruim assim, mas eu aproveitei o dia o mais possível. Quanta coisa a gente aprende e vê em um passeio assim. Com bom tempo a gente escala ou vai para qualquer lugar e com chuva não se tem pressa e pode-se escutar nas conversas com o pessoal da serra muita coisa que passaria despercebido”⁶.

Estar na montanha se diferencia da vida urbana sobretudo porque, como nos lembra Norbert Elias,

As actividades deste tipo são actividades de tempo livre que possuem o carácter de lazer, quer se tome parte nelas como actor ou

⁵ RELATÓRIOS do Guia Rudolf Stamm, 200.^a Excursão, 28-29/07/1945 (material não publicado).

⁶ RELATÓRIOS do Guia Rudolf Stamm, 102.^a Excursão, 17/08/1942 (material não publicado).

como espectador, desde que não se participe como se participasse numa ocupação especializada através da qual se ganha a vida; neste caso deixam de ser actividades de lazer e tornam-se uma forma de trabalho, implicando todas as obrigações e restrições características do trabalho em sociedade do tipo da nossa – mesmo que as actividades como estas possam ser sentidas como muito agradáveis (ELIAS; DUNNING, 1992, p. 110).

Com efeito, o que parecia ser mais interessante nesse esporte para os marumbinistas era o fato de ele se dar ao ar livre, longe da vida citadina corriqueira. Como “os dias de semana com seu trabalho não são marumbinistas”, o Marumbi se tornou uma espécie de refúgio para os montanhistas que queriam se ausentar da vida ordinária. Esse intervalo é exatamente o que

[...] ornamenta a vida, ampliando-a, e nessa medida torna-se uma necessidade tanto para o indivíduo, como função vital, quanto para a sociedade, devido ao sentido que encerra, à sua significação, ao seu valor expressivo, a suas associações espirituais e sociais, em resumo, como função cultural (HUIZINGA, 1999, p. 12).

Huizinga considera que isso faz com que as atividades lúdicas se situem em uma esfera superior à da vida cotidiana, uma esfera que pertence ao “domínio do ritual e do culto”, ou ainda “ao domínio do sagrado”. É o que se percebe na fala de um dos marumbinistas:

Nos momentos de fadiga, de aborrecimentos e desventuras nos esquecemos do lodo em que a humanidade se atola e em demanda daqueles alcantilados picos realizamos as mais forçadas marchas, as mais perigosas escaladas, os mais inacreditáveis sacrifícios para alcançá-los, certos de que lá acharemos o refúgio desejado.

Dominada enfim a resistência da montanha nos empertigamos orgulhosos no seu cimo, contemplando o mundo aos nossos pés, os caprichos da natureza pródiga e maravilhosa, com o rosto açoitado pelo vento puro das alturas, com a alma inundada pelo ambiente sagrado das montanhas.

[...] Se existe realmente um “Shangrilá” na terra, é lá, nas montanhas, que ele se encontra. É em busca desse El Dourado, que partimos nas madrugadas frias e brumosas, que enfrentamos a fúria das intempéries, que curtimos o rigor da sede e da fome e realizamos inconcebíveis esforços com a mais firme e alentadora decisão (HOFFMANN, 1946).

O montanhismo, pensado como jogo, tem realmente a capacidade de absorver completamente o seu praticante, de se tornar a instância mais significativa da sua vida, ainda que seu sentido seja de difícil, ou mesmo de impossível, definição. É o que postula o escalador Maurice Herzog, no prefácio do seu livro *Annapurna*: “Este relato é mais do que uma história de aventura. É um testemunho. Aquilo que não tem sentido, às vezes tem uma significação. É essa a única justificativa de um ato gratuito” (HERZOG, 2001, p. 17).

Mas, em vez de pensar que essa prática seja desprovida de sentido, talvez seja mais interessante considerar que o sentido esteja na própria ação de escalar as montanhas, o que pode inclusive inverter a lógica do pensamento.

Quando voltamos ao ambiente normal, o mundano pode começar a parecer um estado desprovido de sentido. Precisamos voltar para as montanhas para alimentar esta experiência libertadora, porque nossa compreensão ainda depende de paisagens e de acontecimentos externos. Em lugar de deixar que este estado de presença e consciência totais se desenvolva em nós de forma permanente – e em ambiente mais seguro –, tornamo-nos viciados em circunstâncias e experiências de uma certa qualidade (NORGAY, 2002, p. 229).

Então, o que faz sentido para os montanhistas é exatamente a “busca da excitação” vivida em ambientes íngremes e de difícil acesso, algo realmente complicado de ser entendido pelos “não iniciados”. “Quem não é marumbinista não entende e nunca entenderá”, dizia Stamm. E essa é uma característica das atividades lúdicas, ou seja, formar comunidades emocionais que participam de um mesmo mito, ou ainda, que compartilham de um mesmo paradigma estético entendido no sentido de vivenciar ou sentir em comum, como diria Maffesoli (1998). Assim, ao fazerem da atividade uma espécie de segredo, os participantes lançam sobre ela uma espécie de encantamento que faz com que se sintam integrados em uma comunidade à parte, em que os outros, os “de fora”, não compreendem o que se passa “dentro”. É nesse sentido que um veterano do marumbinismo, o “Professor” Erwin Gröger, afirmava: “O montanhista não é diferente das outras pessoas, nós apenas temos um ideal diferente: o de subir montanhas para sermos felizes”.

É no cume de alguma montanha, no caminho para ele, em longas travessias de cadeias montanhosas ou pendurados em algum paredão vertical que a famosa “sensação de se estar vivo” se manifesta em toda plenitude

para os montanhistas; é quando eles vivem aquela sensação do sublime, tão longamente debatida desde o século XVIII, enquanto abertura para uma experimentação estética das montanhas que se resume, neste caso, na euforia e, ao mesmo tempo, temor em estar diante da presença física do objetivo, ou seja, da escalada em si mesma.

Essa busca voluntária pela excitação dos sentidos que se vivencia nos ambientes de montanha gera um tipo muito específico de tensão. Ora, “tensão significa incerteza, acaso”, ninguém sai de casa para uma escalada ou expedição com a intenção de nunca mais voltar, mas isso sempre pode acontecer. O risco faz parte do jogo. Por isso se diz que “os movimentos mais difíceis em qualquer escalada são aqueles feitos com a mente, a ginástica psicológica que protege contra o terror” (KRAKAUER, 1999, p. 17).

Elias e Dunning consideram, por sua vez, que em uma sociedade como a nossa, na qual o nosso comportamento e as nossas emoções devem estar em um constante estado de autocontrole, de restrição, perfeitamente disciplinados, a vida profissional e mesmo a vida privada acabam entrando em um ritmo rotineiro, em que um dia é quase sempre igual ao outro. As atividades de lazer, entre as quais está incluso o montanhismo, têm então uma função de, diferentemente do que muitas vezes se pensa, não apenas libertar as pessoas das tensões cotidianas, “mas a renovação dessa medida de tensão, que é um ingrediente essencial da saúde mental. O caráter essencial do seu feito catártico é a restauração do tônus mental normal através de uma perturbação temporária e passageira da excitação agradável” (ELIAS, DUNNING, 1992, p. 137-8). O problema é que essa excitação pode ser tão e cada vez mais agradável que o montanhista passa a desejar que ela não seja mais apenas temporária e passageira a ponto de não querer mais voltar “às perturbadoras paisagens criadas pelo homem e aos dramas das altitudes mais baixas” (NORGAY, 2002, p. 117).

Embora esse perigo exista, outros se colocam com mais ênfase. A satisfação que se obtém com a prática do montanhismo é, em essência, a mesma que se pode conseguir com qualquer outro esporte, porém acrescida de um forte tempero de risco, ou seja, com a consciência de que a sua vida está em suas mãos, ou nas do seu companheiro, seja na escalada de um paredão vertical, em uma trilha de caminhada ou diante de um precipício nas montanhas. Qualquer dessas situações pode levar o montanhista a sentir medo,

o que pode não ser uma experiência tão agradável, mas é, ao mesmo tempo, um dos ingredientes positivos da ação.

Lembremos que as viagens às e pelas montanhas sempre foram perigosas, e o terror que os literatos e críticos até o século XVII expressaram em seus textos era, em grande parte, o produto de seu medo instintivo e natural. Mas, a partir do século XVIII, o medo passa a ser compreendido também como um modo de elevação do espírito humano:

Nenhuma paixão despoja tão completamente o espírito de toda a sua faculdade de agir e de raciocinar quanto o medo. Pois este, sendo um pressentimento de dor ou de morte, atua de maneira semelhante à dor real. Portanto, tudo que é terrível à visão é igualmente sublime, quer essa causa seja dotada de grandes dimensões ou não, pois é impossível considerar algo que possa ser perigoso como insignificante ou desprezível. (...) De fato, o terror é, em todo e qualquer caso, de modo mais evidente ou implícito, o princípio primordial do sublime (BURKE, 1993, p. 65).

Com todo o poder de arrebatamento e de encantamento que exerce sobre os seus praticantes, o montanhismo pode ser entendido como uma forma de “jogo absorvedor”. Este termo foi utilizado pelo filósofo utilitarista inglês Jeremy Bentham, no século XVIII, quando ele buscava estabelecer uma base completamente racional para a legislação e definiu o “jogo profundo” (*deep play*) como a aposta em que os riscos são tão altos que é irracional que alguém aceite participar dela. Bentham queria, em verdade, que tal “comportamento imoral” fosse proibido na sociedade (BENTHAM, 1974). Mais tarde, o antropólogo Clifford Geertz, analisando a densidade simbólica da briga de galos em uma remota vila de Bali, tomou emprestada a ideia de “*deep play*” para dizer que as pessoas estão sempre se engajando em certos tipos de jogos absorvedores não porque elas não conseguem reconhecer as poucas vantagens e os altos riscos envolvidos, o que seria traduzido para muitos na inutilidade de determinados jogos, mas pelo fato de que tais jogos são importantes em termos de produção de significados que definem e dão à vida do jogador algum propósito (GEERTZ, 1989).

Tanto nas fontes que falam sobre o marumbinismo quanto na literatura de montanha em geral, os montanhistas estão recorrentemente se referindo, em narrativas fascinantes e emocionantes, aos tipos de significados e inspirações que eles alcançam com este esporte, ou seja, à fibra moral interior, à

natureza dos vínculos e das amizades, à paz e à calma que se encontram nas montanhas em oposição à agitação da sociedade moderna. Tudo isso faz com que o risco de um acidente ou mesmo da morte valha a pena, ou, ainda mais, parece ser exatamente este risco que produz um significado para a atividade do montanhismo (ORTNER, 1997).

Não é tanto uma questão de fazer algo perigoso, mas de ser “mestre do perigo”, diz o veterano escalador inglês Chris Bonington (1995, p. 10). E ser mestre do perigo significa ter o seu “termostato de risco” bem regulado e saber até que ponto a pessoa pode se arriscar. Segundo o antropólogo e montanhista Michael Thompson, diferentes pessoas têm o seu termostato ajustado em diferentes temperaturas, e cada uma tenta lidar com as novas situações que se lhe apresentam avaliando o nível de risco que podem envolver e como isso se ajusta ao seu próprio termostato (THOMPSON, 1995). É dessa forma que se pode entender que um escalador se sinta escalando melhor quando está utilizando alguma novidade tecnológica – cordas de nylon, em vez de cordas de cânhamo ou sisal, por exemplo – como também, em outro tipo de situação, que uma pessoa se sinta desconfortável com o fato de estar sujeita a algum tipo de risco que esteja fora do seu controle pessoal, como no caso de uma viagem de avião. Thompson considera que, para distinguir as situações em que o termostato pessoal funciona daquelas em que não funciona, a hipótese da compensação de risco se enquadra bem dentro da distinção que comumente as pessoas fazem entre dois tipos de riscos: os voluntários e os involuntários.

Praticar montanhismo é um ato voluntário que pressupõe a assunção de todos os riscos inerentes. O montanhismo, no entanto, não é um esporte homogêneo, mas um conjunto de atividades, em que cada qual conta com seus adeptos, terreno distinto, problemas e satisfações, e, talvez o mais importante, com suas regras próprias. Embora as regras sejam expressas de forma negativa – dependendo do caso: não use cordas fixas, não use segurança, não use chapeletas etc. – o objetivo da sua existência é, de fato, como ressalta Tejada-Flores (1998), positivo, pois o propósito dessas regras proibitivas é essencialmente a proteção ou a conservação do espírito do jogo. Ou seja, elas são criadas para conservar o sentimento do escalador de uma realização pessoal contra a falta de significado de um sucesso que possa representar uma vitória meramente tecnológica (TEJADA-FLORES, 1998). Assim, o montanhista deve, antes de tudo, conhecer o jogo que ele se propõe

a jogar, ou seja, se se trata de uma escalada livre, de *bouldering*, *big wall*, de uma escalada alpina, mista, de alta montanha, enfim, pois cada modalidade implica um conjunto específico de regras. Nestes termos, grande parte da ética na escalada pressupõe basicamente o respeito às regras do jogo que o escalador está jogando.

Mas quem define as regras? Michel Thompson (1995) considera que, no montanhismo, o respeito acaba sempre sendo focado sobre uma certa elite informal que é quem põe em prática aquilo que ele considera ser o princípio estético do montanhismo, ou seja, “fazer mais com menos”, e que acaba estabelecendo os critérios sobre os quais deve ser avaliada a qualidade de uma performance nas montanhas e, ao mesmo tempo, sugerindo os parâmetros a serem seguidos pelos demais montanhistas. Neste sentido, segundo ele, o montanhismo é uma atividade auto-organizada, pois são aqueles que têm o seu termostato regulado em níveis mais altos que buscam escalar as montanhas esteticamente – e permanecem vivos no processo – os que instauram novos referenciais, trazendo coerência e direção ao esporte.

O ponto essencial é que o montanhismo não existiria sem uma direção, e não teria direção se, de alguma forma, não gerasse uma definição de realização que une a habilidade pessoal e a capacidade particular de assumir risco. Focar na habilidade sem assumir risco seria desconsiderar todo o esquema da compensação do risco a qual, como todo montanhista sabe, é o que torna tudo suficientemente excitante, mas não tão assustador. Por outro lado, focar na assunção do risco sem a habilidade levaria a atividade a uma posição de morte ou glória. Em outras palavras, o relaxamento de um ou outro critério resulta no fim da atividade do montanhismo: de um lado pelo tédio, do outro pela morte. Só é possível a atividade continuar a existir enquanto ambos os critérios forem aplicados. É desta forma que o montanhismo se auto-organiza, e porque a estética de “fazer mais com menos” é a sua essência: sem ela o montanhismo deixaria de ser montanhismo (THOMPSON, 1995, p. 212).

Contudo, o próprio Thompson alerta para o fato de que essa essência está sob constante ameaça, exteriormente, pelos interesses comerciais e pela burocracia; e, interiormente, por aqueles montanhistas que querem estar no topo com a elite sem aceitar os riscos que os autorizam a estar lá. No âmbito do jogo, estes seriam os que Huizinga chama de “desmancha-prazeres”, ou seja, aqueles que desrespeitam ou ignoram as regras do jogo, que ameaçam

a existência daquele mundo mágico, neste caso, circunscrito nas atividades exercidas nas montanhas.

O montanhismo é entendido como uma expressão cultural e, exatamente como tal, existe em um constante estado de mudança. Conforme a sociedade se desenvolve, novos valores, novos interesses, novas tecnologias passam a fazer parte do jogo. Contudo, escalar uma montanha e sobreviver para desfrutar esse feito tem sido, ao longo do tempo, a questão central. Mas as motivações e os argumentos éticos que envolvem essa simples atividade são absolutamente complexos e polêmicos.

Dançando na vertical

Em meados do século XIX, os escaladores ingleses ainda eram maioria entre os exploradores que estavam fazendo e desenvolvendo a história do montanhismo como a atividade que conhecemos hoje em dia. Os verões eram passados nos Alpes, onde estavam as grandes montanhas e os grandes desafios. Quando voltavam para casa, buscavam lugares onde pudessem treinar e se preparar para as temporadas alpinas. Na falta de montanhas de altitudes elevadas, a Inglaterra oferecia àqueles montanhistas pioneiros suas colinas e falésias, nas quais os escaladores começaram a se aventurar em busca de faces rochosas cada vez mais íngremes e expostas. Utilizando-se de equipamentos técnicos específicos, logo perceberam que este era um esporte em si mesmo e, assim, nascia a escalada em rocha (BONINGTON, 1995).

A escalada em rocha, ou técnica, diferencia-se das outras modalidades exercidas na montanha, como as caminhadas, por exemplo, pelo fato de o escalador mapear o seu ambiente “via navegação tátil”, ou ainda, o mundo com o qual ele pretende interagir – o mundo de pedra – deve ser percebido e assimilado pelo toque de suas mãos. Pôr o corpo em movimento na vertical, na face exposta de uma montanha, e assumir os riscos, inclusive de morte, inerentes a essa opção, significa alterar a percepção que se tem da realidade, implica romper com o tipo de relação mediada que a modernidade insiste em estabelecer entre o corpo humano e o mundo físico, um mundo que deve ser visto, mas não tocado. Estar plenamente consciente de si, da sua finitude e do ambiente que o engloba é fundamental para que a relação sensorial se estabeleça (LEWIS, 2001).

No Marumbi, as escaladas técnicas começaram a ser realizadas em 1942, com a abertura de uma rota que ficou conhecida – em função do nome da turma que realizou a façanha, os “Bandeirantes da Serra” – por Via dos Bandeirantes. A turma era composta por Antonio Stenghel Cavalcanti (Canguru), José Said Zanlute e André Charvat (Carrapato). O grande marco, no entanto, da escalada em rocha foi quando, após três meses de trabalho, no dia 16/06/1946, os amigos Waldemar Bucken (Gavião), Bernardo M. Seifert (Sabão) e Roberto Gradawski (Vagalume) finalizaram a abertura da primeira via de escalada em uma parede completamente vertical que ficou conhecida como Chaminé do Gavião⁷. Foi um dia de festa na montanha e o “Trio Marumbinista”, como passou a ser identificado o grupo dos três amigos, foi amplamente ovacionado pela comunidade marumbinista.

Logo em seguida, os rapazes que haviam aberto a Chaminé do Gavião já pensavam em se dedicar à conquista de uma outra via de escalada em rocha, a Fenda Principal. Começaram os trabalhos nessa nova via, mas por outros motivos acabaram abandonando a empreitada. Foi quando apareceu no Marumbi o austríaco Erwin Gröger. Até então, os jovens marumbinistas tinham feito suas conquistas de forma autodidata – o que, em verdade, outorga-lhes uma reverência ainda maior. Gröger, por sua vez, tinha escalado nos Alpes e conhecia um pouco mais sobre as modernas técnicas de escalada em rocha. Logo que conheceu os marumbinistas, foi apelidado de “Professor” e, com a anuência do Gavião e do Sabão, ele e mais os irmãos Orisel (Vespa) e Osiris Curial (Arame) se dedicaram à conquista daquela fenda que marca de longe a face norte do Abrolhos. O material necessário para a escalada, no entanto, era inexistente.

Fenda Principal, 1.^a escalada, 6 dias de trabalho, 17 grampos (o primeiro porém tinha sido colocado pelos companheiros Gavião e Sabão). Classificação: difícil, especialmente nas partes estreitas, e quando molhada. Tempo de escalada desde a base mais ou menos 6 horas (calculado, por não ter trazido relógio). Até o 5.^o grampo auxiliados pelo companheiro Arame. Desta vez tivemos tempo bom.

Agradecemos aos companheiros acima citados.

Professor e Vespa⁸.

⁷ Naquela época, ter um apelido significava que a pessoa havia sido aceita e integrava o grupo dos marumbinistas. Ver Carvalho (2005).

⁸ Livro de registro – cume do Abrolhos – 09/05/1948 (material não publicado).

Havia começado a era das escaladas em rocha nas paredes das montanhas do Marumbi. Paredes de granito, rocha consistente e perfeita para quem não se importa em ter que fazer longas e íngremes caminhadas para chegar às suas bases, nem com os mosquitos, companheiros de todas as horas, e para quem, sobretudo, tem disponibilidade de esperar, ou sorte de encontrar, tempo seco em plena Serra do Mar, em meio à floresta tropical brasileira.

Sempre houve, no entanto, aqueles que não entendem por que os montanhistas se arriscam nas paredes verticais das montanhas, se eles podem chegar ao cume utilizando-se das trilhas, bem menos perigosas e nas quais se leva muito menos tempo. Em um artigo publicado no *Boletim do Clube dos Marumbinistas de Curitiba*, em agosto de 1947, Waldemar Bucken (Gavião), tentou responder à pergunta de “Por que escalar paredões?”:

[...] Por que tanta ginástica e desperdício de energia, arriscando a vida tão levemente, se não há recompensa alguma?

Mesmo dentre aqueles que escalam paredões, que já venceram várias montanhas por suas encostas mais íngremes, encontramos os que não podem dar soluções a tais perguntas. Arrematam então os derrotistas – “Vocês metem-se por esses paredões acima, só para se mostrarem, somente para chamarem a admiração dos outros, exibindo-se com coragem e sangue frio; vocês querem é cartaz”.

Os que assim comentam e censuram, nunca tiveram a sensação de uma verdadeira escalada, nunca sentiram no íntimo as atrações dos abismos, das fendas e dos vales; nunca tiveram o prazer de pisar com sapatos ferrados no granito virgem de um grandioso paredão. Jamais compreenderam a força das montanhas, a indução de suas belezas, a transmutação que a Natureza manifesta no espírito humano (BUCKEN, 1947, p. 50-1).

O que era difícil para os “não iniciados” entenderem era que aqueles jovens escalavam as paredes das montanhas simplesmente por prazer. Mas esta fruição estava sempre envolta de uma forte dose de testosterona que implicava um desejo de conquista, de vencer a montanha em um jogo em que se emaranham seres humanos e natureza.

Ao iniciar uma escalada na rocha, é como se o(a) escalador(a) aceitasse o convite para uma dança: há que se ter leveza, há que se ter graciosidade, mas, sobretudo, há que se ter domínio sobre os movimentos. Nesse sentido, o termo “conquista” – tão amplamente utilizado em qualquer narrativa sobre o montanhismo – talvez melhor se ajuste à idéia da sedução, pois ao mesmo

tempo em que o escalador deve demonstrar respeito, deve também explicitar seu desejo pela montanha, seus movimentos devem ser sutis, mas também maliciosos e precisos. Aquele momento ímpar da escalada é um encontro de sujeitos, pessoa e montanha, é uma relação que se estabelece, porém não de poder – ainda que retoricamente se pronuncie um desejo de conquista sobre este “outro” que é a montanha – pois, na prática, o que se configura é uma relação de composição, um agenciamento.

É em busca da áspera suavidade da aventura que os audaciosos montanhistas continuam seguindo para as montanhas. Assim como tocam o ambiente, são também tocados por ele, tanto física como emocionalmente. Lá, eles podem sentir as dores dos cristais pontiagudos das rochas dilacerando seus dedos, suas mãos, a densa vegetação arranhando suas faces e corpos, o frio ou o calor intenso exaurindo suas forças, mas também, para eles, somente lá a sutileza do viver é rompida. Lá nas montanhas, os pensamentos e as emoções são ampliados e intensificados, e a capacidade de percepção e veneração do que lhes é realmente importante faz com que essa experiência seja em si singular e transformadora.

Ainda que muitas vezes não tenham consciência do processo histórico que culminou no surgimento da moderna sensibilidade em relação a tais ambientes, ao elevarem seus corpos, ou apenas seus pensamentos, às montanhas, os aficionados por elas continuam atualizando e ressignificando uma longínqua memória cultural sobre as formas e as intensidades acerca das quais essa interação tem sido construída ao longo do tempo.

Referências

1) FONTES DOCUMENTAIS:

ARQUIVOS DO CÍRCULO DOS MARUMBINISTAS DE CURITIBA:

- Relatórios do Guia Rudolf Stamm - Da 1.^a excursão em realizada 16/06/1935 a 687.^a excursão realizada em 2-5/10/1957.
- Livros de Registro de Cume de Montanha

BUCKEN, Waldemar. Porque escalar paredões? Boletim do Círculo dos Marumbinistas de Curitiba, Ano III, v.3, n.7, p.50-1, 1947.

STAMM, Rudolf. Porque escalamos montanhas? Boletim do Círculo dos Marumbinistas de Curitiba, Ano1, v.2, 1945.

Documentação oral:

Erwin Gröger – Entrevista gravada em 07/05/1996

2) BIBLIOGRAFIA:

BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**: John Stuart Mill – sistema de lógica dedutiva e indutiva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BONINGTON, Chris (general editor). **Great climbs**: a celebration of world mountaineering. London: Mitchell Beazley, 1995.

BURKE, Edmund. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo (1757)**. Campinas: Papirus, Editora da Universidade de Campinas, 1993.

CARVALHO, Alessandra Izabel de. Montanhas e memórias: uma identificação cultural no Marumbi. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2005.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992.

GEERTZ, Clifford. Notas sobre a briga de galos balineses. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**: o jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 1999.

KRAKAUER, Jon. **No ar rarefeito**: um relato da tragédia no Everest em 1996. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KRAKAUER, Jon. **Sobre homens e montanhas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEWIS, Neil. The Climbing Body, Nature and the Experience of Modernity. In: MACNAGHTEN, Phil and URRY, John. **Bodies of Nature**. London: Sage Publications, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1998.

NICOLSON, Marjorie Hope. **Mountain gloom and mountain glory:** the development of the aesthetic of the infinite. Seattle and London; University of Washington Press, 1997.

NORGAY, Jamling Tenzing. **Em busca da alma do meu pai:** a jornada de um sherpa ao cume do Everest. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ORAVEC, Christine L. To stand outside oneself: the sublime in the discourse of natural scenery. In: **The Symbolic Earth.** Discourse and Our Creation of the Environment. Lexington, The University Press of Kentucky, 1996.

ORTNER, Sherry B. Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering. In: **Representations**, n.59, p.135-162, Summer 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Julia ou a Nova Heloisa:** cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. São Paulo – Campinas: Hucitec/Editora da Unicamp, 1994.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau:** a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TEJADA-FLORES, Lito. Games climbers play. In: WILSON, Ken (Ed.). **The games climbers play.** London: Bâton Wicks, Birmingham, Alabama: Menasha Ridge Press, 1998.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural:** mudança de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

THOMPSON, Michael. Climbing well, treading softly. In: **Great climbs:** a celebration of world mountaineering. London, Mitchell Beazley, 1995.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade:** na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WILLIAMS, Raymond. **O povo das montanhas negras:** o começo. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

É possível falar de paisagem em História? Aportes para uma discussão conceitual em três relatos de viagem europeus sobre os Campos Gerais do Paraná no século XIX

Darcio Rundvalt

O presente ensaio disserta sobre o conceito de paisagem e pretende fazer breves considerações sobre de três relatos de viagem de dois viajantes europeus sobre os Campos Gerais do Paraná no século XIX: Auguste de Saint-Hilaire, *Viagem pela comarca de Curitiba*, publicado em 1851, relata a viagem que o naturalista fez em 1820; Thomas Plantagenet Bigg-Wither, *Novo caminho no Brasil Meridional*, publicado em 1878, relata a permanência do engenheiro em terras paranaenses de 1872-1874; e *O vale do Tibagi*, transcrição de uma conferência realizada pelo engenheiro na Royal Geographical Society em Londres logo após seu retorno à Inglaterra.

Antes de qualquer consideração, é necessário problematizar, apresentar o conceito de paisagem; pois, quando a ele nos referimos, tendemos a naturalizá-lo. Termo que “é ora um objeto, ora um conceito, ora uma palavra com muitos significados”; e, como postula Giuliana Andreotti (2013, p. 52), “raramente os autores esclarecem o que perguntam, isto é, não indicam se

a questão diz respeito ao significado da palavra, ou ao conceito exatamente ou, até mesmo, ao objeto da geografia e sua essência”.

O antropólogo Philippe Descola apresenta-nos a seguinte definição:

Não há paisagem sem observador, não há observador sem percepção e, portanto, a paisagem é um lugar, mas que é recortado por um olhar, que é recortado por um ponto de vista, que é recortado por uma perspectiva informada por um esquema de percepção visual (DESCOLA, 2012, 30' 37”).

Na tentativa de fugir do pecado do etnocentrismo, Descola (2012) procura a existência de modelos perceptivos que visam integrar os objetos reais que compõem o mundo e os esquemas de representação culturalmente estabelecidos pelos grupos humanos — sejam esses esquemas europeus, asiáticos ou americanos. Para isso, propõe o autor que a paisagem é decorrente de uma dupla transfiguração (*in visu* e *in situ*), ou seja, para que a paisagem venha a existir, enquanto objeto e conceito, o entorno deve passar por “uma mudança deliberada de aparência, ao termo da qual um sítio torna-se um signo de outra coisa que si mesmo, revelando aquilo que continha potencialmente”, um processo que “pode se realizar *in situ*, na medida em que se trata de um arranjo do lugar, ou *in visu*, a partir da elaboração de um esquema visual que organiza a figuração concreta e serve de filtro ao olhar” (DESCOLA, 2014, p. 680).

Conceito complexo, ambivalente, paisagem é um termo que frequenta de maneira prolixa o vocabulário de historiadores da arte, geógrafos, biólogos, arquitetos, entre tantos outros — fala-se tanto em paisagens naturais quanto em paisagens sociais, paisagens urbanas e históricas, etc. —; Augustin Berque (1994) chama isso de inflação [*inflation*] do termo, tal inflação leva-nos a falar de paisagem a propósito de tudo e de nada: uma palavra esvaziada de conteúdo conceitual e que não remete a nenhum objeto.

Ora, se um conceito é antes de tudo uma palavra, uma definição de *paisagem* pode começar por sua etimologia.

Sanderville Jr. (2005, p. 51) informa que a palavra é oriunda do francês, *paysage*, e tem sua primeira aparição em dicionário desta língua atestada no século XVI; seu uso em língua portuguesa é referido como *paizagem*, em 1656: a “palavra portuguesa *paisagem* deriva de *país*, que se refere não apenas ao espaço físico, mas a uma apropriação peculiar do espaço, à construção

de um território e de um povo, para então se tornar, talvez, a imagem desse território.” Argumenta ainda o autor que o sufixo *agem*, do latim *imago*, “re-mete à ideia de forma, semelhança, aspecto, aparência”, havendo tanto a ideia de imitação (correspondência, similitude) quanto de representação (criação, imaginação).” (SANDERVILLE JR., 2005, p. 51).

Na esteira da etimologia, mas visando sobretudo as relações humanas com seu meio físico, com o *país*, Jean-Marc Besse (2006) chama a atenção para o fato de que, no século XVI, os vocabulários da emergente pintura de paisagem e da geografia eram idênticos. Diz o geógrafo que antes de adquirir uma significação principalmente estética, ligada a um gênero específico de pintura, palavras como *landschaft*, *landschap*, *paes*, possuíam uma significação territorial e geográfica: “tomada num sentido sobretudo jurídico-político e topográfico, a paisagem é, de início, a província, a pátria, ou a região.” (BESSE, 2006, p. 20).

Nesse contexto, a paisagem, o objeto (tendo uma conotação geográfica sobretudo) não se reduz à extensão de um território que se descortina a um olhar desde um ponto de vista, ela é entendida como espaço objetivo da existência humana. Conforme Piero Camporesi (1995), trata-se de uma paisagem do trabalho, do uso; uma paisagem da saúde e do bem viver. Nesse contexto, os valores paisagísticos são menos pitorescos que práticos:

No século XVI, não se conhecia a paisagem no sentido moderno do termo, mas o “país”, algo equivalente ao que é para nós, hoje, *território*, e, para os franceses o ambiente [*environnement*], lugar ou espaço considerado do ponto de vista de suas características físicas, à luz de suas formas de povoamento humano e de recursos econômicos. De uma materialidade quase tangível, ele não pertence à esfera estética senão de um modo muito secundário (CAMPORESI, 1995, p. 11).

Fazendo um pequeno corte no raciocínio, para trazer o ensaio ao campo mais específico da História, retomo às palavras de March Bloch (2001, p. 59): “para grande desespero dos historiadores, os homens não têm o hábito, a cada vez que mudam de costumes, de mudar de vocabulário.” Em se tratando de História, o que o aparecimento da noção de paisagem permitiu que fosse visto, separado, isolado e identificado para os seres humanos ocidentais?

Não existindo percepções puras, imaculadas, as paisagens são, portanto, aquisições culturais. Nossa concepção de paisagem, assim como as noções

de útil e de belo — termos frequentemente associados ao conceito —, está sustentada por todo um repertório, um imaginário herdado, sedimentado ao longo do tempo. Isso porque, “se existe um sentimento de satisfação conferido pela paisagem, é que existe uma forma que espera uma satisfação, um preenchimento.” (CAUQUELIN, 2007, p. 119) Para Anne Cauquelin (2007, p. 120) trata-se, sobretudo, “da adequação de um modelo cultural ao conteúdo singular que é apresentado”, “satisfação da mesma ordem que a da validade de um contrato: isso está de acordo, convém”. Como se verá mais adiante, essa espécie de satisfação tem forte ligação com o imaginário eurocêntrico da cultura ocidental.

Simon Schama (2009, p. 17), em seu *Paisagem e Memória*, afirma que “a paisagem é obra da mente. Compõe-se tanto de camadas de lembranças quanto estratos de rochas.” Mais enfaticamente, considera que “a nossa tradição da paisagem é produto de uma cultura comum, trata-se, ademais, de uma tradição construída a partir de um rico depósito de mitos, lembranças e obsessões.” (SCHAMA, 2009, p. 24)

Esse valor estético da paisagem é retomado por Besse (2006, p. 61-62), ao propor que,

Se se está de acordo que a paisagem é efetivamente uma produção cultural, as significações culturais que ela contém, e que são como que projeções da cultura sobre o “país”, não podem ser reduzidas unicamente a significações estéticas: é preciso também fazer jus a outros olhares culturais lançados sobre a natureza, a outros universos de significação, a outros conceitos e a outras práticas que, tanto quanto a estética, são investidas no território (investidas no sentido mais literal do termo). Há o olhar do cientista, o do médico, o do engenheiro, o do religioso ou do peregrino etc.

Em um sentido estético e cultural, Alain Roger (1997, p. 9-10) é categórico ao afirmar que “uma paisagem nunca é redutível a sua realidade física — os geosistemas dos geógrafos, os ecossistemas dos ecólogos, etc.”; para esse filósofo, “a transformação de um país em uma paisagem supõe sempre uma metamorfose, uma metafísica, [...] a paisagem nunca é natural, mas sempre ‘sobrenatural’”.

Consequentemente, o desafio para que se possa compreender o conceito parece residir em como integrar seu prefixo (o conceito da realidade

objetal) e seu sufixo (a imagem, o imaginário); como valorar esses dois termos (país e imagem)?

Augustin Berque (1994, p. 5), nesse sentido, sintetiza o problema das interações entre a subjetividade do observador (produtor, ou articulador da *imagem*) e os objetos reais que compõem a paisagem; como afirma:

[...] a paisagem não reside somente no objeto, nem somente no sujeito, mas na interação complexa desses dois termos. Essa relação, que põe em jogo diversas escalas de tempo e espaço, não implica em uma maior valoração da instituição mental da realidade que da constituição material das coisas.

Para esse geógrafo, a paisagem não se reduz aos domínios visuais do mundo, nem à subjetividade de um observador, é mais do que um simples ponto de vista óptico; assim como se remete a objetos concretos que estão a nossa volta, também é especificada por um sujeito que observa. É possível afirmar, então, que o estudo da paisagem deve considerar a complexa interação entre o sujeito que observa (vinculado a propósitos, sensibilidades e projetos individuais e/ou coletivos) e os objetos reais que se lhe apresentam.

Essa é a abordagem antropológica de Descola (2013, p. 630), que afirma que a noção de paisagem

[...] remete a dois níveis de realidade distintos, mas difíceis de dissociar. Uma realidade “objetiva”, uma extensão de espaço oferecida à vista, que preexiste, portanto, ao olhar, e cujos componentes podem ser descritos de forma mais ou menos precisa em todas as línguas; e uma realidade “fenomênica”, uma vez que um sítio só vem a ser paisagem em virtude de um olho que o capta em seu campo de visão e pelo qual se impregna de uma significação particular.

Os Campos Gerais do Paraná foram definidos como “uma região fitogeográfica (isto é, caracterizada pela sua vegetação natural), compreendendo os campos limpos e campos cerrados naturais situados na borda do segundo planalto paranaense”, e “constituem vegetação reliquiar, isto é, remanescente de épocas mais secas do Quaternário (últimos 1,8 milhões de anos da história da Terra)” (MELO; MORO; GUIMARÃES, 2007, p. 17). Para se ter uma ideia da sua localização, segue um mapa elaborado pelo geólogo Mário Sérgio de Mello, a partir dos critérios fitogeográficos definidos por Reinhard Maack:

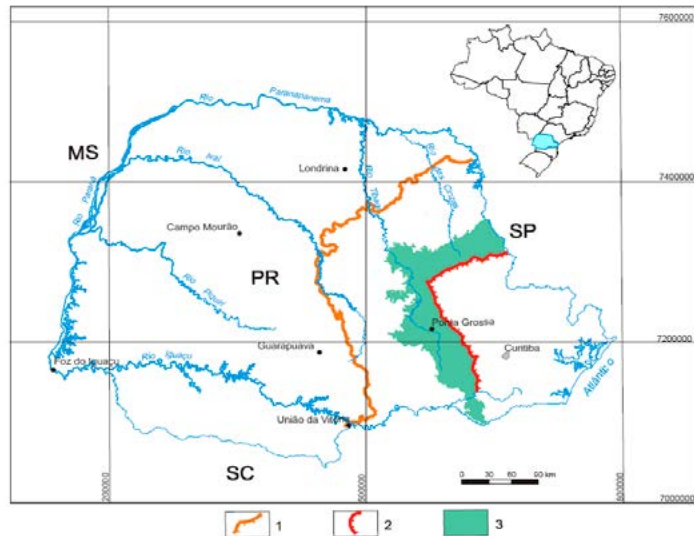


Figura 1.1: Localização dos Campos Gerais do Paraná. 1: Serra Geral; 2: Escarpa Devoniana; 3: extensão dos Campos Gerais de acordo com os critérios naturais adotados neste trabalho.

Fonte: Melo, Moro e Guimarães (2007, p. 17).

A denominação dessa área de Campos Gerais parece datar do final do século XVII, quando Artur de Sá e Menezes, então governador do Rio de Janeiro, escreveu ao rei de Portugal, informando: “[...] segue-se a utilidade dos Campos Gerais, os quais são tão férteis para o gado que dizem estes homens, virão a ser outra Buenos Aires porque para a parte sul confinam com os caminhos da nova colônia [possivelmente a Colônia de Sacramento, no atual Uruguai]” (ZULIAN, 2009, p. 108-109). No entanto, é difícil ter certeza sobre a toponímia no período, e o governador menciona, ainda, uma possível ligação com a Bahia, no outro extremo do território — o que para o período não parece absurdo. De fato, a nomenclatura generalizante, *campos*, no plural, define uma variedade de tipos, entre campos limpos e campos cerrados, intercalados com galerias de matas de araucária.

Como afirmam Mário Sérgio de Mello, Rosemeri Segecin Moro e Gilson Burigo Guimarães (2007, p. 18-19),

A região denominada Campos Gerais do Paraná não tem uma definição única e permanente, visto que esta tem sido modificada, atendendo a necessidades e conveniências de uma identificação regional dentro de um estado com marcante dinâmica territorial nas últimas décadas.

A identidade histórica e cultural da região dos Campos Gerais remonta ao século XVIII, quando, graças aos ricos pastos naturais, abundância de invernadas com boa água e relevo suave, foi rota do tropeirismo do sul do Brasil, com o deslocamento de tropas de muares e, posteriormente, gado de abate, provenientes do Rio Grande do Sul com destino aos mercados de São Paulo e Minas Gerais. Nessa época, os campos naturais da região tomaram-se muito disputados, e a coroa portuguesa começou a expedir cartas de sesmarias em favor de homens a ela fiéis e de prestígio político local. [...]

Mais recentemente, outras definições têm sido adotadas para os Campos Gerais, atendendo a objetivos e interesses diversos, resultando em delimitações também diferentes.

No decorrer do século XIX, a partir da vinda da corte portuguesa para o Brasil e a abertura dos portos às nações amigas, os Campos Gerais foram então visitados por alguns viajantes europeus e os relatos deixados por eles constituem importante conjunto documental para a historiografia paranaense. Dessa série, seleciono dois relatos de viajantes europeus: Auguste de Saint-Hilaire, *Viagem pela comarca de Curitiba*, publicado em 1851, relata a viagem que o naturalista fez em 1820; e Thomas Plantagenet Bigg-Wither, *Novo caminho no Brasil Meridional*, publicado em 1878, relata a permanência do engenheiro em terras paranaenses de 1872-1874.

Nesse ponto, é possível retomar a proposição de Sérgio Buarque de Holanda (1970, p. 12), que afirmava que “num intervalo de cerca de dois séculos [do XVII ao XIX], a terra parecera ter perdido, para portugueses e luso-brasileiros, muito de sua primeira graça e gentileza”, a familiaridade cegou os nativos para o que havia de “insólito em cada coisa, mormente nessas coisas naturalmente complexas como o são uma paisagem, uma sociedade, uma cultura.” Diz o historiador que é onde reside o interesse suscitados nos escritos e quadros dos viajantes chegados do Velho Mundo entre o ano da vinda da Corte e, pelo menos, o do advento da Independência: “de tão visto e sofrido por brasileiros, o país se tornara quase incapaz de excitá-los.” (HOLANDA, 1970, p. 12).

As palavras de Holanda (1970) encontram eco na asserção de Raymond Williams (2011, p. 201), que compreende que raramente uma terra em que se trabalha é uma paisagem, uma vez que “o próprio conceito de paisagem implica separação e observação.” Ou, mais especificamente, em Alain Corbin (2001,

p. 11), que afirma que “a paisagem é uma forma de ler e analisar o espaço, de representá-lo” e, por isso mesmo, indissociável da pessoa que a contempla. O historiador francês informa que desde o Renascimento “lemos a paisagem de uma maneira distanciada, em função de uma atitude que se pode chamar de espetatorial, pois nos submetemos ao primado da visão” (CORBIN, 2001, p. 19) Ainda conforme o autor, todas as atitudes espetatorias estão fundadas em uma distância: “quando se considera o que chamamos de paisagem, nos sentimos, ao mesmo tempo, face a um espaço e fora dele.” (CORBIN, 2001, p. 19)

Essa distinção é também apontada por Yi-Fu Tuan (2012). Compreende o geógrafo que visitantes e nativos focalizam aspectos bem diferentes do meio ambiente, uma vez que, de maneira geral, somente o visitante tem um ponto de vista, pois sua percepção se reduz a usar os olhos para compor quadros. Já o nativo, ao contrário, tem uma atitude complexa, derivada da sua imersão no meio ambiente. “O ponto vista do visitante, por ser simples, é facilmente enunciado. Por outro lado, a atitude complexa do nativo somente pode ser expressa com dificuldade e indiretamente por meio do comportamento, da tradição local, conhecimento e mito.” (TUAN, 2012, p. 96)

O ato de enunciar a paisagem, de dizê-la, de representá-la, é sem dúvida um problema histórico. Não é a sua realidade, sua concretude que é contestada (para retomar os termos de Andreotti [2013]: o objeto, a essência), mas a ideia de paisagem e sua percepção e, por fim, a sua enunciação possibilitada por uma palavra ou outro suporte. Nas palavras de Roger (1997, p. 57): “sem dúvida, a denominação é essencial; mas a sensibilidade paisagística pode se abrir por outras vias, se exprimir por outros signos, visuais ou não, que requerem, do intérprete, uma atenção escrupulosa.”

Ora, se como aponta Michel Collot (2013, p. 206), “a paisagem é sempre vista por alguém, é por isso que ela tem um horizonte, cujos contornos são definidos por esse ponto de vista”, devemos nos perguntar: que paisagem é representada por esses observadores nos relatos de viagem? Como, e por que os lugares são recortados? A partir de quais pontos de vista são operados esses recortes?

O período entre o final do século XVIII e início do XIX é marcado por uma nova etapa de expansão territorial do capitalismo. Ligados há muito à Europa pelo sistema colonial e o tráfico negreiro, tanto a América do Sul quanto o continente africano tornaram-se focos de novas iniciativas expansionistas europeias (em especial da Inglaterra e da França), determinadas pelo impulso

à exploração do interior desses territórios. Essa nova fase, nas palavras de Mary Louise Pratt (1999, p. 35), foi “marcada pela busca de matérias-primas, a tentativa de expandir o comércio costeiro para o interior, os imperativos nacionais de se apoderar de territórios ultramarinos, assim evitando que outras potências europeias os ocupem”.

Para Edward W. Said (2011, p. 112), esse período é de um novo imperialismo, o qual se pode encontrar em um sistema de ideias coerentes e mobilizadas a partir do final do século XVIII, a saber: a ascensão do nacionalismo e da nação-Estado europeia, o advento da industrialização em grande escala e a consolidação do poder da burguesia, “ao mesmo tempo em que a forma do romance e a nova narrativa histórica adquirem predomínio, e destaca-se a importância da subjetividade para o tempo histórico”.

O objeto de disputa nessa nova etapa do capitalismo é, sem dúvida, a terra. Mas a legitimidade desse processo, os problemas que são levantados a partir da ocupação civil e militar europeia de terras distantes — quem possuía a terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a explorava, quem a reconquistou e quem planeja seu futuro —; esses problemas foram pensados, discutidos e, por vezes, resolvidos na narrativa.

Os relatos de viagem no século XIX, enquanto narrativas de descoberta e exploração, inventários das diferenças e das potencialidades, “engajaram o público leitor metropolitano nos (ou para os) empreendimentos expansionistas cujos benefícios materiais se destinavam, basicamente, a muito poucos” (PRATT, 1999, p. 28). Com efeito, essas narrativas produziram o *resto do mundo* para leitores europeus ao longo da trajetória expansionista da Europa.

Thomas P. Bigg-Wither (2008), em sua conferência sobre o vale do rio Tibagi, demonstrou, sem muito constrangimento, como via os brasileiros do interior. Para ele:

[...] vivendo no meio da riqueza, eles são felizes de passar a vida numa situação apenas um pouco menos animalésca que a dos índios selvagens.

Esse quadro é apenas uma reprodução do que se pode ver nos povoados espalhados no interior do Brasil. Não se pode refutar o pensamento, que ocorre na cabeça do viajante, que tudo isso vê, de que a população não merece esse país (BIGG-WITHER, 2008, p. 186).

Assim, para o engenheiro, a vasta extensão de terras desse vale, na província do Paraná, “cobertas de mata virgem e habitadas apenas por algumas tribos nômades de índios selvagens”, permanecerá no descaso “até que a própria região passe para as mãos de um povo mais empreendedor” (BIGG-WITHER, 2008, p. 190) — nesse caso, o povo mais empreendedor seriam os ingleses. Quanto à produtividade e lucratividade da mineração, objeto da conferência, “as estatísticas colhidas no lugar, verificadas, onde possível, por fontes independentes, e um exame mais cuidadoso das minas convenceram o próprio autor de que, embora no presente fossem abandonadas, ainda serão capazes de ser trabalhadas com maior lucro” (BIGG-WITHER, 2008, p. 185).

A partir de todas essas considerações, o autor chega a uma conclusão marcada pelo evolucionismo:

Em todos os lugares abundam a água e a lenha; o clima é incomparavelmente salutar.

O que, então, falta para que essas grandes vantagens naturais possam ser aproveitadas? A resposta é clara: o que falta é uma estirpe de gente mais empreendedora, enérgica e, acima de tudo, honesta, para substituir o nativo híbrido. Tudo se transformará com tal substituição. [...]

Dessa maneira, novo sangue será injetado onde precisa mais e onde colherá o maior benefício. Pode-se confiar que as leis da seleção natural façam o resto (BIGG-WITHER, 2008, p. 196-198).

Disponibilidade. Conforme explica Pratt (1999), essa é a quintessência do projeto euro-colonialista.

Não foi de forma ingênua que Saint-Hilare (1995, p. 32-33) definiu os Campos Gerais como “paraíso terrestre do Brasil”, pois como ele próprio afirma:

Entre todas as partes desse império que percorri até agora, não há nenhuma outra onde uma colônia de agricultores europeus tenha possibilidade de se estabelecer com mais sucesso do que ali. Eles encontrarão um clima temperado, um ar puro, as frutas do seu país e um solo no qual poderão desenvolver qualquer tipo de cultura a que estejam acostumados, sem grande dispêndio de energia. Assim como os habitantes do lugar, eles poderão criar gado; recolherão o seu estrume para fertilizar as terras, e com o leite, tão cremoso quanto o das regiões montanhosas da França, poderão fazer manteiga, queijo, que encontrarão fácil mercado nas partes mais setentrionais do Brasil. Como teria sido vantajoso

para essa região, por exemplo, se, em vez de ter sido mandada para Cantagalo, a colônia suíça se tivesse estabelecido na parte dos Campos Gerais vizinha das terras habitadas por índios selvagens. Pelo seu número, eles teriam intimidado os indígenas e posto a região a salvo de suas devastações; teriam ensinado aos antigos habitantes do lugar os métodos europeus de agricultura, que certamente são aplicáveis a essa região e, segundo tudo parece indicar, dificilmente se ajustarão às terras vizinhas do Rio de Janeiro. Felizes em sua nova pátria, cujo aspecto lhes teria lembrado, em certos pontos, a sua terra natal, eles teriam descrito o Brasil para os seus compatriotas com as mais belas cores, e essa parte do império teria adquirido uma população ativa e vigorosa.

Menos direto e mais imaginativo que Bigg-Wither (2008), Saint-Hilaire (1995) também não reconhece qualquer valor aos povos autóctones. As terras “disponíveis” para o estabelecimento de colônias de imigrantes eram ocupadas já há muito por várias tribos e etnias indígenas e, também, e não sem conflito, por populações mestiças e caboclas.

Em outro trecho, Bigg-Wither (2008) — que era apaixonado *ad nauseam* por caçadas — ao ver nos Campos Gerais “enxames” de codornas e narcejas, e perceber que em um *capão* próximo à Ponta Grossa o lugar era frequentado por grande quantidade de animais de médio porte, escreve o seguinte:

Quero recomendá-lo àqueles cujo gênio os induz a abandonar a trilha batida do caçador ou do turista e procura lugar diferente em que possa expandir a mente e os músculos. É lugar indicado para agradável repouso de dez dias, quer como pouso para quem se dirige às grandes zonas de caçada — nas matas dos Ivaí — quer como completo substitutivo da região em que se caça galo silvestre na Escócia. Vigas enormes para construir confortável e cômoda chácara, água abundante e pasto para os animais necessários, assim como a vantagem de passar por ali o caminho principal que leva às duas principais cidades da província. Não se paga aluguel ou imposto e nem há contas exorbitantes de hotel a saldar. Caça e liberdade *ad libitum*. Ar mais puro e revigorante não pode ser encontrado em nenhuma outra parte do Velho e do Novo Mundo (BIGG-WITHER, 1974, p. 106).

Causa um misto de estranheza e admiração que a constatação de Cauquelin (2007), de que a satisfação da paisagem é da mesma ordem que a da validade de um contrato, ou seja, de que está de acordo, que convém,

não se trata apenas de um prazer estético ou de apreciação: antes de tudo é a conveniência de um projeto de dominação imperialista.

Se, nesse contexto, o poder de narrar é tão importante para produzir aos europeus o “resto do mundo”, como, então, os relatos de viagem operam essa ação?

A máxima recolhida por Walter Benjamin (1983, p. 258), de “quando alguém faz uma viagem, então tem alguma coisa para contar, diz a voz do povo”, nos informa sobre o crédito que um relato de viagem recebe apenas por narrar uma viagem. Mas, além disso, “o contar é sempre acompanhado de saberes, valores e efeitos”; de fato, “toda narrativa está contida em um ato de comunicação, um discurso ou uma enunciação, que comportam — direta ou indiretamente, explícita ou implicitamente — alvos, intenções, efeitos almejados” (REUTER, 2002, p. 128-131). Ora, como bem apontou Said, “o poder de narrar, ou impedir que se formem outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos”.

É possível, portanto, avançar em uma perspectiva narratológica, uma análise da narrativa que, conforme Reuter (2002), tem duas grandes características: 1) consiste em interessar-se pelas narrativas como objetos linguísticos, fechados em si, independentemente de sua produção e recepção; e 2) as narrativas apresentam formas de base e princípios de composição comuns. Ainda assim, a análise narratológica “só é interessante quando se articula, nesse ou naquele momento, com outras teorias que permitam avançar na interpretação, prendendo-se pois, a enunciação” (REUTER, 2002, p. 16). Seu maior mérito é, sem dúvida, limitar os desvios “selvagens” de interpretações prematuras, forçando a levar-se em conta, de maneira precisa, a organização do texto e a produção de efeitos, principalmente o efeito de real.

Podemos, então, retomar a proposição de Descola (2013, p. 51), de que “não há paisagem sem observador”; e de fato não existe, mas é parte essencial de toda narrativa que busca o realismo (uma cópia estrita do referente) apagar as marcas do enunciador para aproximar leitor do que é descrito. Essa é a marca da literatura científica: dar a ver um objeto (ou um conjunto de objetos), uma realidade sem os sinais da subjetividade de um possível observador: é aquilo que está dado. Ou, como denomina Barthes (2005, p. 38), uma linguagem considerada “espontânea”, “instrumental”; que deve ser apenas ferramenta de um conteúdo mental ou dramático, que não possui

consistência em si mesma: “as escritas científicas não se oferecem como escrituras, mas somente como transparências a serviço de um relatório, de uma relação, de uma recensão do pensamento”. Parte da operação retórica primordial para a concepção de paisagem, pertencendo àquilo que Cauquelin (2007, p. 124) denominada “grande arte da ilusão sedutora”: “a presença de um autor por trás da obra ou da paisagem é apagada: pensamos ter acesso direto a uma realidade total. A perfeição é atingida quando se crê que não há mediação alguma entre a natureza — exterioridade total — e a forma segundo a qual ela é percebida”.

Esse tipo de descrição só é possível porque o viajante está (de passagem) na paisagem, mas não faz parte dela — não é o camponês, o paisano. Essa “abstração do homem”, essa postura de observador, como descreve Raymond Williams (2011, p. 101), possibilitou o aparecimento de “ideias mais seculares e mais racionais sobre a natureza”, trata-se de “uma mente separada observando uma matéria separada” (WILLIAMS, 2011, p. 102-103). O aprimoramento da agricultura, a Revolução Industrial etc. foram desencadeadas a partir dessa ênfase; muitos “desses efeitos práticos” dependeram de um olhar sobre a natureza enquanto um conjunto de objetos, passíveis de serem manipulados e operados pela mente humana. Esse olhar sobre o mundo natural, sobre o espaço; essa distância que permite ao viajante ver a paisagem era condicionada por diversos fatores, como anteriormente descrito.

O rizoma paisagem (em que se ligam termos tais como observador, perspectiva, olhar e ponto de vista) nos ajuda a compreender que um conjunto de ideias informa e molda a nossa visão da realidade e, consequentemente, determina a avaliação do meio. Esse conceito e essa percepção não são transcendentais, são ideias construídas em função de necessidades ou interesses e, portanto, são históricas, datadas e especializadas.

O olhar dos viajantes, suas lentes culturais, era informado por termos diversos, desde as teorias neo-hipocráticas da terapêutica à oposição emergente entre campo e cidade, passando pela geologia e o racismo.

Outro elemento importante para que se possa compreender a noção de paisagem e sua escrita em um relato de viagem é o afastamento que o viajante mantém, a distância entre as culturas: o próprio conceito implica em separação e observação; para que um determinado meio venha a ser uma paisagem, para que possa ser enunciado enquanto paisagem, é necessária uma clivagem.

Por fim, é importante destacar que os valores paisagísticos são tão estéticos quanto práticos. Se por um lado, os relatos de viagem, enquanto narrativas de descoberta e exploração, inventário das diferenças e potencialidades, que buscavam engajar o público leitor em certos empreendimentos, escreveram parte do mundo e deram a ver a diversidade das paisagens do planeta, por outro lado, muitas das imagens que esses viajantes construíram deixaram marcas nas práticas sociais.

Referências

ANDREOTTI, Giuliana. **Paisagens culturais**. Tradução de Ana Paula Bellenzier [et al]. Curitiba: UFPR, 2013.

BARTHES, Roland. **A preparação do romance II**: a obra como vontade: notas de curso no Collège de France 1979-1980. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: BENJAMIN, Walter, et all. **Textos Escolhidos**: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Thedor W. Adorno e Jürgen Habermas. Tradução de Erwin Theodor Rosental. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

BERQUE, Augustin. Paysage, milieu, histoire. In : _____ (Dir.) **Cinq propositions pour une théorie du paysage**. Seyssel: Editions Champ Vallon, 1994.

BESSE, Jean-Marc. **Ver a terra**: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. Tradução de Vladimir Bartalini. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BIGG-WITHER, Thomas P. **Novo caminho no Brasil meridional**: a província do Paraná, três anos de vida em suas florestas e campos — 1872/1875. Tradução de Temístocles Linhares. Rio de Janeiro: José Olympio; Curitiba: UFPR, 1974.

BIGG-WITHER, Thomas P. O vale do Tibagi, Brasil. Tradução de Thomas Bonnici. In: ARRUDA, Gilmar (org.). **A natureza dos rios**: história, memória e territórios. Curitiba: UFPR, 2008.

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

CAMPORESI, Piero. **Les belles contrées**: naissance du paysage italien. Traduzido do italiano para o francês por Brigitte Pérol. Paris: Éditions Gallimard, 1995.

CARDOSO, Sérgio. O olhar do viajante (do etnólogo). In: NOVAES, Adauto (org.). **O olhar**. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

CAUQUELIN, Anne. **A invenção da paisagem**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo Martins, 2007.

COLLOT, Michel. Do horizonte da paisagem ao horizonte dos poetas. Tradução de Eva Nunes Chatel. In: ALVES, Ida Ferreira; FEITOSA, Márcia Maria Miguel (org.). **Literatura e paisagem**: perspectivas e diálogos. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2013.

CORBIN, Alain. **L'homme dans le paysage**. Entretien avec Jean Lebrun. Paris : Textuel, 2001.

DESCOLA, Philippe. Anthropologie de la nature. Cours : les formes du paysage. I (suite), *Annuaire du Collège de France 2012-2013, Résumé des cours et travaux 113e année*, Paris, 2014.

DESCOLA, Philippe. Anthropologie de la nature. Cours : les formes du paysage. I., **Annuaire du Collège de France 2011-2012**, Résumé des cours et travaux 112^e année, Paris, 2013.

DESCOLA, Philippe. Les formes du paysage : cours au Collège de France, 2010-2011, 29 février 2012. Disponível em: <http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2012-02-29-14h00.htm>. Acesso 18 ago. 2021.

HOLANDA, Sergio Buarque de. A herança colonial — sua desagregação. In: _____. (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira** (Tomo II, Volume I). São Paulo: DIFEL, 1970.

MELO, Mário Sérgio; MORO, Rosemeri Segecin; GUIMARÃES, Gilson Burigo. Os Campos Gerais do Paraná. In: _____. (ed.). **Patrimônio natural dos Campos Gerais do Paraná**. Ponta Grossa: Uepg, 2007.

NAME, Leo. O conceito de paisagem na Geografia e sua relação com o conceito de cultura. **GeoTextos**, vol. 6, n. 2, 2010.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Tradução Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

REUTER, Yves. **A análise da narrativa**: o texto, a ficção e a narração. Tradução de Mário Pontes. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ROGER, Alain. **Court traité du paysage**. Paris: Gallimard, 1997.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pela comarca de Curitiba**. Tradução de Cassiana Lacerda Carolo. Curitiba: Fundação Cultural, 1995. (Farol do Saber).

SANDEVILLE JR., Euler. Paisagem. **Paisagem Ambiente**: ensaios, São Paulo, no. 20, 2005.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e Memória**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012.

WILLIAMS, Raymond. Ideias sobre a natureza. In:_____. **Cultura e materialismo**. Tradução de André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade**: na história e na literatura. Tradução de Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. “A semente de uma grande cidade”: uma leitura dos discursos construídos sobre a fundação da cidade de Ponta Grossa, **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, vol. 14, no. 2, 2009.

Pelas nuances do espaço-tempo: estudo comparativo de paisagens rurais como instrumento para interpretação ambiental na História

João Francisco M. M. Nogueira

O historiador inglês Simon Schama (1996), em sua obra *Paisagem e Memória*, estimula a reflexão acerca das múltiplas influências sociais e históricas que conferem sentido à paisagem. Ao buscar uma leitura do espaço organizado e manejado, esse autor propõe uma análise profunda dos anseios e perspectivas que pairam sobre as atitudes humanas em relação à externalidade e ao meio. Para isso, segundo Schama (1996), os historiadores devem atentar-se às metáforas paisagísticas, que ao longo do tempo, através de ações conduzidas pelas mentalidades, acumularam vestígios e indicadores materiais e simbólicos do longo processo de constituição das paisagens.

Na mesma direção, o geógrafo francês Augustin Berque, em seu *Médiance: des milieux en paysages*, se propõe a interpretar o espaço geográfico à percepção das metáforas existentes na organização e significação das paisagens (BERQUE, 1990). Para ele, o trabalho do geógrafo deve se pautar em compreender de que forma as mentalidades e as necessidades humanas interagem

e dialogam com os meios em que ocorrem, buscando atuar no processo de identificação e avivamento do significado dos traços afetivos entrelaçados entre práticas e trajetórias das relações humanas com o meio ambiente. As dinâmicas espaço-temporais de constituição da paisagem, que envolvem fluxos ecológicos e afetivos, aproximam e possibilitam o “olhar a paisagem de forma factual e sensível, física e fenomenal” (BERQUE, 1990, p. 12).

Este capítulo se propõe, ao partir do recorte metodológico e interpretativo aplicado à pesquisa comparativa da organização do espaço em propriedades rurais cujo manejo de erva-mate sombreada, associada à preservação de remanescentes da Floresta Ombrófila Mista no vale do rio Iguaçu, no sul do estado do Paraná (NOGUEIRA, 2021), a viabilizar a leitura do espaço geográfico como fonte histórica e passível de interpretação historiográfica com metodologia eficaz e controlada, que utiliza referências teóricas dos campos da História, Geografia e Antropologia. Este texto, portanto, busca trazer à discussão possibilidades através das quais a materialidade da paisagem pode atestar fatores que entrelaçam temporalidade e espacialidade. As morfologias organizacionais de paisagens acumulam formas visíveis e fenomenológicas que reportam ao passado, tendo na paisagem – e suas múltiplas relações – o que Claval (2014, p. 320) classifica como “documento arqueológico, testemunha de lógicas funcionais temporais”. Assim apresentamos, no que segue, a leitura da organização de paisagens rurais em suas camadas de funcionalidade, resiliência, afetividade e memória como fenômenos que conferem sentido ao espaço a partir de sua conformação histórica.

No âmbito da História Ambiental, Donald Worster (2008) estruturou sua operacionalização metodológica em três níveis, três grupos de problemas: o primeiro refere-se à compreensão do próprio ambiente, como esteve organizado e funcionando em tempos anteriores às interações humanas; o segundo nível remete ao domínio socioeconômico, na medida em que dialoga com e depende do meio ambiente; o terceiro nível ocorre no domínio humano, a partir do mental e intelectual. É o campo das percepções, das leis e outras estruturas de significado oriundos do diálogo entre o indivíduo ou grupo com a natureza (WORSTER, 2008). Semelhante ao pensamento do renomado historiador, o geógrafo Augustin Berque (2013, p. 7) organizou a ação da análise dos processos de conferência de sentido à paisagem em três níveis de verificação: “aquele natural (geológico, evolutivo, cíclico); o da sociedade (a história das relações humanas); o da pessoa – da experiência do indivíduo

– contemplando a paisagem, tanto em realidade quanto em representação, eu e você”. Destarte, as perspectivas que atravessam mutuamente os campos de estudo do tempo e espaço confluem na interpretação das conferências de sentidos a partir da dialética entre humanos e meio, acumulados, nesta proposta, em marcas e camadas sobrepostas que constituem a paisagem.

Assim, o capítulo que segue busca, a partir do exemplo pesquisado da configuração de paisagens rurais ligadas ao manejo da erva-mate dentro de remanescentes da Floresta Ombrófila Mista, propor caminhos para a interpretação histórica da paisagem como possibilidade para a identificação de elementos e fenômenos de conferência de sentido e identidade ambiental em comunidades rurais e tradicionais. A perspectiva desenvolvida aqui parte da metodologia proposta pelos dois autores citados acima, propondo a interpretação da paisagem como um recorte espacial inserido em um ecossistema, permeado por transformações e apropriações inferidas ao meio decorrente dos processos envolvidos nas dinâmicas socioeconômicas, como os dois primeiros níveis de análise. A perspectiva humana da relação com o meio, da experiência, do significado e as representações do indivíduo a partir da historicidade das relações estabelecidas com o ambiente e da vivência espacial representam, por sua vez, o terceiro nível de interpretação da paisagem.

Os elementos de diálogo entre a organização e a materialidade de uma determinada paisagem com o seu processo de conformação histórico apresentam unidades potenciais para reconhecimento de identidades, origem de atitudes e formas de significar e representar uma forma de expressão cultural ou um tipo de manejo espacial tradicionalmente mantido nas localidades. Reconhecer, identificar e estabelecer critérios que assemelham um conjunto de paisagens com traços comuns está associado às possibilidades de defesa de práticas ecológicas e culturais ameaçadas por sobreposições contemporâneas, ligadas à dinâmica de temporalidade e produtividade industrial. Essas paisagens, além de testemunhos históricos de estilos de vida de interdependência com o meio natural, representam possibilidades de defesa de remanescentes ecológicos, pois “um ponto de vista comum afirma que nos preocupamos com a paisagem justamente por ela estar ameaçada, e isso vale também para o meio ambiente” (BERQUE, 2013, p. 4).

O pensamento da paisagem como metodologia histórica

Berque (2013) defende que se faz necessário, ao pensamento e teoria do ordenamento do espaço, ater-se à dicotomia entre olhares e atitudes. O autor, entanto, infere que a paisagem deve ser interpretada a partir de duas perspectivas paralelas e mutuamente agentes no espaço: a primeira está intimamente ligada à construção da paisagem, sua composição por gerações passadas, sem haver, de fato, um pensamento sobre a paisagem, mas o pensamento em construí-la através da relação de necessidade vital e a aplicação do trabalho. Essa categoria é chamada por Berque (2013) de pensamento paisageiro. A segunda perspectiva, estabelecida pelo autor como pensamento da paisagem, consiste em ação cognitiva em direção e observância à paisagem (BERQUE, 2013). Portanto, para a análise da paisagem como fonte interpretativa de processos históricos, faz-se necessário estabelecer os critérios comuns de trajetividade histórica, à luz do pensamento da paisagem, para que se possa, a partir da análise desejada, compreender o pensamento paisageiro como ação e resultado da constante interação com o meio e conformação da paisagem.

Dessa forma, o que propomos aqui é a leitura de que a paisagem possui elementos distribuídos em sua configuração que desvelam e permitem a interpretação dela como fonte, ao traduzir, em sua disposição e organização, assim como nas vivências no lugar, relações humanas com o meio. Para tanto, a metodologia implicada no processo de estabelecimento de seleção das paisagens para estudo requer do historiador a sensibilidade para a escolha da paisagem a ser analisada e, porventura, comparada com outras. Faz-se necessário o conhecimento prévio do contexto histórico que permeia a constituição desse espaço, e em estudos comparativos, há a necessidade de encontrar pontos em comum entre paisagens pesquisadas, tais como ecossistemas, condições de disponibilidade de serviços ecossistêmicos ou práticas culturais e agrícolas comuns. Assim, em sintonia com o que propõe Schama (1996), as paisagens pesquisadas acumulam *camadas de lembranças* atreladas à sua trajetividade histórica.

Portanto, faz-se necessário o estabelecimento de critérios para que o pesquisador possa conduzir a interpretação das paisagens de maneira

objetiva e atenta aos traços e peculiaridades do recorte espacial pretendido. Com essa finalidade estabelecemos, aqui, um roteiro cujos métodos para a delimitação dos recortes característicos espaço-temporais dentre paisagens se baseiam em contexto socioeconômico contemporâneo, acúmulo intergeracional e histórico de manejo na paisagem, contexto histórico socioecológico das práticas de manejo aplicadas à paisagem, interrelação da paisagem com o ambiente e região em que se insere, e conformação cultural da ocupação humana no espaço. A aplicação dos critérios está exemplificada na próxima seção deste texto, em que apresentamos como eles auxiliaram em pesquisa acerca da historicidade de paisagens rurais com manejo de erva-mate na Floresta Ombrófila Mista.

O estudo da paisagem como fonte historiográfica deve seguir, a partir dos critérios estruturados conforme o que se propôs acima, avançar em direção aos complexos paisagísticos pretendidos pela pesquisa. Assim, define-se, após a aplicação dos critérios, a amostragem de localidades visitadas para que, *in loco*, seja possível averiguar características comportamentais, atitudes e concepções que contribuem para modelar o espaço e estruturar a paisagem, tanto em seu aspecto vivido quanto em seu aspecto morfológico (CLAVAL, 2013). A metodologia para tal consiste em três etapas estruturantes:

- **1ª etapa:** aplicação de entrevistas semiestruturadas com os manejadores ativos da paisagem e suas famílias (agricultores familiares, quilombolas, indígenas, populações tradicionais). Esse tipo de entrevista, segundo Manzini (2003), focaliza em um assunto sobre o qual se confecciona um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. Isso proporciona a emergência de informações de forma mais livre, com respostas não condicionadas à padronização de alternativas. As entrevistas devem ser gravadas e processadas. As metodologias da História Oral proporcionam, a partir da oralidade e constituição narrativa, reposicionar os sujeitos periféricos da historiografia escrita como atores ativos e centrais de sua própria história, embasando as narrativas como agentes integrais ao processo constitutivo da paisagem. A partir da História Oral, a interpretação das estruturas de sentimentos como categoria pertencente à produção histórica (LAVERDI; MASTRÁNGELO, 2013) junta-se à possibilidade de interpretação fenomenológica, tanto da organização material quanto da estruturação de emoções relacionadas aos complexos paisagísticos;

- **2ª etapa:** caminhada pela paisagem e visita às estruturas relacionadas às práticas do manejo histórico da paisagem (estruturas ligadas às práticas tradicionais) com finalidade de levantamento documental e analítico sobre a paisagem rural. Conforme propõe Claval (2014), a leitura das paisagens estabeleceu-se a partir de três critérios fundamentais: o parâmetro funcional, que desvela a forma arquitetônica e organizacional da cultura na paisagem; a atenção às formas visíveis, que reportam ao passado, acrescidas de suas dimensões simbólicas e de conferência de sentido ao ambiente. Nessa etapa, sugerimos a aplicação do recurso fotográfico que, entrelaçado às narrativas dos manejadores e à historicidade de suas técnicas e ordenamento do espaço praticado pela sociedade rural (FOURNIER, 2010), deve compor o material utilizado como fonte para investigação e interpretação da amostragem a ser pesquisada;
- **3ª etapa:** após cada atividade de campo, o desenvolvimento de relatórios e croquis são elementos cruciais para a fixação da materialidade e dinâmicas da paisagem na mentalidade investigativa. Os relatórios devem ser compostos pelas descrições e percepções acerca da historicidade ecológica das paisagens em entrelaçamento com os pontos de concentração de experiência, memória e significado por parte dos manejadores. Os croquis, por sua vez, são condutores da percepção da paisagem e compreensão dos processos de estabelecimento e interação com o meio, como para as análises dentro da proposta da pesquisa.

Antes, ainda, de avançarmos no texto, com a exemplificação da aplicabilidade prática da metodologia proposta, é relevante lembrar que a paisagem, composta por camadas de historicidade, memória, objetos, símbolos, práticas organizacionais e relações ecológicas próprias corresponde à unidade do espaço geográfico, que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Composta por diferentes formas e arranjos espaço-temporais despojados até o horizonte, a paisagem consiste em objeto de estudos com escala local ou regional, relacionada a processos de grande abrangência, mas com ocorrência pontual (LACOSTE, 2003). Dessa forma, a aplicabilidade interpretativa pode ser perspectivada pelas permeabilidades mútuas entre narrativa, vivência, significação, materialidade e historicidade coexistentes na paisagem. Isso em qualquer ecossistema, em qualquer região, a partir de qualquer prática que dialogue com o manejo, transformação e interdependência com o espaço geográfico e o meio, no processo de conformação das paisagens rurais.

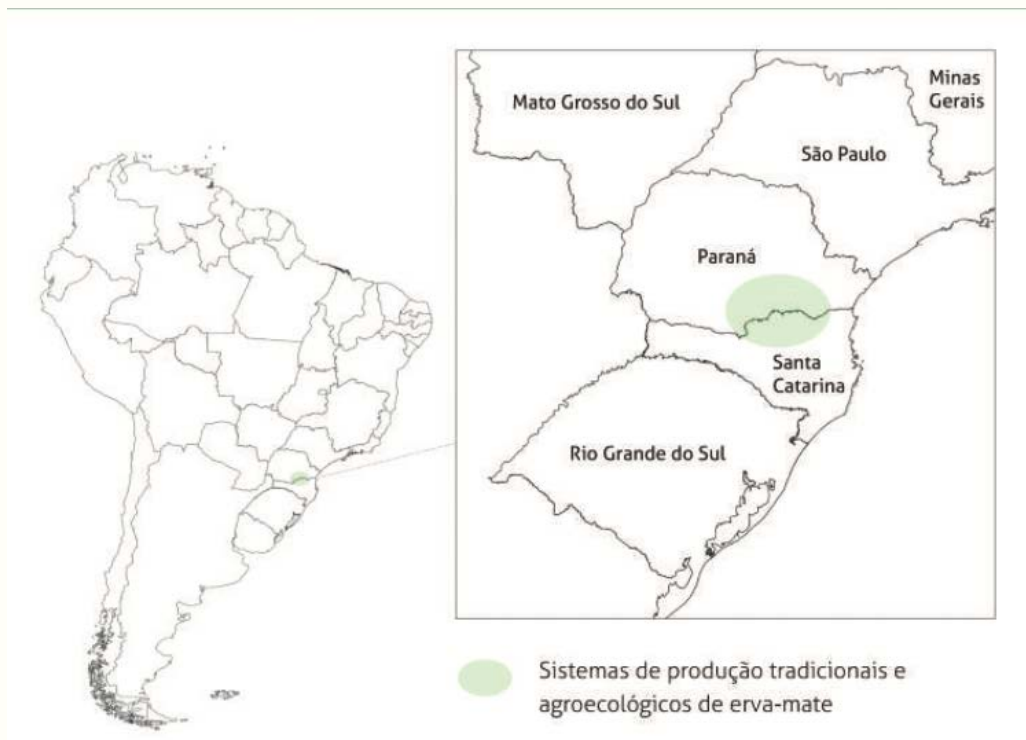
Estudo de caso perante os sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate no vale do rio Iguaçu

A constituição das paisagens dos sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate ocorre não somente no espaço e sua relação com a organização e disposição de objetos, tampouco acontece única e exclusivamente pela historicidade e sua relação com a memória. A constituição dessas paisagens e a maneira a partir da qual podemos interpretá-las oriunda de diversas matrizes. Portanto, para que este capítulo possa contemplar a aplicabilidade metodológica interpretativa da paisagem como fonte histórica, condicionamos, primeiramente, a construção da análise conforme as propostas de Worster (2008) e Berque (2013), partindo da grandeza ecossistêmica em que se inserem essas paisagens, caminhando em direção à historicidade compositiva delas pelas dinâmicas socioeconômicas para, por fim, chegar à escala da vivência e experiência humana nas paisagens em questão. A aproximação ao interesse desta pesquisa decorre, nesse momento, da necessidade de compreender o que de fato são os sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate e com quais elementos esses sistemas dialogam, para avançar na questão.

Os sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate consistem em um conjunto de práticas agrícolas associadas à preservação da biodiversidade e de remanescentes de Floresta Ombrófila Mista, ocorrendo em pequenas propriedades rurais, territórios indígenas e de comunidades tradicionais (tais como faxinalenses e quilombolas). Sua principal característica está ligada à maneira de manejar a erva-mate dentro de seu habitat natural, o sub-bosque florestal. Prática oriunda de conhecimentos indígenas e permeada por influências inferidas ao longo do processo colonial na região da Floresta com Araucárias (NOGUEIRA, 2021), a principal característica mantida nesses sistemas agrícolas é a prática de manejo do sub-bosque florestal e coleta de erva-mate, associadas à produção de alimentos orgânicos e relações agroecológicas com o ambiente e o meio rural. Em detrimento dessas e outras características que englobam esses sistemas agrícolas, os sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate representam, contemporaneamente, focos de conhecimento e práticas ambientais interessantes ao incremento de ações para a conservação dos últimos remanescentes da Floresta Ombrófila Mista – daqui em diante FOM – nos Estados do Paraná e Santa Catarina (LOPES, 2011; MATTOS, 2011; MARQUES, 2014; LUIZ, 2017).

Historicamente situados na área de ocorrência da FOM, mas com acentuada distribuição ao longo do vale do rio Iguaçu (LACERDA, 2016; NOGUEIRA, 2021), os sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate estão associados à preservação de boa parte dos 3% restantes de cobertura vegetal original no ambiente da FOM (CASTELLA; BRITZ, 2004; LACERDA; HANISCH; NIMMO, 2020). As práticas de manejo mantidas dentro desses agroecossistemas são passadas intergeracionalmente a partir da oralidade, mas também da prática empírica, desde a infância das pessoas envolvidas nessa cultura. Os sistemas caracterizam-se, portanto, por zelarem pela biodiversidade e práticas culturais oriundas da própria relação histórica e socioecológica da interação humana com a FOM, mantendo práticas agrícolas sustentáveis e relações agroecológicas dentro do ambiente e em relações sociais (CAPORAL; COSTABEBER, 2004). Na figura 1, o mapa representa a área em que ocorrem os sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate em associação ao ecossistema da FOM, entre os Estados do Paraná e Santa Catarina.

Figura 1 - Área de ocorrência dos sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate



Fonte: Cederva (2017, s.p.).

O ambiente ecossistêmico em que se inserem os sistemas agrícolas em questão é rico e plural em formas de vida, e inúmeras espécies arbóreas ocorrem nessa tipologia florestal: a imbuia (*Ocotea porosa*), a bracatinga (*Mimosa scabrella*), o pinheiro-bravo (*Podocarpus lambertii*), o cedro (*Cedrella fissilis*), o ipê amarelo (*Tabebuia alba*), o jerivá (*Syagrus romanzoffiana*), a pitangueira (*Eugenia uniflora*), a canela-guaicá (*Ocotea puberula*), o pessegueiro-bravo (*Prunus sellowii*) e a erva-mate (*Ilex paraguariensis*), em um sistema de associações que foi classificado por Hertel (1962) como *Araucaria-Podocarpus-Ilex-Ocotea*. Além dessas, ao menos outras 400 espécies de árvores e arvoretas são catalogadas na Floresta com Araucária somente no Paraná (KOCH; CORRÊA, 2010).

Tendo em vista, portanto, o recorte da área de ocorrência da tipologia de paisagem pesquisada e o contexto ecossistêmico em que se insere, propomos a continuidade da metodologia de interpretação e partimos para o embasamento acerca dos processos históricos que permearam e permeiam, contemporaneamente, a constituição das paisagens em que ocorrem os sistemas tradicionais de erva-mate. Logo, para tal, estabelecemos como recorte de amostragem da pesquisa a própria historicidade dos sistemas em análise. Com essa finalidade, foram escolhidas paisagens rurais com pontos comuns em suas trajetividades históricas e contexto socioeconômico de conformação.

No caso, foram escolhidas seis propriedades rurais com cerca de um século de existência e com, ao menos, acúmulo de atividade humana há três gerações; propriedades com o histórico de constituição paisagística relacionada ao manejo da erva-mate sombreada e, também, ao processamento da erva-mate; propriedades cujas trajetórias históricas relacionam-se à transição socioeconômica e ecológica regional proporcionada pelas imposições da especulação industrial da erva-mate; propriedades localizadas no eixo de expansão do processo de colonização da Floresta Ombrófila Mista, dentro da bacia hidrográfica do Alto Iguaçu; propriedades ligadas historicamente aos processos colonizatórios regionais. As propriedades visitadas estão distribuídas na FOM conforme mostra a figura 2.

Figura 2 - Distribuição das propriedades de amostragem da pesquisa



Fonte: Nogueira (2021).

A perspectiva de análise que propõe a dinâmica de ocupação, adaptação e transformação antrópica inferida ao meio também é objeto de estudos do historiador Simon Schama. Esse autor sugere que a interpretação da paisagem, carregada de sentidos e sobreposições históricas, deve se pautar inicialmente pelas lógicas da culturalização do ambiente, geralmente associadas à sobrevivência das comunidades ao se instalarem em determinada porção do espaço geográfico, evidenciando processos de histórica ligação da paisagem ao meio em que se insere. Em certos pontos das paisagens rurais, esses vínculos com o passado se acentuam, manifestando-se através da memória e da lembrança afetiva concentradas com maior ou menor intensidade em certos ícones espaciais, como em casas antigas, estruturas funcionais, e em árvores mais volumosas que outras. Esses ícones dispostos nas paisagens das propriedades, relacionados à intergeracionalidade e ao acúmulo histórico de ação e relação com o ambiente, remetem ao que Nora (1993, p. 21-22) classificou como lugares de memória:

Os lugares de memória se exprimem em três sentidos: material, simbólico e funcional. Mesmo um lugar puramente material, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica e garante, ao mesmo tempo, a cristalização da lembrança e sua

transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por m acontecimento ou uma experiência vividos por um pequeno número de maioria que deles não participou.

Assim, podemos interpretar as formas de laços que se estabelecem entre as populações rurais e a organização espacial resultante do processo de interação socioecológica entre as populações instaladas na FOM com seus serviços ecossistêmicos. Essa relação, que se vincula diretamente aos sentimentos que transpassam a materialidade da paisagem, é carregada de significados, tanto funcionais quanto sentimentais. Através da metodologia de inserção em campo, foi possível detectar formas de relação com o tempo e o espaço bastante peculiares dentro das paisagens e do ambiente florestal. Nesse sentido, podemos avançar na terceira ordem de grandeza na escala de análise espaço-temporal.

Dentro das propriedades, ou seja, dentro da área delimitada pelo recorte paisagístico de disposição de objetos e sentidos vinculados à matriz física e experiencial da paisagem rural dos sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate, existem lugares de memória que são permeados por lembranças da infância, de parentes falecidos, do frio intenso do inverno, do calor aconchegante do fogo, dos cânticos bradados durante o trabalho, dos ensinamentos que as atividades agrícolas proporcionaram para as pessoas envolvidas no manejo de paisagens rurais, em que a erva-mate exerce papel central e histórico. Tudo isso se configura em uma experimentação fenomenológica que transcende o tempo e o espaço, ao menos em seus formatos lineares.

O espaço também tem significado temporal ao nível das experiências cotidianas, em diferentes etapas da vida (TUAN, 2013). A relação de pertencimento, afetividade e conhecimento do lugar são profundos, pois para o trabalhador rural, as relações com o ambiente testemunham intimidade física, da dependência material e do fato de que a terra é um repositório de lembranças e fonte de esperança. O contato físico é um importante agente de conferência de sentido à paisagem (TUAN, 2012). A experiência histórica, portanto, acentua-se a partir da perspectiva da vivência, o que confere ao passado o sentido de não encerramento, mas de processo ativo e contínuo, expressado através da corporificação, do conhecimento e da memória.

Destarte, as paisagens são passíveis de interpretação em escala de três níveis, dos quais o último, da experiência humana constituída no espaço vivido, estabelece fortes vínculos sociais com a materialidade e significação

dos objetos que compõem a organização do espaço em recorte e amostragem paisagística. Sob a perspectiva de Berque (2013), esse seria o pensamento paisageiro que, somado ao pensamento da paisagem que parte do pesquisador, foi possível estabelecer, a partir das verificações em atividades de campo, dois marcadores paisagísticos de condução de leitura, interpretação e organização do espaço. Esses marcadores configuram pontos fixos de interpretação da paisagem e consistem em elementos de verificação das relações econômicas, sociais, históricas, sentimentais e ecológicas a partir da experiência dos agricultores em interação intergeracional com a FOM e com os processos de beneficiamento da erva-mate. No que segue apresentamos, portanto, como eixos nodais de permeabilidade de memória e afetividade conferem sentido aos complexos paisagísticos dos sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate.

O erval

A configuração dos bosques onde ocorrem as práticas agrícolas associadas à FOM apresenta relevantes fontes de constituição de memória histórica e de possibilidades interpretativas sobre processos socioecológicos resultantes de interações constantes ocorridas entre grupos humanos e a FOM na área de realização do estudo. Nas propriedades visitadas ao longo da pesquisa, a memória sobre o erval é fator comum. Os ervais do passado, localidades onde em outros tempos a erva-mate era coletada, ou mesmo lugares frequentados pelos agricultores durante a infância, em seus primeiros contatos com a erva-mate dentro da floresta, proporcionam vívidos detalhes experienciais e ambientais à mente dos entrevistados. Além das memórias e percepções oriundas da interação entre seres humanos e o ambiente florestal (TUAN, 2012) há, também, a memória da floresta, do erval.

O erval, como elemento histórico que contém, em sua configuração e sentido, camadas temporais que se entrelaçam à historicidade da FOM e das comunidades que desenvolveram estreitas relações com o cultivo da erva-mate, pode ser interpretado a partir de duas ópticas: a memória *do* erval e a memória *no* erval. Vejamos como esses diferentes pontos de vista

se entrecruzam na paisagem do erval e conferem sentido a esse elemento central da paisagem dos sistemas tradicionais de erva-mate.

A escala de análise temporal do acúmulo das práticas de interação entre as gerações humanas e a FOM manifesta-se, dentro dos sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate, em pequenos, mas fundamentais detalhes. As sucessivas podas, conjunto de atitudes que envolvem o corte de determinados galhos das erveiras, tomadas com a finalidade de condução do crescimento e desenvolvimento dessas árvores dentro do sub-bosque – pautadas pelas intenções do agricultor – ao longo do tempo, tornam-se importantes traços das relações do passar do tempo dentro do erval. Erveiras bastante antigas com galhos novos, ou mesmo aglomerações de árvores com sinais frescos indicam podas recém-realizadas. Conduzidos pelas intencionalidades humanas, esses fatos não fazem parte do crescimento espontâneo das árvores. Para ilustrar essa situação trazemos, com os devidos destaques, duas imagens que auxiliam a interpretação dessas podas como fontes passíveis de leitura histórica (figuras 3 e 4).

Figura 3 - Erveira podada por Paulo Antunes



Fonte: Nogueira (2021).

Figura 4 - Erveira com sinais de antigas podas



Fonte: Nogueira (2021).

A diversidade biológica e a dinâmica da vida dentro dos remanescentes florestais nos sistemas tradicionais e agroecológicos de erva-mate compõem conhecimentos adquiridos ao longo da experiência de vida como agente histórico em interação com o ambiente florestal. Eles são provenientes de relações íntimas com a floresta, proporcionando conexões fortes entre o ambiente físico e os sentimentos dos agricultores. Esse fenômeno é discutido por Yi-Fu Tuan (2013), quando esse geógrafo aproxima a memória e a

experiência a partir de três núcleos interdependentes e complementares: tempo, lugar e afeição.

A memória permeia a relação dos agricultores com o erval e se manifesta com maior intensidade e afetividade em certos pontos da paisagem intraflorestal. Árvores cujo formato ou porte se destacam dentro do erval adquirem significados e acumulam traços em que os agricultores estabelecem narrativas de pertencimento e continuidade, atribuindo a esses ícones sentidos e historicidade próprias. Essa relação foi definida por Bonnemaïson (1981, p. 261) como o estabelecimento de “geossímbolos”, que humanizam e diversificam o espaço. Assim, interpretamos essa relação de interação com o meio como a fixação de *geossímbolos intraflorestais* dentro dos ervais.

Em uma das visitas de campo, o agricultor erveiro Belarmino Silveira (2019) expressou afetividade e identidade a partir de um exemplar de imbuia existente dentro de um dos ervais que maneja em sua propriedade (figura 5): “Nhô Chico Portes [bisavô de Belarmino] tem uma fotografia na frente daquela imbuia. [...] Ela sobreviveu porque tem um tronco curvado, não poderia ser utilizada pra fazer tábuas [...], e hoje ela está lá pra contar a história”.

Figura 5 - Imbuia cuja memória remete a gerações passadas



Fonte: Nogueira (2021).

Todo significado e acúmulo de práticas concentrados nos ervais das propriedades visitadas validam-se pela histórica interação socioecológica dentro da FOM na região do vale do rio Iguaçu. O intermédio dessa relação, provedor da estreita e cotidiana relação entre dinâmicas ecossistêmicas e o conjunto que configura identidade cultural e de pertencimento, é o afeto, que segundo Naquin e Holton (2002), é uma dimensão cujos traços se baseiam em emoções que estabelecem viés cognitivo através das formas com as quais um indivíduo se relaciona e entende experiências. Ainda segundo esses autores, é necessário levar em conta que existem duas grandezas que permeiam as emoções do afeto: a afetividade positiva e a afetividade negativa. A positiva é a tendência em experimentar estados emocionais positivos em uma situação (NAQUIN; HOLTON, 2002), ou mesmo em um lugar, a partir da experiência, atitudes e valores (TUAN, 2012, p. 15), e é justamente essa perspectiva afetiva que se manifesta nas relações com os ervais.

A memória e afetividade encontram pontos de evidência dentro do erval e dialogam permanentemente com a vivência dos agricultores erveiros e a própria memória física dos ervais e das florestas que os abrigam. Essas duas grandezas que permeiam e constituem a especificidade de cada uma das paisagens são complementadas pelo conjunto de objetos que se articulam com o ordenamento e constituem sentido e historicidade ao complexo paisagístico das propriedades em que são manejados ervais tradicionais sob práticas agroecológicas. A materialidade socioecológica, como a disposição dos elementos situados no espaço em questão, é resultante dos processos históricos de transformação, interação e resiliência entre as condições socioeconômicas impostas e o meio ambiente. Esses elementos espaciais constituem importantes fontes de História Ambiental.

A materialidade socioecológica

Milton Santos (2012), em seu *Metamorfoses do espaço habitado*, propõe a leitura da paisagem a partir da lógica de produção do espaço, sendo ela o resultado da ação humana em interação com o meio natural, através de um conjunto tecnológico e cultural que confere finalidade aos objetos. Assim, o geógrafo baiano defende que a paisagem é constituída não exclusivamente por camadas temporais, mas também por marcos históricos e espaciais que

testemunham a condição de uso do espaço e transformação da paisagem, alinhadas às condições de necessidades e técnicas que condizem à temporalidade de seu estabelecimento. Em semelhante pensamento, ao discutir a materialidade, Tilley (2007) afirma que, a partir do conhecimento e capacidade tecnológica, que dependem dos contextos sociais e históricos particulares de cada situação, os elementos do meio passam a ter significado conferido a partir de sua forma e finalidade.

O conjunto paisagístico das propriedades, estabelecido pela materialidade resultante das interações ocorridas em cada localidade é, assim como o erval, permeado por laços emocionais e afetivos que vinculam as famílias de agricultores com o lugar ao qual pertencem e asseguram sua identidade como ser social. Estruturas físicas que concentram o cruzamento de fluxos temporais e criativos associados à afetividade, ao trabalho e à conferência de sentido para essas paisagens, portanto, configuram o que analisamos na pesquisa como materialidade socioecológica.

Nesse conjunto está a construção do barbaquá, estrutura construtiva cuja finalidade é concentrar, em um só lugar, as ações do sapeco, secagem e trituração das folhas de erva-mate coletadas na propriedade (MIRANDA; URBAN, 1998). Sua presença é característica comum a todas as propriedades visitadas pela pesquisa. Embora desativado de sua função original em todas as propriedades, os barbaquás dos sistemas tradicionais de produção de erva-mate, eles tiveram, em algum momento de sua trajetória, relação imediata com a historicidade dos ervais e do conjunto de ações passadas nas paisagens.

Durante uma das entrevistas, Esequiel Hupalo lembra emotivamente o trabalho conjunto da família, ao longo de sua juventude, para manter o fogo do barbaquá (figura 6) aceso durante as noites de secagem da erva:

no dia de fazer a erva [ao longo do inverno], reunia todo mundo. Eu lembro bem de quando a gente ia secar a erva no barbaquá, a gente ficava sentado na entrada do fogo, passava a noite inteira tocando violão, fazendo bagunça com os primos, né. [...] aí era o tempo inteiro que tinha que ficar meio atento, porque o fogo não podia baixar, então a gente ficava colocando lenha, conversando, brincando (HUPALO, 2019).

Figura 6 - Barbaquá desativado da família Hupalo



Fonte: Nogueira (2021).

Os barbaquás, assim como as casas mais antigas das propriedades rurais, tais como as casas de primeira e segunda gerações, são construídos em tábuas de madeira oriundas do corte intensivo da vegetação da FOM, ocorrido sobremaneira entre os anos 1880 e 1940 (CARVALHO, 2006). Imbuías e pinheiros são as principais madeiras empregadas nessas construções, conforme evidencia a figura 7, abaixo, que representa a estrutura do malhador, peça cônica cuja finalidade é triturar erva-mate sapecada e seca, associada à separação, que utiliza uma peça com grossas tábuas de imbuia furadas, cujos buracos servem para peneirar a erva-mate triturada. Essa parte do barbaquá é chamada de cancha.

Figura 7: Cancha dentro de antigo barbaquá



Fonte: Nogueira (2021).

Essas estruturas possibilitam a interpretação da confluência da memória, afeto e materialidade socioecológica de forma concentrada, depositadas nessas estruturas construtivas. Isso é demonstrado no pensamento de João Silva, um dos entrevistados ao longo da pesquisa:

como eu era criança, eles me davam o trabalho menos complicado para fazer. Quando eu tinha meus quatro anos, eu ficava girando o cilindro do sapecador, ficava muito quente. [...] E dava aquele choque quando saía, por que lá fora fazia um frio de rachar. Na cancha, por exemplo, eu ajudava a tocar o cavalo, que ficava dando voltas pra triturar a erva. Depois de tudo, eu e meu irmão ainda íamos brincar dentro do secador, a gente andava por todas as madeiras da parte de cima, era muito legal. [...] A gente acabou aprendendo ajudando (SILVA, 2019).

A materialidade, permeada por afetos, identidade e fluxos que consolidaram os laços emocionais e de vínculo com o lugar (TUAN, 2013), constitui relevante elemento do pensamento paisageiro, ao estabelecer uma relação

orgânica e resiliente entre o meio e o social (BERQUE, 2013). Na perspectiva da teoria da paisagem, a organização do espaço dentro das propriedades pesquisadas é marcada, portanto, pelos fluxos de vivência, necessidade e afetividade entre o meio social e ecológico, no âmbito da materialidade e da experiência no espaço.

Resultados alcançados e discussões possíveis

A partir do embasamento e discussão teórica entre os diferentes autores que se debruçam sobre a perspectiva interpretativa da trajetividade histórica e conformação das múltiplas influências na organização do espaço, foi possível dialogar acerca das experiências paisagísticas como *locus* de vivência dos grupos sociais que compartilham uma prática cultural comum.

As agências dos processos históricos dispostos pela paisagem auxiliam na interpretação e verificação de fenômenos, tais como identidade ambiental, pautada pela memória; afeto e materialidade socioecológica, constituintes da conferência de sentido ao espaço organizado. Assim, esse exemplo de aplicabilidade metodológica buscou verificar objetos e experiências espaciais à luz da dualidade construtiva da paisagem – o pensamento paisageiro e o pensamento da paisagem – o que permitiu que os processos históricos e a própria paisagem fossem passíveis de uma leitura integral. Nesse exemplo, mostrou-se como a grandeza espaço-temporal, distribuída unicamente em cada paisagem, atesta fontes interpretativas históricas e se presta como matriz de verificação, proteção e reconhecimento de práticas tradicionais mantidas em boas relações sociais e ecológicas.

A proposta que se encaminha aqui, portanto, é de que tanto historiadores quanto geógrafos e pesquisadores do grande campo das ciências humanas possam se fazer valer da interpretação da paisagem material e do espaço vivido – ao entrelaçar essas duas categorias com a historicidade das práticas e localidades estudadas – para propor interpretações unificadas dos fenômenos sociais e ecológicos nos meios pesquisados. O levantamento desses processos, conduzidos à óptica do estabelecimento de estratégias de manutenção e continuidade de práticas culturais ditas tradicionais, fortalecem identidades ambientais e coesão social, a partir da História Ambiental,

em meios em que estilos de vida autênticos encontram-se ameaçados pelo avanço das imposições comportamentais da economia global integrada.

Referências

BERQUE, Augustin. **Médiance**: de milieux en paysages. 1ª ed. Montpellier: GIP Réclus, 1990.

BERQUE, Augustin. **Thinking Through Landscape**. 1ª ed. New York: Routledge, 2013.

BONNEMAISON, Joël. Voyage autour du territoire. **Espace géographique**, Paris, Belin Éditeur, 1981, v. 10, n° 4, pp. 249-262.

CAPORAL, Francisco Roberto; COSTABEBER, José Antonio. **Agroecologia**: alguns conceitos e princípios. Brasília: MDA/SAF, 2004.

CASTELLA, Paulo Roberto; BRITEZ, Ricardo Miranda de. **A Floresta com Araucária no estado do Paraná**. Brasília: MMA, 2004.

CARVALHO, Miguel Mundstock Xavier de. **O desmatamento das florestas de araucária e o Médio Vale do Iguaçu**: uma história de riqueza madeireira e colonizações. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

CEDERVA. Centro de Educação e Desenvolvimento dos Sistemas Tradicionais de Erva-mate. **Fatos em imagens sobre a erva-mate**. Curitiba, 2017. Disponível em: <http://www.cederva.com/curiosidades.html>. Acesso em: 01 jul. 2021.

CLAVAL, P. O papel do trabalho de campo na geografia, das epistemologias da curiosidade às do desejo. **Confin**s, Belo Horizonte, v. 17, 2013.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. 4ª ed. rev. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

FOURNIER, Patrick. Pour une histoire de l'aménagement des espaces ruraux. In **Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale**, Toulouse, Privat, 2010, v. 122, nº 272, pp. 469-476.

HERTEL, Ralph João George. Estudos sobre *Araucaria angustifolia*: Descrição morfológica do fruto e germinação. **Boletim do Instituto de História Natural e Botânica**, Curitiba, n. 4, p. 1-25, 1962.

HUPALO, Esequiel. Entrevista concedida a João Francisco Miró Medeiros Nogueira para a pesquisa **Historicidade e significado das paisagens dos sistemas tradicionais de produção de erva-mate na bacia do alto Iguaçu, sul do Paraná**. Antônio Olinto, 11/11/2019, áudio MP4, 42min.

KOCH, Zig; CORREA, Maria Celeste. **Araucária**: a floreta do Brasil meridional. 2ª ed. Curitiba: Olhar Brasileiro, 2010.

LACERDA, André Eduardo Biscaia de.; HANISCH, Ana; NIMMO, Evelyn Roberta. Leveraging Traditional Agroforestry Practices to Support Sustainable and Agrobiodiverse Landscapes in Southern Brazil. **Land**, n. 9, v. 6, 2020.

LACERDA, André Eduardo Biscaia de. Conservation strategies for *Araucaria* Forests in Southern Brazil: assessing current and alternative approaches. **Biotropica**, v. 48, n 4, p. 537-544, 2016.

LACOSTE, Yves. **De la Géopolitique aux Paysages**: dictionnaire de la géographie. 1ª ed. Paris: Armand Colin, 2003.

LAVERDI, Robson; MASTRÁNGELO, Mariana. (Orgs.). **Desde las profundidades de la Historia Oral**. Buenos Aires: Imago Mundi, 2013.

LOPES, Nátili de Oliveira von Ende. **A indicação geográfica como forma de valorização da biodiversidade no Planalto Norte Catarinense**. [Dissertação] – Programa de pós-graduação em Agroecossistemas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

LUIZ, Ricardo Gomes. **Conservação da biodiversidade, cultivo e produção de erva-mate no município de São Mateus do Sul – PR**. [Dissertação] – Programa de pós-graduação em Tecnologia e Sociedade, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

MANZINI, Eduardo José. Considerações sobre a elaboração de roteiro para entrevista semi-estruturada. In **Colóquios sobre pesquisa em Educação Especial**. Londrina, Eduel, 2003. p.11-25.

MARQUES, Anésio da Cunha. **As paisagens do mate e a conservação socioambiental**: um estudo junto aos agricultores familiares do planalto norte catarinense. [Tese] Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento – Setor de Ciência Agrárias, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

MATTOS, Andréa Gabriela. **Caracterização das práticas de manejo e das populações de erva-mate (*Ilex paraguariensis* A. Sant. Hil) nativa em exploração no planalto norte catarinense**. [Dissertação] Programa de Pós-Graduação em Recursos Genéticos Vegetais – Centro de Ciências Agrárias, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

MIRANDA, Nego; URBAN, Teresa. **Engenhos e barbaquás**. 1ª ed. Curitiba, Posigraf, 1998.

NAQUIN, Sharon; HOLTON, Elwood. The effects of personality, affectivity, and work commitment on motivation to improve work through learning. **Human Resource Development Quarterly**, Chicago, Wiley Library, 2002, v. 13, nº 4, pp. 357-376.

NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. **Historicidade e significado nas paisagens dos sistemas tradicionais de produção de erva-mate na bacia do Alto Iguaçu, sul do Paraná**. [Dissertação] Programa de Pós-Graduação em História) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2021.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, FFLCH USP, 1993, v. 1, nº 10, p.7-28.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia. 6ª ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, João. Entrevista concedida a João Francisco Miró Medeiros Nogueira para a pesquisa **Historicidade e significado das paisagens dos sistemas tradicionais de produção de erva-mate na bacia do alto Iguaçu, sul do Paraná**. São João do Triunfo, 27/11/2019, áudio MP4, 70min.

SILVEIRA, Belarmino Xavier. Entrevista concedida a João Francisco Miró Medeiros Nogueira para a pesquisa **Historicidade e significado das paisagens dos sistemas tradicionais de produção de erva-mate na bacia do alto Iguaçu, sul do Paraná**. São Mateus do Sul, 16/10/2019, áudio MP4, 47min.

TILLEY, Christopher. Materiality in materials. In **Archaeological Dialogues**, Cambridge, Cambridge Core, 2007, v. 14, n° 1, pp. 16-20.

TUAN, Yu-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. 1ª ed. Londrina, EDUEL, 2013.

TUAN, Yu-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. 1ª ed. Londrina, EDUEL, 2012.

WORSTER, Donald. **Transformaciones de la Tierra**. 1ª ed. Montevideo: Coscoroba, 2008.

Scott, Shackleton e Amundsen: medos, ansiedades e a sinestesia da experiência

Renato Ricardo Schnell Junior

Introdução

“Duas pessoas não veem a mesma realidade”, já escrevera Yi Fu Tuan (2012, p. 21). Os sentidos são, acima de tudo, *modalidades de existência* do nosso corpo no mundo em que habitamos e interagimos, sendo eles essenciais para esse exercício de percepção. Dessa maneira, a forma como experimentamos o mundo consiste em algo único, que pertence somente a cada indivíduo. Todo o conhecimento que adquirimos a partir da existência é resultante do uso dos sentidos, assim como destacado por Christoffer Tilley (2014, p. 39): “Conhecer realmente é sentir e perceber através de todos os sentidos”. Esse exercício implica a utilização de todos eles ao mesmo tempo, realizando uma prática de sobreposição que resulta em nossa experiência corporal no mundo. Hoje, muito se fala e se estuda a respeito dos sentidos separadamente, o que facilita sua compreensão, mas fornece uma visão empobrecida sobre a realidade (TILLEY, 2014).

Os relatos, enquanto elemento intrínseco da viagem, fornecem um rico material para a compreensão das relações do corpo, sentidos e sensibilidades provenientes do contato com um meio. Indo além de divisões na historiografia que tratam de produções de conhecimentos desta ou daquela cultura, este trabalho busca apresentar um estudo inerente à espécie humana, desejando demonstrar ao leitor que, mesmo que alguns sentidos sejam priorizados ao longo de nossa relação com o mundo, eles nunca estão isolados, estando sempre em contato com os demais. Para essa compreensão, as expedições antárticas possibilitam uma valiosa análise, proporcionando a problematização da forma como os humanos experienciaram aquela natureza através dos sentidos e do corpo. Uma natureza que, desde seu descobrimento, foi considerada um mistério e um local inóspito para os seres humanos.

A história da Antártica é, também, a história de sua exploração pela espécie humana. As primeiras menções a sua existência datam desde a antiguidade clássica, com Pitágoras (500 a.C.) e com Ptolomeu de Alexandria (150 a.C.). Contudo, foi somente após séculos de hipóteses, estudos e expedições que o continente foi observado pela primeira vez, em 1772, pela expedição inglesa comandada pelo Capitão James Cook (1728-1779). Em seguida, com maior confiabilidade, houve sua descoberta, pela expedição do explorador inglês Edward Bransfield (1785-1852), em 1820. Segundo Shellmann (2005), a história do continente pode ser dividida em três momentos, sendo o primeiro o de realização das expedições de Francis Drake e de Fernão de Magalhães (1570-80), que acarretaram as primeiras informações acerca do continente. Em seguida, a segunda fase alcançou seu ápice com a expedição de James Cook, e com a descoberta do continente por Bransfield. Por fim, a terceira fase consiste na ação das nações para colonizar e explorar a região, enviando diversos empreendimentos em um exercício que podemos observar presente ainda atualmente.

Durante sua exploração, muitos foram os fatores que incentivaram que as mais variadas nacionalidades destinassem seus esforços para empreender missões aos polos, entre eles, o magnetismo era um grande destaque, principalmente após as descobertas das interferências que os polos magnéticos tinham na navegação que era, sobretudo, realizada através da utilização de bússolas. Nesse momento, a busca por estudos acerca do magnetismo incentivou uma *Cruzada Magnética*, destinando inúmeros pesquisadores aos lugares mais distantes para realizar pesquisas e estabelecer observatórios.

A expressão *Cruzada Magnética*, segundo Edward Larson (2015), foi utilizada em alusão aos movimentos evangélicos que ocorriam na Inglaterra, associada a esse fenômeno científico a partir da década de 1830. Nesse cenário, a instituição *British Association for the Advancement of Science* (BASS) foi uma das principais financiadoras de expedições, enquanto a Antártica começou a ser considerada uma verdadeira *Terra Sagrada*, vista a importância dos polos para esses estudos.

Foi acompanhando esse entusiasmo e objetivos que, durante os primeiros anos do século XX, diversas expedições foram realizadas, instrumentalizando o ideal científico em benefício da legitimidade desses empreendimentos, que até então estavam voltando seus interesses para a conquista do continente e do aclamado Polo Sul geográfico. Assim, por mais de duas décadas, entre 1895 e 1917, a chamada *Idade Heroica da Ciência Antártica* resultou em inúmeras missões de diversas nacionalidades. Entre elas, três se destacaram sobre as demais, principalmente devido aos seus comandantes e os relatos que encantaram e inflamaram a ideia de natureza inóspita e violenta sobre a qual narravam. Seriam elas: a expedição inglesa *Terra Nova*, a missão norueguesa *Fram* e a expedição inglesa *Endurance*, a última expedição da chamada *Idade Heroica*.

A expedição Britânica-Antártica ou expedição *Terra Nova*, como ficou conhecida, foi uma missão inglesa comandada Robert Falcon Scott, importante explorador britânico que já havia realizado outra expedição ao continente antártico, conhecida como *Discovery* (LARSON, 2015). Diferentemente desta, que foi financiada através do patrocínio da *Royal Society* em parceria com a *Royal Geographical Society*, a expedição *Terra Nova* teve patrocínio do setor privado, principalmente com a promessa de venda de itens adquiridos durante a viagem, seus relatos e fotografias.

A expedição teve início no dia 01 de junho de 1910, quando zarpou de Londres em direção à Nova Zelândia, onde Scott subiria a bordo e seguiriam rumo ao sul. O objetivo central da missão, como destaca Larson (2015), foi a declarada marcha até o Polo Sul geográfico. Contudo, Scott salientou, também, a importância das observações científicas em sua missão, e a necessidade de desenvolver outras expedições para o interior do continente (LARSON, 2015).

Em 24 de janeiro de 1911, iniciou a primeira etapa da jornada em busca do Polo, que consistia no estabelecimento de depósitos de mantimentos e equipamentos ao longo da Grande Barreira de gelo. Contudo, em seu retorno

ao Cabo Evans, local de estabelecimento da base principal, em fins de fevereiro, a expedição reencontrou a expedição *Terra Nova*, que tinha partido para explorar o litoral da barreira. Em seu encontro, Scott ficou ciente de que a tripulação fez contato com a expedição liderada pelo norueguês Roald Amundsen, que se encontrava algumas milhas a Oeste. Mesmo que Scott já tivesse recebido, ainda na Nova Zelândia, uma carta escrita pelo próprio Amundsen comunicando-o de sua decisão de seguir para o Sul, em seus relatos, Scott (2002, p. 176) destaca:

Apenas um pensamento fixou-se firmemente em minha mente, diante dessa notícia. A conduta mais digna, e também a mais sábia para nós, é proceder exatamente como se tal fato não houvesse ocorrido. Seguir adiante e fazer o melhor que pudermos pela honra de nosso país, sem medo ou pânico.

Mesmo com a presença norueguesa, a expedição manteve seus planos originais, mas a preocupação devido à data de partida rumo ao sul preocupava Scott e os demais. Sendo assim, a marcha até o polo iniciou no mês de janeiro de 1912, sendo marcada pela presença de ventos fortes, tempestades e temperaturas que variavam 29° negativos. Essa viagem foi realizada por uma equipe de cinco homens, incluindo Scott. Após aproximadamente quatorze dias de caminhada sobre o planalto antártico, a equipe alcançou o Polo Sul geográfico no dia 17 de janeiro. Contudo, para sua surpresa e decepção, os noruegueses já haviam estado ali semanas antes, deixando uma barraca e bandeira sinalizando sua conquista.

A expedição norueguesa *Fram* teve início em julho de 1910, sendo comandada pelo explorador norueguês Roald Amundsen. Amundsen foi um importante explorador norueguês que recebeu grande fama no início do século XX por ser o primeiro ser humano a cruzar a aclamada passagem Noroeste, uma rota navegável ao norte do continente americano que, por muito tempo, foi objetivo de inúmeras nações, resultando na morte ou desaparecimento de diversos exploradores. Essa conquista foi fundamental para que Amundsen se destacasse entre os exploradores noruegueses e adquirisse os recursos necessários para outro objetivo: a conquista do Polo Norte (CAPOZOLI, 2001). O objetivo inicial da missão era realizar observações científicas nas regiões Árticas. Entretanto, sendo um homem de interesses e que ansiava por ser “reconhecido por protagonizar grandes feitos”, Amundsen decidiu alterar seu destino (CASSEL, 2013, p. 81). Isso ocorreu após ser informado da

conquista do Polo Norte pelo explorador e seu antigo colega, Robert Peary, em 1909. Com essas notícias, seus esforços foram direcionados a conquistar o Polo Sul. Contudo, Amundsen decidiu ocultar seus novos objetivos até que o empreendimento já tivesse iniciado, temendo que, ao expô-lo pudesse ter sido impedido de realizar a jornada. A expedição iniciou em 07 de junho de 1910, e teve como rota uma estratégia semelhante à de Scott. Contudo, escolheu a região chamada de Baía das Baleias para o estabelecimento de sua base de inverno.

A missão ao polo foi iniciada em 20 de outubro de 1911, com um avanço excelente, graças ao uso de trenós e a força de tração dos cães, que proporcionaram que Amundsen e mais quatro de seus colegas (Helmer Hansen, Oscar Wisting, Sverre Hassel e Olav Bjaaland) chegassem à latitude 90° Sul em 14 de dezembro de 1911. A diferença de tempo entre as expedições foi fundamental para que Amundsen evitasse o mal tempo e retornasse para sua base em 25 de janeiro. Nesse momento, Scott localizava-se a aproximadamente seiscentos quilômetros do Polo (AMUNDSEN, 2001).

Em contrapartida, em seu retorno, Scott e seus homens foram surpreendidos por tempestades e condições climáticas muito amenas, às quais tinham se habituado. Devido também à falta de alimentos frescos, a equipe acabou enfraquecendo e sucumbindo em meio à jornada.

Após a conquista norueguesa e a morte de Scott, Sir Ernest Shackleton observou a possibilidade de uma nova missão, a Expedição Transantártica Imperial, ou como ficou conhecida, a Expedição *Endurance*. Tendo adquirido experiências em meio ao continente em missões anteriores, Shackleton objetivava, como o próprio nome destaca, realizar a primeira travessia antártica (SHACKLETON, 2002). A expedição era composta por duas embarcações, o *Endurance*, que levaria a equipe principal; e o *Aurora*, que levaria uma segunda equipe ao outro extremo do continente, a qual se encarregaria em construir depósitos que seriam utilizados na segunda etapa da jornada.

Financiada através de recursos privados, vindos sobretudo da venda dos direitos sob as notícias, imagens e dos diários de viagem de Shackleton, a missão teria zarpado no começo de 1914. Contudo, com o início da Primeira Guerra Mundial, Shackleton planejava cancelar sua missão para auxiliar nos conflitos, mas o Almirantado rejeitou sua oferta e insistiu para que a expedição fosse mantida. Ao longo de seu percurso ao polo, a expedição deparou-se com um clima adverso para aquela época do ano, em que os mares ainda se

encontraram congelados. Após ser pressionado incontáveis vezes pelos blocos móveis de gelo, o *Endurance* acabou afundando em outubro de 1914. Após a destruição do navio, a tripulação foi obrigada a rapidamente descarregar o necessário para sobreviver, e iniciar uma longa jornada sobre o gelo, com o intuito de chegar até uma das estações baleeiras presentes nas ilhas da Geórgia do Sul, a centenas de milhas de distância. Após um longo percurso, passando pela Ilha Elephant, onde 22 membros da tripulação ficaram acampados, um grupo menor, liderado por Shackleton, seguiu para seu objetivo em busca de ajuda.

Mesmo após alcançar seu objetivo, o resgate de Shackleton não significou o fim da expedição, visto que ele ainda precisava destinar seus esforços para salvar a tripulação do *Endurance*, que havia ficado para trás; e o grupo do *Aurora*, com o qual haviam perdido contato. Em 30 de agosto de 1916, a embarcação chilena *Yelcho* conseguiu alcançar a Ilha Elephant, resgatando todo o restante do grupo ainda com vida, depois de 105 dias em que ficaram acampados no local (CAPOZOLI, 2001). Após esse episódio, Shackleton voltou-se para o grupo do Mar de Ross.

Ansiedades, medos e os sentidos sensoriais

As capacidades sensoriais humanas – os sentidos – em parte diferem, se comparadas com as de alguns animais. Nossa visão, como primeiro exemplo, consiste no sentido mais amplo e de grande predominância em nossa sociedade ocidental, muitas vezes aparecendo como sentido privilegiado negligenciando os demais (TILLEY, 2014). Nossa capacidade de visão, assim como a de outros primatas, desenvolveu-se a partir do ambiente arbóreo, evoluindo de olhos pequenos para grandes, enquanto os narizes se tornaram menores, permitindo uma visão sem impedimentos. O desenvolvimento da visão acompanhou o desenvolvimento do polegar nas mãos humanas, contribuindo para que, juntos, se tornassem o elemento essencial para o ato de brincar com objetos e conhecê-los (BYINGTON, 2002). A localização dos olhos, na face, torna o ser humano um animal binocular, o que limita sua capacidade de adquirir informação do meio, mas garante a habilidade de decifrar mais nitidamente objetos tridimensionais. A visão possui a característica de se

desenvolver na medida em que os seres humanos envelhecem, necessitando de tempo para que as capacidades de visualização tridimensionais estejam plenamente desenvolvidas (TUAN, 2012).

O tato é o sentido de que menos somos conscientes, mas o mais fundamental para nosso exercício de viver. A todo tempo, estamos em contato com o meio e conosco. Mesmo sem a visão, uma pessoa pode existir e conhecer o mundo através da utilização dos seus pés e mãos (INGOLD, 2015). Mesmo que essas não sejam as únicas maneiras de experienciar pelo tato, são as que mais nos concentramos e somos conscientes, sendo “aperfeiçoados para funções diferentes, mas complementares, respectivamente, de suporte e locomoção, e de apreensão e manipulação” (INGOLD, 2015, p. 70-71). O tato sofreu grandes limitações devido às implicações culturais que se impuseram sobre os corpos, desde roupas a calçados, seja devido às condições climáticas, vaidade ou normas de moralidade (BYINGTON, 2002). Dessa forma, o tato consiste em uma experiência direta com o mundo e a forma mais significativa de o vivenciarmos.

O paladar e o olfato são ambos sentidos que se completam, e que possuem funções essenciais para a adaptação do ser humano no meio em que vive, sobretudo no que diz respeito a sua comunicação social. São importantes sentidos, também, como mecanismo de alerta sobre o meio, alertando acerca de situações potencialmente perigosas, como um alimento estragado ou um vazamento de gás (FRANCO, 2018). No caso do olfato, os humanos não possuem esse sentido muito desenvolvido: outros animais, como os cães, têm olfato até cem vezes mais agudo. Contudo, consiste em um sentido de grande importância para a o desenvolvimento das sensibilidades, uma vez que, quando um cheiro ruim é percebido, pode levar a sentimentos negativos, como por exemplo, o cheiro dos litorais que, durante a história, integrava os motivos da repulsa e do medo desses locais (CORBIN, 1989). Da mesma forma, um cheiro bom pode gerar sentimentos de familiaridade, tranquilizando ou evocando lembranças de um passado.

Já o paladar, assim como o olfato, desempenha grande papel na evocação de lembranças e emoções. Além disso, dentro da evolução humana, o paladar adquiriu a capacidade de discernir entre alimentos benéficos e maléficos ou venenosos, e contribuir para nossa sobrevivência no meio através de uma relação com o corpo:

Sabores agradáveis como doce e umami, fornecidos por componentes energéticos como hidratos de carbono e proteínas, promovem uma maior apetência por alimentos nutritivos. Sabores desagradáveis como amargo e azedo, evoluíram no sentido de detectar componentes potencialmente letais como toxinas microbianas. O sabor salgado, por sua vez desenvolveu-se para garantir a hemóstase hidroeletrolítica (FRANCO, 2018, p. 13).

Por fim, o último sentido consiste na audição, que tem grande importância, principalmente pela sua capacidade de contribuir para a sobrevivência, alertando de perigos próximos que ameaçam o indivíduo. Novamente, esse não é um sentido que os humanos tenham desenvolvido além do necessário para sua sobrevivência, como alguns animais carnívoros, que possuem a capacidade auditiva mais aguda que os seres humanos.

A capacidade auditiva do ser humano, segundo Tuan (2012), está bastante ligada à sobrevivência da espécie, uma vez que estudos demonstram que o ouvido é mais sensível a sons de choro de outros humanos que aos demais sons em um mesmo ambiente. Além disso, para o autor, audição possui uma capacidade fundamental para a apreensão do real, que é demonstrada por aqueles que acabam ficando surdos subitamente, que demonstram os impactos físicos e mentais, como sentimentos de solidão, debilidade de locomoção e, em piores casos, depressão (TUAN, 2012). A audição está profundamente relacionada com os sentimentos de ansiedade e medo: sons estridentes, em grande intensidade, como por exemplo do trovão ou de explosões, levam sentimentos de temor, assim como sons fracos, mas que representem algum medo humano, como por exemplo, de sussurros no escuro, ou mais próximo da realidade das expedições antárticas, o estalar do gelo pressionando o navio.

Esses cinco sentidos, juntos, realizam a troca de informações que constitui a vida humana em determinado ambiente. Em diferentes culturas, variados sentidos podem ser privilegiados, mas seu funcionamento ocorre sempre em conjunto. Nos relatos de viagens, os sentidos estão constantemente fazendo parte das experiências de maneira silenciosa, desde o paladar curioso ao gosto da carne de foca (AMUNDSEN, 2001), até o som do gelo esmagando um navio (SHACKLETON, 2002), ao sentir o gelo sob os pés e o vento gelado no rosto (SCOTT, 2002), ou a simples visão de um dia claro, parecendo “sorridente” (AMUNDSEN, 2001, p. 269).

O medo constitui-se em um assunto bastante explorado pelas ciências, sobretudo as da psicologia e da psicanálise. Nas ciências humanas isso não é diferente, graças aos avanços de várias áreas que questionaram as velhas noções cartesianas de compreensão da mente e do corpo como categorias distintas e isoladas. Essa noção vem sendo imposta desde a antiguidade clássica, quando era destacada a existência de dois mundos: o mundo das ideias e o mundo sensível. O primeiro, compreendido como local ao qual nossa alma pertenceria, um local das ideias imutáveis e universais. Já o segundo, um mundo das coisas materiais, local do corpo, que perece depois que a alma o deixa (SOUZA PINTO; JESUS, 2000). A partir desses novos estudos, a ideia de cisão entre mente e corpo está sendo quebrada, e a noção de entrelaçamento com o mundo e da experiência corporal vem sendo desenvolvida, compreendendo que a forma como adquirimos consciência e vivemos está profundamente ligada com a relação entre o corpo (corpo físico e mente como um todo) e o mundo em que se habita (TILLEY, 2014).

Segundo Emilio Mira y Lopez (2021), o medo pode ser classificado em até três formas: o medo racional, o imaginário e o instintivo. No caso do medo instintivo ele se relaciona como uma forma mais básica e natural, pode ser sentido com maior facilidade do que pensado e que se caracteriza pela baixa no metabolismo vital diante de ameaças ao sujeito. O racional, ao contrário, surge a partir do conhecimento proporcionado por experiências prévias e que pode proporcionar bases para que outras pessoas também o sintam. Por fim, o medo imaginário, como a própria nomenclatura sugere, consiste em um medo que deriva do imaginário do sujeito, sendo muitas vezes o mais torturante dos medos e levando até mesmo a estímulos agressivos, sem que nunca tenham tido razões para que fossem sentidos. Essas três formas de medo são encontradas ao longo dos relatos e se relacionam com os medos impostos aos humanos desde a antiguidade, envolvendo o medo do mar e do escuro, do exílio no gelo e da morte devido à fome. Esses medos apresentam uma profunda ligação com os sentidos humanos, e mesmo que não constituam casos isolados, busco aqui arranhar a superficialidade dessa relação complexa e que muitas vezes não nos damos conta da existência. Para Delumeau (2009), o medo consiste em um sentimento que pode ser encontrado em todas as sociedades humanas, desde sua origem, de forma às vezes quase imperceptível. Para o autor, tanto sujeitos em seu isolamento, quanto em grupos de indivíduos que formam uma civilização, estão comprometidos com um “diálogo permanente com o medo” (DELUMEAU, 2009, p. 12).

Por muito tempo, o medo consistia em um sentimento desprezado pelas sociedades. Diante da ideia de honradez e coragem, desde a antiguidade até a renascença, o sentimento que perpetrava era o da valentia, em busca de uma exaltação da figura heroica. Dessa forma, e ainda hoje, o medo tornou-se sinônimo de covardia e algo vergonhoso (DELUMEAU, 2009). Na passagem do Medievo para a Modernidade, entre os principais medos presentes, o mar habitava o imaginário das sociedades quase sempre de forma negativa. O medo imaginário do mar tem relação aos inúmeros mitos e símbolos que foram criados ao longo da história humana.

Segundo Delumeau (2009), mesmo que a sociedade europeia daquele período estivesse envolvida em uma atmosfera de medo, o mar representava um universo à parte, sendo o portador de grande temor, mas também de grande importância. Contudo, a história do medo dessas regiões tem longa data, pois desde a antiguidade, os mares e o litoral sempre foram locais *enigmáticos* e portadores do desconhecido (CORBIN, 1989). Na medida em que a sociedade foi se modificando, ao longo dos séculos, a relação com o mar tornou-se ainda mais complexa, passando a sofrer transformações, na medida em que o anseio por expandir o conhecimento do mundo e das relações de comércio entre regiões tornaram as viagens marinhas necessárias. Concebidas inicialmente através de um olhar depreciativo, a viagem e o veículo para realizá-la, no caso, a embarcação, eram entendidos como ambientes putrefatos:

Dos navios afirma-se, surge frequentemente a infecção, emerge a epidemia. A nave no porto ameaça a saúde da cidade. O mar faz apodrecer os marujos, A travessia provoca o escorbuto, doença de alcance simbólico que deteriora a carne de suas vítimas. A decomposição dos alimentos embarcados, a descoberta das doenças exóticas, levam a comparar o navio ao monturo (CORBIN, 1989, P. 26).

Em relatos de viagem, o mar constitui elemento primordial, sobretudo no momento de zarpar e no de retorno. Para aqueles sujeitos, o mar atuava como um verdadeiro lar, vistas suas profissões. Nos relatos aqui analisados, a viagem pelo mar não recobre muito mais do que poucos capítulos, mas suas menções são sempre descritas com diferentes sentimentos, desde apreensão e medo, até afeto e encantamento. Essas sensibilidades podem ser encontradas logo nos primeiros momentos da obra de Scott, em dezembro de 1910, momento em que a expedição seguia rumo ao sul e acabara enfrentando as primeiras

más condições: “O mês parece iniciar-se bem. Durante a noite a força do vento aumentou e conseguimos gradualmente atingir a velocidade de 8,9 e até 9,5 nós. Com o vento soprando forte do Noroeste, o mar encontrava-se muito encapelado, não nos permitindo relaxar ou dormir” (SCOTT, 2002, p. 20). Essas circunstâncias se mantiveram pelos próximos dias, ressaltando as dificuldades e os sentimentos da tripulação, que se associam ao medo. Expressões como *calamidade* e *catástrofe* representam as difíceis condições ambientais dos mares da região.

Os relatos destacam uma das principais características dos mares e que, ao longo dos tempos, estavam entre os principais temores dos navegantes naquele momento e na atualidade: as tempestades. Responsáveis por mexer com o imaginário daquele que se vê diante dela, no caso de Scott, as difíceis condições encontradas durante os dias e a possibilidade de novas tempestades tinham forte impacto nos ânimos da expedição:

Embora ainda não estejamos a salvo, pois outra tempestade seguramente nos causaria uma tragédia, é maravilhoso perceber a reviravolta que conquistamos em nossas perspectivas em 24 horas. Os outros me confessaram a gravidade dos pensamentos em que se viram mergulhados ontem – preocupações que eu também partilhei – mas que agora novamente estamos esperançosos (SCOTT, 2002, p. 26-27).

Nos textos de Amundsen (2001), apresentam-se poucas descrições sobre os mares, as dificuldades e as tempestades encontradas. Em uma dessas raras exceções, Amundsen, em novembro de 1910, destaca as condições encontradas através de expressões como *ameaçadoramente violento*, mas logo modificando sua narrativa, demonstrando a superação dessas dificuldades e exaltando as qualidades do equipamento da missão. O autor procura demonstrar sua sorte em não presenciar tais calamidades, como por exemplo, na descrição realizada acerca da véspera do Natal de 1910, quando Amundsen (2001, p. 117) destaca o aproximar de uma “tempestade de sudoeste nada animadora”, mas que ao se aproximar mudou de forma e permitiu uma véspera de Natal “com o melhor clima e o mais plácido mar que havíamos visto nas últimas semanas”.

Os relatos de Shackleton (2002) tem uma característica marcante, que consiste na ausência dos relatos sobre o percurso de ida até o continente Antártico. Sendo assim, menções sobre o mar e as percepções daquele grupo não surgem logo de início, tornando-se presentes principalmente nos

últimos momentos da expedição durante a busca pelo resgate. A bordo de um barco a remo junto a uma pequena equipe, Shackleton (2002) optou por seguir para a Ilha Georgia do Sul. Nesse momento, o mar parecia semelhante aos antigos escritos, que narravam as dificuldades de estabelecer relações e seu potencial de violência perante o homem.

Foi uma noite medonha. Os homens, exceto o escalado como vigia, ficavam curvados e amontoados no fundo do bote, tentando obter o máximo de calor que pudessem de seus *sleepings* encharcados e dos corpos de seus companheiros mais próximos. O vento se tornava progressivamente mais forte e as ondas cada vez mais violentas. O bote saltava e mergulhava pesadamente sob as furiosas rajadas e enfrentava o vento com as velas enfurnadas e o mastro tremendo perigosamente nas lufadas mais cortantes (SHACKLETON, 2002, p. 207).

Segundo Delumeau (2009), as tempestades eram uma das grandes responsáveis pelo medo das populações acerca do mar. Para o autor, a literatura de ficção foi um dos grandes propagadores de tais sentimentos, por apresentarem as tempestades como algo brutal e que surge de repente, sempre *acompanhada de trevas*. Shackleton (2002, p. 30) destaca essa característica repentina percebida por ele no início de dezembro de 1914: “O dia 07 de dezembro nos trouxe o primeiro contratempo, às seis horas da manhã, o mar – que estivera verde durante todo o dia anterior – sofreu uma súbita mudança para um profundo e intenso azul”. Nesses relatos, é possível observar que as tempestades estão associadas aos transtornos de ansiedade provenientes do contato com algo desconhecido, e que remetem a perigo para suas vidas. Ansiedade nada mais é do que variações do sentimento vago de medo, e que são desagradáveis para as pessoas que as sentem, podendo se desenvolver e acarretar inúmeros problemas mentais, fobias e ataques de pânico (CASTILLO *et al.*, 2000). Essas rápidas mudanças nas condições climáticas causavam, principalmente na narrativa de Shackleton (2002), um grande motivo de medo enquanto se aproximavam da Ilha Geórgia do Sul, vistos os perigos que representavam para um bote pequeno como no qual estavam:

Às cinco horas da manhã, o vento virou para noroeste e rapidamente aumentou e cresceu, até se transformar em um dos piores furacões que qualquer um de nós jamais enfrentou. Um violento mar, través nos atacava o costado e o vento simplesmente uivava rasgando a crista das ondas e transformando toda paisagem

marinha em uma densa névoa de espuma esvoaçante. Subindo às turbilhonantes alturas e descendo os profundos vales entre as ondas, enfrentando as enormes pressões que abriam suas juntas, nosso pequeno bote arfava, sacudindo perigosamente, mas resistindo com bravura. Sabíamos que o vento e as correntes estavam nos impelindo em direção às rochas da costa, mas nada podíamos fazer (SHACKLETON, 2002, p. 258).

Podemos perceber, nas citações anteriores, a questão do escuro, outro dos medos mais presentes na humanidade. O escuro não apenas consiste em um medo historicamente desenvolvido através do imaginário, como local onde demônios e bruxas habitam e se escondem, pois essa capacidade está condicionada pela falta de visualização, que permite que a mente reproduza essas imagens em sua frente. Além destas consequências, Tuan (2005) também destaca implicações com o próprio corpo, na medida em que impõe limitações para a locomoção e visibilidade, acarretando muitas vezes isolamento e desorientação. Estudos demonstram que, desde as crianças recém-nascidas, logo nos primeiros meses em que começam a se locomover pelos espaços, há preferência por zonas mais iluminadas (TUAN, 2005).

Outro elemento importante ao longo dos relatos de viagem consiste no gelo, sobretudo no formato das nevascas, das grandes banquisas e dos *icebergs*, sendo figuras presentes em quase todas as obras. As percepções sobre o gelo podem ser encontradas nos relatos, mas também seus efeitos nos corpos dos marinheiros e exploradores. Esses efeitos, tanto físicos quanto psicológicos, contribuem para corroborar com os sentimentos topofóbicos, que vão se construindo ao longo das obras. Como presente nos relatos de Scott (2002, p. 481), em seu retorno do Polo, os membros estão sujeitos os malefícios do contato corporal com o ambiente antártico:

E não estamos livres dos males do corpo. Oates sofre muito com seu pé semicongelado; os dedos e o nariz de Evans estão em péssimo estado; e esta noite Wilson foi torturado pela dor nos olhos. Bowers e eu somos os únicos membros do grupo sem qualquer problema nesse momento. Nevascas são nosso grande problema, não só por interromper nosso avanço, mas pela atmosfera gelada e úmida que nos envolve e praticamente nos tira o flego.

Dessa forma, a citação demonstra diferentes efeitos causados por aquele ambiente, e que possuem implicações severas no corpo humano,

sendo influenciadores de alucinações ou até danos físicos e mentais. A luminosidade, devido ao gelo, consiste em um dos grandes problemas, assim como a ação do clima gelado nos corpos. Tanto Scott (2002) como Amundsen (2001) destacam suas implicações em suas jornadas sobre o platô antártico.

Sobre os efeitos do clima, Shackleton (2002, p. 171) faz uma interessante observação acerca de como ele afeta o humor da tripulação, após o naufrágio do *Endurance*:

O início de março nos trouxe um clima frio, úmido e sereno, com muita neve e céus encobertos. Os efeitos do clima sobre nosso ânimo e humor eram muito evidentes. Todos os homens sentiam-se muito mais alegres quando o dia era claro e ensolarado, encarando o futuro com muito mais esperanças do que quando o céu estava escuro e encoberto. Notei que isso exercia um efeito muito mais forte e duradouro do que um aumento na quantidade de rações.

As banquisas, fenômeno antártico que se relaciona com os mares e ao gelo, consistem em extensas regiões onde os mares, diante das baixas temperaturas, acabam sendo congelados, formando uma superfície sólida, que pode ter espessuras de 2 metros e chegar até 4.000 metros. Ao se desprenderem da banquisa, seus fragmentos resultam em enormes *icebergs* tabulares (MACHADO; TOLEDO, 2019). Nos relatos da expedição *Endurance*, o manto de gelo é uma figura predominante em grande parte da obra, sendo responsável pela destruição da embarcação, mas também pela base de sobrevivência dos participantes. Nas expedições antárticas, o gelo poderia representar um dos maiores inimigos para as campanhas, podendo tornar a viagem mais longa e demorada, ou significar até mesmo o seu fim. Nos relatos de Shackleton (2002), o gelo assume ambivalência de sentimentos, pois ao mesmo tempo em que gera pavor ou preocupação, também demonstra beleza e encantamento.

O panorama glacial e os sons do gelo à nossa volta foram fantásticos ao longo de todo o dia. As ondas estouravam contra as faces laterais dos *icebergs*, subindo até o alto de seus gélidos penhascos sobressaindo acima das nuvens opacas e redemoinhantes que a envolviam quase todo o tempo. Ouvíamos o estrondo do mar penetrando que as cavernas do gelo e o sibilante choque das marolas ao atingir o banco de gelo mais solto enquanto admirávamos o gracioso oscilar do banco de gelo, arqueando-se sobre as altas marolas que rolavam, já parcialmente amortecidas pelas massas de gelo a barlavento (SHACKLETON, 2002, p. 31-32).

Tais sentimentos contraditórios aparecem também nas narrativas de Amundsen (2001, p. 125-126), ao narrar seu primeiro contato com a barreira, em 14 de janeiro de 1911:

A mística barreira! Todos os relatos, sem exceção, desde os velhos tempos de Ross, até os mais modernos e atuais, invariavelmente descreveram essa impressionante formação natural com respeitoso temor. Era como se fosse possível ler nas entrelinhas sempre a mesma frase: “Silêncio, respeitem-na! Esta é a mística Barreira!”

As três expedições colocaram-se diante de uma natureza que se impunha como dominante diante ao grupo. Um exemplo de sua força de dominação aparece nos relatos durante as descrições dos últimos dias da expedição *Endurance* que, a partir do mês de outubro, começou a passar por sua fase final, após vários meses de luta contra o gelo. A partir desse ponto, os relatos de Shackleton (2002) sofrem uma transformação, deixando de expor o encantamento e acentuando a frustração. Para o explorador, ver seu navio sendo consumido e apertado pelo gelo não era nada fácil. Em seus relatos, ele dedica vários parágrafos falando de sua angústia ao ver seu navio naquela situação:

Agora lutando e gemendo, com as tábuas partidas e as feridas abertas, ele vai lentamente se despedindo da vida em plena auro-ra de sua promissora carreira. Foi abandonado e esmagado após deslocar-se à deriva por mais de mil quilômetros em direção a noroeste ao longo de duzentos e oitenta e um dia desde que foi aprisionado pelo gelo. A distância em linha reta do ponto em que fomos agarrados pela banquisa até este local onde agora jaz o navio mortalmente ferido pelas garras do gelo é de 1.062 quilômetros, mas a distância total percorrida nessa viagem à deriva, somando-se os deslocamentos por todas as posições em que calculamos nossas coordenadas, foi de 2.198 quilômetros – e é provável que na verdade tenhamos percorrido quase três mil quilômetros (SHACKLETON, 2002, 120).

Dessa maneira, podemos entender que a perda do navio e a situação que viviam tiveram forte impacto na forma como ele percebia e retratava a natureza. Mais além, suas frustrações eram derivadas de expectativas que diziam respeito ao sucesso em completar a missão, e que agora, sem o navio e distante do continente, tornara-se algo impossível.

Após esse episódio em que o navio foi destruído, as sensibilidades provenientes do contato com aquele ambiente e a ambivalência de sentimentos se alteraram, assim como a própria escrita. O medo daquele ambiente e de outros perigos que ele oferecia substituíram as expressões positivas e de familiaridade, deixando a narrativa mais intransigente e preocupada. Nos relatos de Scott (2002), o gelo e a banquisa proporcionam os mesmos medos que, nos anos seguintes, foram sentidos por Shackleton (2002).

Diferente dos demais, Amundsen (2001), em sua narrativa, busca realizar uma descrição mais voltada para os sucessos e as adversidades vencidas por ele e seu homens, exaltando sua dominação das condições encontradas.

Um, dois, três... um pequeno salto... e pronto, a Barreira está vencida!

Olhamos uns para os outros e sorrimos. Provavelmente o mesmo pensamento surgira nas mentes de cada um de nós. O monstro perdera algo de seu mistério, o terror perdera algo de seu poder; o incompreensível revela-se bem fácil de ser compreendido.

Sem qualquer esforço ou dificuldade, penetramos em seus domínios. A Barreira eleva-se aqui cerca de seis metros de altura, e sua junção com o mar congelado encontrava-se totalmente preenchida por grande quantidade de neve acumulada, de modo que a ascensão se fez por uma modesta e suave encosta. Essa via de entrada não nos oferecia resistência alguma (AMUNDSEN, 2001, p. 126).

Em meados de fevereiro, com o início das expedições de depósito, Amundsen (2001, p. 156) destacou várias questões que habitavam sua mente:

Nossos companheiros já desapareceram horizonte, e devem estar trabalhando, mas a distância avistamos o FRAM, envolto pelo cintilante gelo branco-azulado. Somos apenas seres humanos, e numerosas incertezas sempre limitam nossa perspectiva no tempo e no espaço. Haveremos de nos encontrar novamente? E se nos encontrarmos, em que circunstâncias isso ocorrerá? Muitas esperanças interpõem-se entre esse momento e a próxima vez que avistarmos o FRAM. De um lado, o poderoso oceano, de e outro a ignota vastidão gelada... Coisas demais podem acontecer. A bandeira drapeja no topo do navio, acenando um último adeus, até que fim desaparece. Agora prosseguimos, avançando novamente ao sul.

A citação anterior, assim como a seguinte, que consiste na continuação de suas preocupações, estabeleceram um novo momento em sua narrativa. A conquista sobre a natureza abre espaço para as ansiedades e preocupações acerca do sucesso da missão e da segurança do grupo, que duram até sua chegada ao Polo Sul, na última expedição.

Igualmente, essa primeira jornada ao coração da Barreira era para nós uma aventura muito excitante. Explorávamos um território absolutamente desconhecido, levando um equipamento que jamais fora testado. Que tipo de terreno enfrentaríamos? Essa ilimitada planície continuaria além do horizonte completamente livre de obstáculos? Ou a natureza nos oporia dificuldades insuperáveis? Estaríamos certos em nossa suposição de que os cães seriam o melhor animal de tração nessas regiões? Ou teríamos agido melhor trazendo renas, pôneis, trenós motorizados, aeroplanos, ou qualquer outra opção mais? (AMUNDSEN, 2001, p. 156).

Um dos momentos de maior ansiedade na obra é encontrado durante a expedição ao polo, devido às condições dos solos, cobertos por espessas camadas de gelo fofo, que poderiam esconder fendas que levariam os trenós à destruição, e seus homens à morte:

Não era possível enxergar muito longe e, com frequência nós do último trenó tínhamos dificuldades em desviar primeiro. Por muito tempo estivemos descendo um longo declive, o que era preocupante, pois não estava de acordo com nossos registros, e muitas vezes cruzamos sobre fendas, embora nenhuma fosse muito grande (AMUNDSEN, 2001, p. 284).

Até mesmo nesses momentos, o medo e as preocupações parecem ser sufocados por outros sentimentos associados à coragem, ou ainda, é possível perceber, nos relatos de Amundsen (2001), uma ideia de desprezo pelos sentimentos de medo e a apreciação pela coragem diante as adversidades, tal como analisadas por Delumeau (2009). Essa questão torna-se mais clara quando retornamos aos relatos em que o autor descreve os sentimentos de seus colegas após a queda de um dos trenós em uma fenda profunda, e a necessidade de resgate de alguns cães e dos mantimentos do trenó:

Não nego que admiro a coragem e o desprezo pelo perigo, mas percebi que o extremo a que chegavam era demais para ser considerado admirável. Eles simplesmente estavam brincando de

esquiva com a foice do destino. As preocupantes informações de Wisting, vindas lá de baixo de que a cornija sobre a qual ambos caminhavam tinha apenas alguns centímetros de espessura – não parecem exercer qualquer efeito sobre eles; pelo contrário, continuam ali, parecendo sentir-se infinitamente seguros (AMUNDSEN, 2001, p. 285).

A citação demonstra não apenas a sobreposição de sentimentos de valentia, mas também apresenta uma ambivalência de sensibilidades diante aquelas circunstâncias, que se relacionam ao afeto pelos seus companheiros, preocupações com seu destino e medo pelas suas atitudes. Além disso, as citações mencionam silenciosamente a necessidade dos sentidos sinestésicos para mantê-los a salvo das adversidades do solo, seja na visão, para encontrar possíveis fendas e os melhores caminhos; ou na audição, para ouvir estalos de gelo fino sobre os abismos.

Conclusão

Nota-se, através das análises dos relatos, que os sentimentos relacionados ao medo, preocupações e ansiedade destoam, na maioria das vezes, relacionando-se com a própria experiência vivida por aqueles sujeitos, contribuindo para a sobrevivência diante do risco que suas vidas corriam em um ambiente inóspito. Essa noção de sentimentos ligados ao medo, suas preocupações, assim como todas as outras sensibilidades provenientes do contato humano com um meio, estão profundamente relacionados com a forma como a natureza antártica é experienciada através dos sentidos sensoriais: o tato, o paladar, o olfato, a audição e a visão.

As formas do medo tratadas anteriormente podem ser encontradas ao longo dos relatos, relacionando-se com os medos impostos aos humanos desde a antiguidade, envolvendo o medo do mar e do escuro, do exílio no gelo e da morte devido à fome. Esses medos apresentam profunda ligação com os sentidos humanos, mesmo que não constituam casos isolados. Dessa forma, é importante compreender que toda experiência humana se realiza a partir de um profundo e complexo contato com o mundo, onde são somadas experiências, conhecimentos e sentidos, um sempre conectado com o outro, constituindo o emaranhado que é a vida.

Referências

- ALEXANDER, Caroline. **Endurance**: a lendária expedição de Shackleton à Antártica. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- AMUNDSEN, Roald. **Polo Sul**: relato da expedição antártica norueguesa a bordo do *Fram*: 1910-1912. São Paulo, Editora Alegro, Coleção Mundo Afora, 2001.
- BYINGTON, Carlos Amadeu B. Os sentidos como funções estruturantes da Consciência. Um Estudo da Psicologia Simbólica. **Junguiana**, v. 37, n. 1, p. 201-208, 2002.
- CAPOZOLI, Ulisses. **Antártica**: a última terra. 3ªEd. São Paulo, Edusp, 2001. CASSEL, Gastão. **A experiência e o narrador**: a escrita-viagem de Shackleton, Scott, e Amundsen na conquista do Polo Sul. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Literatura. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.
- CASTILLO, Ana Regina G. L. et al. Transtornos de ansiedade. **Brazilian Journal of Psychiatry**, v. 22, p. 20-23, 2000.
- CORBIN, Alain. **O território do vazio**: a praia e o imaginário ocidental. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso. 2009.
- FRANCO, Ana Leonor de Abreu Ladeira Franco. **Correlação dos sentidos do olfato e paladar entre si e com comportamentos sociais**. [Dissertação]. Mestrado integrado em medicina. Faculdade de Medicina de Lisboa, 2018.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Rio de Janeiro, Editora Vozes – (Coleção Antropologia), 2015.
- LARSON, Edward J. **Um Império de gelo**: Scott, Shackleton e a Idade Heroica da ciência na Antártica. [trad. Camila Werner]. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

MACHADO, Reinaldo Caixeta; TOLEDO, André de Paiva. A exploração dos icebergs à luz do Tratado da Antártica. Belém, **Revista de Direito, Economia e Desenvolvimento Sustentável**, v. 5, n. 2, p. 1-18, 2019.

MIRA Y LÓPEZ, Emilio. **Quatro Gigantes da Alma**: o medo, a ira, o amor, o dever. EDIJUR, Série Leitura e Cultura. Leme, 2021.

SCOTT, Robert F. *A última Expedição*: A dramática corrida pela conquista do Polo Sul. São Paulo, Editora Alegro, Coleção Mundo Afora, 2002.

SCHELLMANN, Karin. **Do mito à realidade**: um olhar sobre a Antártica através dos signos e representações. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal do Paraná, 2005.

SHACKLETON, Ernest. **Sul**: A expedição polar mais famosa da história. Trad. Roberto C. dos Santos. São Paulo, Editora Alegro, Coleção Mundo Afora, 2002.

SIMÕES, Jefferson C. Glossário da língua portuguesa da neve, do gelo e termos correlatos. Porto Alegre, **Pesquisa Antártica Brasileira**, 119-154. 2004, p.140.

SOUZA PINTO, Júlia Paula Motta; JESUS, Adilson Nascimento. A transformação da visão de corpo na sociedade ocidental. Campinas, **Motriz**, v. 6, n. 2, p. 89-96, 2000.

TILLEY, Chris. Do corpo ao lugar à paisagem: uma perspectiva fenomenológica. **Vestígios-Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, v. 8, n. 1, p. 24-62, 2014.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

TUAN, Yi Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduel, 2012.

Imagens em disputa sobre as estradas de tropas no Paraná Provincial

Ilton Cesar Martins

Introdução: um belo sítio à venda e o início da jornada

Manoel Ignacio Diniz tem para vender uma chácara distante da Villa do Príncipe pouco mais de meia légua, na estrada velha que segue para o Rio Negro, em terrenos arrendados a Santo Antônio, com as fabricas e estabelecimentos seguintes: engenho de soque, tendo a casa, que está metade assoalhada, 80 palmos de frente e 47 1/2 de largura: o engenho tem 8 mãos no mesmo eixo, toda de mandioca e prensa; um grande deposito feito de taboas para empaiolar ervas compradas; um grande forno que com pouco fogo conserva-se quente e moe mais de 60 arrobas por dia: engenho de serrar madeira, que serra de 5 a 32 palmos de comprimento, com sortimento de ferragens: um moinho de trigo dentro de uma casinhola de peão: um monjolo remontado de novo com casa

coberta de taboas: grande potreiro, fechado a valos, dentro de um arroio, com campo e mato que pode conservar mais de 60 animais, com muitos pinheiros que abundam em pinhas, próximo à casa de morada, a qual tem 70 palmos de frente e 50 de fundo, com alguns quartos forrados, com 6 claros na frente, construída dentro de um pátio e com um grande quintal onde tem hortaliças, batatas inglesas, uma ala de pessegueiros pelo costado da cerca que dá frutos muito doces. Outra casa que serve de paiol e para hospedes e escravos, com 80 palmos de frente e 40 de fundos. Do lado direito, unida a mesma, há uma meia água com 35 palmos de frente e 30 de fundos, com forno de ferro fundido para farinha de mandioca e milho. Uma grande mangueira cheia de mandioca de dois anos, etc. etc. etc. Vende também escravos, bois mansos, vacas de leite, carros, carretas e muitas outras ferramentas. Quem pretender comprar o dito estabelecimento dirija-se a tratar com o proprietário, que promete vender tudo muito barato (O DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1867a, p. 4).

Algumas vezes, como acontece com todo pesquisador, certos temas nos caem à mão de maneira bastante insólita e, na maioria das vezes, quando não só não o estamos buscando, mas nem temos atenção o suficiente para notá-lo. Quem não lembra de Sidney Chalhoub, interessado em pesquisar sobre cultura popular no Rio de Janeiro, contando que antes dos processos envolvendo Genuíno, Adão Africano, Juvêncio, Bráulio – como ele diz, todos negros – que lhe tiraram a letargia e quase modorra envolvendo a leitura de processos sem norte muito preciso, sua metodologia era, no mínimo, curiosa. Afinal, ele havia optado por “pesquisar todos os processos criminais que encontrasse nos *maços ímpares* do arquivo do júri”, desempenhando uma “tarefa cabalística de *análise dos ímpares* com disciplina espartana” (CHALHOUB, 1990, p. 20). Somente quando superou sua “estratégia ocultista de ler só o que havia nos *maços ímpares*” é que pode fazer sua linda pesquisa e brindar a historiografia brasileira com uma das mais finas análises sobre a compreensão do significado de liberdade para libertos e escravos, analisando muito além de processos de números ímpares, mas também as ações civis de liberdade (CHALHOUB, 1990, p. X).

Embora tivéssemos um norte mais bem definido para as pesquisas sobre escravidão no Paraná Provincial e que, ao longo do caminho, os tropeiros se cruzassem nesse universo, nunca foi meu interesse discutir questões sobre belos sítios, suas possibilidades de exploração dos campos, pinheirais ou

ervais. Também não me interessava saber sobre pessegueiros, moinhos de trigo, quintais de hortaliças, batatas inglesas, mandiocas ou milhos. Eis então que, procurando sobre escravos nos jornais paranaenses, mais precisamente no Dezenove de Dezembro, me deparei com o encantador sítio descrito acima. Não sei e não me debrucei mais para saber outras informações sobre o referido, mas creio que deve ter gerado um recanto acolhedor para o feliz comprador. Interessou-me tão somente que notar que, no mesmo campo em que descrevia seus “bois mansos, vacas de leite, carros, carretas e muitas outras ferramentas” estavam lá, também, seus escravos. Enfim, mera descrição de suas propriedades (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1867a, p. 4).

Se os pinheiros, os pessegueiros e os campos são adjetivados e suas qualidades ressaltadas, o mesmo não acontece com os escravos. Estão ali descritos como propriedade. Na simplicidade que aparecem no anúncio, revela-se uma das mais fortes lições sobre a escravidão: ela não carece de adjetivos! Não existe escravidão boa ou má, branda ou severa, violenta ou benevolente. Ela é a escravidão e ponto. Sempre estará assentada na correlação dominação, violência e trabalho. Dito isto, seguimos refletindo sobre como essas questões sobre natureza, meio ambiente e interação humana foram sendo captadas e percebidas nos materiais que extrapolaram meu interesse de pesquisa.

No ano de 2020, em um processo de remoção entre universidades, acabei chegando até a Universidade Estadual de Ponta Grossa e, nessa Instituição, fui recebido em um espaço bastante acolhedor e desafiador: o Núcleo de Pesquisa História, Cultura e Natureza. Esse Núcleo é um espaço bastante plural e aberto, que articula “registro e interpretação de memórias e narrativas orais”, mas com foco direcionado para uma proposta de “consecução metodológica de uma história oral ambiental” (UEPG, s.d.). Além disso, ou mesmo decorrente dessa preocupação, “a produção sociocultural de saberes, de conhecimentos e de sentidos alternativos emergentes de viveres rurais e urbanos em suas dinâmicas específicas” acaba emergindo e produzindo belíssimas possibilidades de análise de fazer historiográfico – sem perder de vista seu significativo impacto social (UEPG, s.d.).

Eis que, portanto, aqueles materiais e fontes, que antes eram apenas uma pasta aleatória no computador, começaram a ganhar interesse e, quem sabe, me permitir fazer análise e produzir reflexões sobre ela. Antes, um ponto de retomada, algumas observações sobre o método e a narrativa. O ponto de

retomada – podem até nomear como desculpa – é que sou um pesquisador da escravidão negra na Província do Paraná, ou seja, o recorte entre 1853-1888, mais precisamente as possibilidades abertas pela análise de processos-crime e, na dinâmica própria da escravidão como uma exploração do trabalho de homens e mulheres escravizados, sua exploração pelo tropeirismo.

Dito isto, cabe observar que os documentos foram sendo coligidos nesse processo e acabaram por constituir um fundo documental que permite problematizar as interações entre as demandas do tropeirismo, quer fossem de natureza política, de facilitação da rodagem pelas estradas, descrição dos desafios e dificuldades, e por aí segue. Metodologicamente, portanto, centramo-nos mais nesses processos, preocupados em indicar as narrativas produzidas pelos tropeiros, lideranças políticas, sujeitos interessados de alguma forma nos percursos e condições das estradas. Os três primeiros momentos do texto estão centrados em um relatório produzido pelo engenheiro Henrique de Beaurepaire-Rohan, descrevendo seu traçado e as melhorias necessárias para seu melhor aproveitamento. Na última parte são apresentadas diversas notícias ou cartas publicadas no jornal O Dezenove de Dezembro. Como fizeram as tropas, sigamos.

O Caminho de Tropas no Relatório de Beaurepaire-Rohan

A Província do Paraná havia sido recém-criada, apenas 3 anos antes, quando em 1856, seu Vice-Presidente, Henrique de Beaurepaire Rohan, apresentou um detalhado relatório sobre as condições dela. Em um longo documento de 193 páginas, o engenheiro militar, bacharel em física e matemática, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, futuro presidente das Províncias do Pará e da Paraíba e futuro Ministro da Guerra, detalhava em 41 títulos as questões centrais da jovem província (BEAUREPAIRE ROHAN, 1856).

Neste texto vou me abster de uma longa reflexão sobre sua biografia ou então de sua apropriação pelos textos historiográficos. Cabe apenas ressaltar que Beaurepaire Rohan, nascido em 12 de maio de 1812 e falecido em 19 de julho de 1894, desde muito jovem, aos 7 anos de idade, já era praça do exército, e aos 17 anos já era segundo tenente (HOMEM DE MELLO,

1889). Ainda segundo Homem de Mello (1889), a carreira no exército levou Beaurepaire Rohan até a arma de engenharia em 1837, onde atingiu o posto de marechal-de-campo em 1874, e tenente-general em 1880. Já na República, chegou à patente de marechal de exército em 1890. Sobre sua participação político militar em 1890, a descrição de Schulz (1994, p. 209) nos fornece bom exemplo do quanto ela significava: “[...] em 15 de Novembro de 1889 não havia membros militares no conselho ordinário de Estado, e apenas um velho inválido – Beaurepaire Rohan – representava as forças armadas como conselheiro extraordinário [...]”.

Queremos ainda registrar, e isso justifica a opção neste texto, nossa concordância com Rufino Gillies (2002, p. 19), para quem

Beaurepaire não foi uma figura heroica ou polêmica – o que, de qualquer forma, não é o que as pesquisas históricas de hoje em dia privilegiam –, tanto quanto alguém cujas ideias, propostas e atuação permitem penetrar dentro da sociedade, do universo do qual fez parte.

Por isso acabamos encontrando um número relativamente pouco expressivo de obras que se referem a esse personagem. Isso não se apresenta como um problema, que acaba facilitando a opção por fazer um texto bem centrado no seu relatório e observações sobre o caminho das tropas no Paraná.

Para esse engenheiro, chamar os caminhos existentes no Paraná de estradas, era um claro exagero. Na verdade, em sua dura observação, não passavam de “meros trilhos mais ou menos transitáveis” (BEAUREPAIRE ROHAN, 1856, p. 116). O que podemos afirmar é que Beaurepaire-Rohan tinha noção de que o conhecimento das estradas no século XIX era de fundamental importância para a dinâmica econômica, social e política da época, e nem estamos adentrando aspectos culturais, linguísticos e outros mais possíveis de associar ao tropeirismo. Seu mapeamento, suas condições de trafegabilidade, suas rotas e direções, seus perigos e desafios, as fazendas que cruzavam, os rios que implicavam a construção de pontes, as serras que precisavam ter sua inclinação reduzida ou que precisavam ser evitadas, os limites com Santa Catarina e a cobrança para que essa província bem cuidasse do trecho do caminho entre a Colônia Dona Francisca e os municípios de Serra acima, trecho limítrofe com as terras dadas por D. Pedro II ao Príncipe de Joinville, tudo isso entrava em um cálculo preciso do impacto que tinha nas possibilidades de desenvolvimento da província do Paraná.

Como explicitado anteriormente, o Relatório produzido por Beaurepaire Rohan (1856) tem 193 páginas. Entre as páginas 116 e 149, Beaurepaire Rohan traça um quadro bastante preciso sobre as condições de trafegabilidade pelo território paranaense, e o quadro que desenha é pouco elogioso. Ele afirma acreditar que um dia estradas de ferro iriam cortar o território paranaense, mas naquele momento, com poucos recursos disponíveis, melhorar as condições de tráfego ou alçar as estradas ao nível das europeias não passava de um sonho (BEAUREPAIRE ROHAN, 1856). Para ele, tudo naquele momento consistia em

Melhorar as que existem, quanto a seus declives longitudinais, de modo a facilitar a rodagem; consolidar os terrenos menos consistentes, por meio de materiais de fácil aquisição; abrir novos trilhos, que ponham em relação as nossas diversas populações, tal deve ser na atualidade a mira daqueles que tem a seu cargo promover o bem-estar da nossa agricultura, do nosso comércio, e em geral de todos os ramos de nossa indústria (BEAREPAIRE ROHAN, 1856, p. 116).

Sendo assim, fica muito nítido que sua preocupação se centrava exatamente naquilo que era um papel elementar desempenhado pelos tropeiros. Afinal, em torno deles, grande parte do comércio e circulação de mercadorias se desenvolvia, o contato entre a população de diferentes regiões do Estado se dava, e a agricultura também se articulava intensamente com a atividade do tropeirismo negociando víveres ou fazendo circular a produção.

Antes de passar à descrição propriamente dita dos caminhos, informa que o conhecimento das condições mais objetivas das estradas e atalhos que cruzavam o território paranaense era questão que se fazia sensível, com reclamações constantes vindas de diversas regiões, solicitando melhoras ou aberturas de novos trechos. Lembra que tudo seria mais fácil com uma carta de reconhecimento (topográfica), que havia tentado atribuir tal tarefa ao engenheiro Frederico Hégreville, mas o referido engenheiro foi transferido para outra comissão provincial. Dessa forma, apenas daria conta do que existia e das necessidades já identificadas.

A Estrada Geral das Tropas

Uma primeira consideração necessária nesta reflexão: o trecho total considerado da Estrada Geral das Tropas considerava o percurso até Lages, onde adentrava o território catarinense. Não vamos entrar nas discussões sobre a questão de limites e a guerra violentíssima patrocinada pelo Estado Brasileiro em sua fase republicana contra caboclos espalhados pelo território paranaense disputado com Santa Catarina. Como afirmam Fraga, Gonçalves e Cavatorta (2017, p. 144)

A Guerra do Contestado foi mais do que disputas territoriais, foi uma guerra em que os Caboclos buscavam manter-se vivos, buscavam preservar suas terras que era de onde tiravam o suficiente para viver. Com a chegada do grande capital, mudou-se a realidade do local, onde os caboclos moravam e plantavam seus alimentos, já não os mais pertenciam.

Ainda, ao longo do seu relatório, Beaurepaire Rohan (1856) retomou a questão dos limites e apontou os desentendimentos com o governo de Santa Catarina, mas não vamos nos aprofundar nisso, aqui.

A partir do seu relatório, vamos entender como o governo provincial concebia as Estradas das Tropas, suas divisões e subdivisões, o estado de conservação e a apresentação de cada trecho, bem como os melhoramentos necessários, indicando ainda as respectivas distâncias percorridas em cada setor. A primeira informação destacada é que a distância total percorrida nesse caminho era de 67 léguas. Se considerarmos a lição de Iraci Del Nero Costa (1994), pensando a medida de légua para o período colonial brasileiro, cada *polegada* era equivalente a 2,75 cm, e a relação sendo a seguinte: 1 **lé-gua**= 3 000 braças = 6 000 varas = 30 000 palmos = 660 000 centímetros = 6. 600 metros, então a distância total desse caminho era 442,2 km.

A distância total era dividida em 7 seções:

- 1ª Seção: de Itararé até Jaguariaíva, percorrendo 9 léguas e sem nenhuma comunicação que permitisse alguma observação;
- 2ª Seção: de Jaguariaíva até Castro, percorrendo uma distância 14 léguas e, por conta de problemas indicados no relatório, receberam um tratamento especial;

- 3ª Seção: de Castro até Ponta Grossa, percorrendo uma distância de 7 léguas, e seu estado era péssimo, notadamente no Passo do Taboão, onde o relatório indicava ser necessária a construção de uma ponte;

- 4ª Seção: de Ponta Grossa até Palmeira, com distância total de 7 léguas, e não apresentava nenhum detalhamento sobre seu estado de trânsito;

- 5ª Seção: de Palmeira até Príncipe (Lapa), com distância de 9 léguas. Para tal caminho, a câmara de vereadores indicava a necessidade de criar um atalho, desde o rio Iguaçu até a Vila Nova, melhorando muito o trânsito e encurtando a distância em 1 ½ légua;

- 6ª Seção: do Príncipe ao Rio Negro, com distância de 8 léguas. A estrada encontrava-se em péssimo estado de conservação, precisando de uma ponte sobre o rio Negro e reparos na ponte do rio da Várzea, além de aterramento; e

- 7ª Seção: do rio Negro até o rio Canoinhas, com extensão de 13 léguas. Essa seção tinha melhoramentos propiciados por Francisco Xavier de Assis, que também havia sido responsável pelas melhorias realizadas na 6ª Seção.

Além desse caminho, os tropeiros também trafegavam por Castro, que contava ainda com outros dois ramais importantes: um que seguia até o Jatháí, com 36 léguas, sendo uma ramificação do Caminho das Tropas e muito útil para a comunicação como Mato Grosso; e outro que seguia de Castro até Tibagi e com 10 léguas de extensão, sendo classificada como uma pequena ramificação do Caminho das Tropas. Esse trecho, por seu péssimo estado de conservação, necessitava de 100 mil réis para reparos à Serra do Guarassoia.

A Província contava, ainda, com a estrada de Guarapuava até Palmas, e é considerada importante ramificação do Caminho das Tropas. Partindo de Castro, estendia-se por 81 léguas; de Ponta Grossa, 77 léguas; e de Palmeira por 73 léguas, e se reuniam todos no Passo da Balsa, no rio Tibagi. Assim, surgia um trilho comum para Guarapuava, reunindo-se ao de Palmeira no Campo do Cupim.

Concluindo os caminhos de tropas, descreve o ramal Castro até Tibagi com 9 léguas, sem nenhuma observação. Não sei se a referência é um ramal alternativo, pois indica uma distância menor em uma légua do que a referência já feita com o nome Castro-Tibagi, ou se foi uma repetição que passou despercebida. O ramal Ponta Grossa até Tibagi, com algo entre 4 1/5 e 5 léguas, estava em bom estado e passava por diversos trilhos cruzando vários campos. O ramal Palmeira até o Campo do Cupim, com 11 léguas a partir da Fazenda

Santa Cruz, encontrava-se em bom estado entre os campos dos Carrapatos e Guaraúna, mas nos tempos de chuva, convertia-se em um atoleiro, principalmente pelo rio das Almas. Por último, a seção Tibagi até Guarapuava tinha 25 léguas de extensão. Ela se encontrava toda em péssimo estado em seus diversos trechos, com trânsito difícil e perigoso. Além de melhoramentos, fazia-se necessário também desviar a Serra dos Patos e da Ribeira, o que seria fácil de fazer e bastante vantajoso. Já no trecho da Serra da Esperança não era possível nenhum melhoramento, mas a *magistral estrada* carecia diminuir sua inclinação.

Reparações Indispensáveis para melhoria do trânsito

Depois de uma longa apresentação das estradas, seus ramais e bifurcações, o vice-presidente Beaurepaire Rohan (1856) passa a considerar as melhorias necessárias e possíveis, destacando que, não havendo nenhum engenheiro possível de acompanhar as obras presencialmente, isso seria feito por inspetores. O que chama atenção nessa parte de seu relatório é que podemos conhecer melhor as dificuldades e perigos que os tropeiros e viandantes dessas estradas encontravam no seu constante ir e vir, com seu trânsito de mercadorias e animais.

O conjunto das obras passava pelo alargamento de trechos da estrada, como o necessário de ser realizado no trecho do campo do Tibagi e do Cupim. Para o trecho da Serra do Ribeira, indicava tão somente melhoramentos, mas nenhum desvio, algo que era solicitado constantemente por donos de fazendas ao longo do caminho. Em outros trechos, a alteração do traçado era autorizada, como ocorreu entre Guarapuava e o Iguaçu, mas deveria se atentar para que o traçado fosse alterado para proveito público, e não para atender interesses particulares. Disputas também aconteciam quando uma estrada apresentava dois ramais e proprietários de fazenda tentavam fazer com que trechos que cruzavam seus domínios fossem considerados os oficiais da Estrada das Tropas, tal como acontecia entre os proprietários das fazendas Taguá e Capão Grande.

Entre Guarapuava e o rio Iguaçu, era necessário considerar os rios volumosos, como o Jordão, onde existia uma balsa particular; e o rio Pinhão, que apresentava dois trechos com vau. Já o rio Reserva era muito perigoso, e se atravessava por um recife de pedras estreito, tendo de um lado um profundo posso e, do outro, uma cachoeira, colocando em sérios riscos a sorte dos viandantes. Sobre esse trecho, diz o relatório: “Conviria, certamente, ou desviar a estrada desse passo medonho, ou proceder a uma construção, que pusesse o viandante ao abrigo de qualquer desastre” (BEAUREPAIRE ROHAN, 1856, p. 124).

Sobre a passagem do Iguaçu, que totalizava 60 braços, homens e mercadorias contavam com balsas, e os animais passavam a nado. Ainda, do Iguaçu até Goyô-em, as informações eram retratadas por observações do próprio Beaurepaire Rohan, por sua viagem realizada em 1854. O caminho era ruim, ou melhor, péssimo, pela quantidade de rios que ele cruzava, tais como o Covoquinho, Xopim, Chapecó, Chapecozinho e outros. A fama do caminho era medonha, e acabou sendo reduzido a uma picada informe. Para esse trecho, eram sugeridos melhoramentos para facilitar a passagem das tropas do sul, que faziam daquela via sua comunicação. O custo era de 6 contos de réis e, embora trocando de responsável por algumas vezes, acreditava-se conseguir resultado.

Assim, todos os trechos eram considerados pensando nos seus problemas e nas possibilidades de correções. Contudo, no trecho entre Curitiba e Castro, passando por Votuverava, existe uma observação mais pontual no seu relatório, afirmando que, embora ela fosse mais curta em 5 léguas que aquela que passava por Campo Largo, Palmeira e Ponta Grossa, era tão ruim que não passava de uma picada de péssimo trânsito, pela qual ninguém, ou quase ninguém passava. Dessa forma, sugeria os melhoramentos necessários.

Se anteriormente afirmamos que os proprietários desejavam ter suas fazendas incluídas na rota da Estrada das Tropas, quando escreve sobre o trecho entre a Freguesia do Iguaçu e vila de São José dos Pinhais, ocorreu o contrário. Diz o relatório:

Melhor e mais curta vereda seria aquela que passasse pela estância de João de Sant’Ana Pinto; mas os antecessores deste proprietário embarçaram judicialmente o trânsito por esta estância. Com uma ponte sobre o rio Barigui e pequeno aterrado na sua várzea, tornar-se-ia excelente esta estrada, visto ser mui curta a mata que se tem de atravessar. Conviria, portanto, que se procedesse

a desapropriação, por utilidade pública, nos termos da lei, para se melhorar o estado da via de comunicação entre a Freguesia do Iguaçu e a Vila de São José dos Pinhais (BEAUREPAIRE ROHAN, 1856. p. 129).

Para o trecho entre Purunã e o Rio da Cachoeira, o destaque é sua possibilidade de fazer o rápido escoamento da madeira extraída das florestas a sua volta, e pequenos reparos a colocariam em ótimo estado. Depois, o relatório passa a se dedicar às estradas litorâneas, seguindo praticamente o mesmo roteiro: distância, condições, perigos e possíveis melhoramentos. É notável que, para todas as estradas, a limitação para mantê-las em boas condições seja praticamente mesma: falta de condições orçamentárias e, em alguns casos, falta de engenheiro.

A projeção de uma estrada para substituir a antiga picada, por onde descia gado, que ligava São José dos Pinhais até Guaratuba, era vista como de fundamental importância, uma vez que, sem isso, “conservam-se aqueles povos em estado estacionário e decadente.” (BEAUREPAIRE ROHAN, 1856, p. 141). Dessa forma, uma nova estrada permitiria “transitar tropas, boiadas, e outros gêneros comerciais, de que resultaria uma troca de muito interesse, tanto para aquele município, como para os de Serra acima” (BEAUREPAIRE ROHAN, 1856, p. 141). Entretanto, abertura de estrada ou correção e melhorias nos caminhos que ligavam as áreas litorâneas com as de Serra acima sempre esbarravam no jogo de interesses entre proprietários e comerciantes, que tentavam manter suas propriedades na rota de circulação das tropas e suas possibilidades comerciais.

Na verdade, melhorias no Caminho da Graciosa, ligando Curitiba a Antonina, contrariavam os interesses de Morretes e Paranaguá, interessados em receber as tropas que movimentavam mercadorias e, portanto, concentradas no apoio a outros caminhos, como o Itupava e o Arraial. De Morretes a Paranaguá, o transporte era fluvial. A “guerra dos portos”, decorrente dessa disputa, atrasou em muito a abertura definitiva de uma boa estrada ligando o litoral ao planalto, o que viria a ocorrer apenas em 1873, com a inauguração da Estrada da Graciosa, que se sobrepôs ao velho caminho em vários pontos e o cruzou em outros (SCHMIDLIN; POLINARI; MANFREDINI, 2009, p. 72).

Não é de se estranhar essa disputa pelos tropeiros, suas tropas e mercadorias quando, sabidamente, grande parte da riqueza da Província circulava

nas mãos desses sujeitos, que acabavam se constituindo como operadores de trocas simbólicas, linguísticas e culturais fundamentais para formação da sociedade paranaense.

Das belezas, problemas e soluções duvidosas

Em uma quarta-feira, 13 de abril de 1870, o governo provincial, na época sob responsabilidade de Antonio Luiz Affonso de Carvalho, publicava, no referido jornal, sobre o relatório que havia sido apresentado à Assembleia Legislativa da Província, a seguinte informação:

As obras contratadas com o alemão Drusine estão a concluir-se: assombroso morro denominado do Bicho, cuja tortuosa e arriscada viela, alcantilada de três e meio palmos largura era o prejuízo de todos os tropeiros, desaparecerá em breve para ser substituída por uma estrada plana, de declive doce o proporcionando á carros e carroças, e até um pouco mais larga, que a linha geral da Graciosa. As carroças ainda não se aproveitam dela, por não estar feita a parte superior do entroncamento, até aí se estivesse concluída, talvez o trânsito das carroças da capital chegasse à Porto de Cima e Morretes e até Barreiros. O morro do Bicho era abismo de que todos fugiam (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1870a, p. 1).

Da clara constatação dos perigos que alguns trechos representavam para a circulação de pessoas e mercadorias, observamos com frequência as constantes interações do homem com a natureza, procurando torná-la doce e acessível. Entretanto, nem sempre as soluções encontradas para o convívio com o mundo natural passavam apenas pela tentativa de submetê-lo. Na edição nº 828 do *Dezenove de Dezembro*, publicada em 1867, consta uma seção intitulada *Notícias da Província*. Entre os mais diversos assuntos abordados, quase todos dando conta das inúmeras possibilidades econômicas explorando as riquezas da terra, destaca-se o assunto sobre as araucárias do Paraná:

Se pelo lado agrícola, os campos de Curitiba, como as suas matas, apresentam uma face animadora à imigração, vejamos se por outras circunstâncias ainda podem convidar com mais agrado a empresas estrangeiras e nacionais.

O pinheiro, que imprime o carácter à flora desta região, e em geral de toda a província, nas vizinhanças de seus campos, cresce e adquire um desenvolvimento admirável, atingindo 33,6 de altura e 1,76 de diâmetro.

Por toda a parte, à excepção das terras banhadas pelo Ribeira e Assunguy, vem-se vastos pinheiros no campo e no mato.

Sentir a impressão que esses pinhais causam ao viajante, é o que pode acontecer; descreve-lo é impossível, como é impossível pintar a nossa natureza. Seria querer que o pincel reproduzisse a transparência que faz o azul do céu, esquecendo a opacidade das tintas.

Nosso fim não é pintar, é dizer frouxa e secamente as coisas positivas.

De um pinheiro desta terra sabe excelente fruto, excelente resina, ótimos mastros e vergas. grandiosas vigas, e considerável quantidade de taboado; e se os índios, primeiros senhores deste torrão, não davam, como selvagens, nomes que exprimem ideia diversa da que queriam exprimir, se não sabiam usar da palavra para encobrir o pensamento, Curitiba - quer dizer muito pinheiro ; e, sem dúvida, deram tal denominação a esta parte do nosso território como entrevedo a necessidade de apoiarmo-nos na sua ignorância de mentir, diante de factos que o Criador, o seu Tupã, fazia patentes a seus olhos (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1867b, p. 2).

Todas as qualidades e serventias são destacadas no texto, além de ressaltar que poucas áreas da Província não contavam com sua presença: áreas banhadas pelos rios Ribeira e Assunguy. Além disso, a publicação valoriza, também, o belíssimo impacto visual que a composição das florestas de pinheiras gerava, mas não é sobre isso exatamente que o autor quer falar. Como dissemos anteriormente, algumas soluções apresentadas para melhorar as condições de tráfego para os tropeiros parecem, aos nossos olhos, relativamente afeitas ao debate ambiental, inconcebíveis. Depois de continuar a narrativa sobre as belezas e utilidades do pinheiro, o autor chega ao centro de sua argumentação, que era discutir uma proposição da Câmara de Curitiba:

E não podemos deixar de lamentar que a câmara municipal de Curitiba parecesse enfastiada do seu título de riqueza - legislando contra a árvore que lhe será um dos seus mais sólidos patrimônios! Sem ofender a intenção, sem dúvida boa, da câmara municipal, diremos que, além de antieconômica, a sua postura proibindo a plantação e até a conservação dos pinheiros na beira dos caminhos

vicinais e das estradas, é tão inutilmente destruidora, como inexecutável. Qual é a beira da estrada ou caminho que atravessa um pinhal do campo?! (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1867b, p. 2).

Os três pontos centrais, então, sobressaem: entendimento que a referida câmara legisla contra os pinheirais, a inutilidade econômica de tal medida, e destruição inútil das árvores e florestas. Percebemos que, não bastando querer legislar pela proibição da plantação dessa árvore, ainda pretende proibir sua conservação na beira dos caminhos. Segue analisando a proposta de lei, entendida como “irracional em toda sua feitura”:

Quis a lei municipal precaver o viandante contra a queda dos galhos, e contra a atração que o raio sofre de todos os pontos culminantes; mas, sem considerar que o viandante tem para seu resguardo contra o filho do relâmpago todas as evidências que o chamam, e que é desse poder das pontas e elevações que os para-raios tiram a utilidade que prestam; diremos que não mediu bem o alcance da destruição necessária para livrar os transeuntes do perigo, na extensão de dezenas de léguas por onde as estradas e caminhos passam. Nem mais nem menos do que o desperdício da madeira suficiente para uma cidade maior que Curitiba, talvez cem vezes, isto é, o teto de 300,000 almas, isto é, algumas centenas de contos (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1867b, p. 2).

Visivelmente, as justificativas adotadas pelos legisladores eram questionáveis: para evitar que galhos caíssem sobre as cabeças de transeuntes, nada melhor que cortar a árvore toda; para evitar a atração de raios (?), melhor baixar toda a cobertura florestal, e isso implicava em milhares de árvores ceifadas. O cálculo apresentado ao final da citação acima, se cotizado com a extensão das estradas e caminhos que cortavam a Província - como apresentada na seção 3 deste artigo - permite vislumbrar que não há exagero ao afirmar que a madeira perdida poderia facilmente converter-se em casas para 300 mil pessoas. Então, de uma só lei, poderia padecer o Paraná de graves impactos sobre a árvore que “lhe será um dos seus mais sólidos patrimônios” (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1867b, p. 2), bem como expressar profunda irracionalidade econômica. Acreditamos que o projeto não tenha tido efeito algum, dado o tamanho do trabalho e esforço que teria de ser dispendido em tão questionável obra.

A combinação campos e bordas de florestas de pinheiras aparece várias vezes descrita como característica única das condições da Província do Paraná.

Ao ressaltar essa associação, diversos autores de notas e comunicados publicados no jornal davam-se ao deleite de comparar os caminhos paranaenses com os de várias outras regiões do Brasil. Além de um enaltecimento quase ufanista sobre a natureza paranaense, restava também uma dose considerável de má vontade com outras estradas e caminhos das demais províncias, vizinhas ou não. Assim, encontramos um *Comunicado*, na edição 1062, publicada no ano de 1870, no qual o autor começa por afirmar que “A província do Paraná, além do seu bom clima, da variedade de suas produções, [...] possui obras maravilhosas da natureza, voltadas à mais completa indiferença aí ocultas nesses desertos” (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1870b, p. 3). Segue, então, um cotejamento entre as características de outras regiões por onde os caminhos passavam e seus *evidentes incômodos*.

Vastas planícies abundam em quase todo o Brasil.

A campanha da província do Rio Grande do Sul é imensa como o oceano, é um panorama uniforme com raras mutações de cena - dali essa **insipidez mortificante**, quando se percorre essas estepes.

Em Goiás, Matto Grosso, no alto e baixo Paraguay, existem campinas fertilíssimas -- **muito alagadas** por margeiam o curso desses grandes rios.

Nas margens do Guaporé até unir-se com o rio Beni, que forma o principal ramo do Madeira, desdobram-se essas **campinas incultas, despovoadas, cheias de intermissões de matagais**, até hoje inexploradas (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1870b, p. 3, grifos nosso).

Sua conclusão é taxativa: “É uma solidão que acabrunha e aniquila as forças do viajante!” Mas o Paraná - ah, o Paraná - era todo diferente:

Mas, nossa província não foi galardoada somente com esses **portentos da natureza**. O sábio viajante Augusto de Saint Hilaire, ficou tão **enamorado** dos Campos Gerais que denominou-os - Paraíso do Brasil. E com efeito os nossos campos são **muito bonitos**, especialmente durante a presente e estação. Os seus vales, suas colinas estão alcatifados de uma **linda verdura**, e recamadas das mais **mimosas flores**.

Como são elegantes esses longínquos campos, ornados de pinheiros, cujas copas **tocam nas nuvens**, e se perdem na vastidão do horizonte. Rios de **crystalinas ondas** atravessam essas campinas, ora resvalando pelos lajeados, ora se precipitando em volumosos

caixões nos fundos abismos dos imensos alveos. Filhos de uma natureza tão **luxuriante**, tão **rica** em produções, sob um **céu benigno**, seus habitantes participam dos eflúvios de tão **aprimorada natureza**, espelhando-se em sua alma a **franqueza**, e a **generosidade** -- atributo dos habitantes dos Campos-Gerais (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1870b, p. 3, grifos nossos).

Comparando a passagem acima com a descrição de Saint-Hilaire (1978, p. 12),

Esses campos são certamente uma das mais belas regiões que já percorri desde que cheguei à América; suas terras são menos planas, não tendo a monotonia das nossas planícies de Beauce, mas as ondulações do terreno não chegam a ser tão acentuadas que limitem o horizonte. [...] extensas pastagens, pequenos capões, onde sobressai a valiosa e imponente Araucária, surgem aqui e ali nas baixadas, o matiz carregado de sua folhagem contrastando com o verde claro e viçoso do capinzal.

Percebemos que o comunicador do jornal era bastante pródigo em elogios, suplantando, e muito, a competência do explorador francês em sua capacidade de enaltecimento e produção de discurso laudatório, mas entendemos perfeitamente que a exaltação dos caminhos, bem como toda uma construção extremamente positivada da região dos campos gerais era dada pela importância econômica que o transporte de animais e mercadorias desempenhava para a Província.

Seguindo as contribuições de Suprinyak (2008) sobre a circulação de animais no Registro de Rio Negro entre 1830 e 1869, ou seja, colocando o período aqui analisado, 1856, um pouco mais na metade do período, o autor analisa a documentação relativa aos registros de Rio Negro e da barreira de Itapetininga, revelando a estrutura do sistema de comercialização de animais de carga – muares e cavalares. Não retomando todas as discussões presentes no texto, ficamos sabendo que, nesse período, entre muares, cavalos e éguas, circularam 1.608.189 animais, com média anual de 49.235 deles. O tamanho médio das 2.572 tropas que passavam pela barreira de Itapetininga era de 263,63 animais; e em Rio Negro, de 228,21, para o total de 2.929 tropas. Considerando “três diferentes modalidades de participação no mercado de animais: condutores de tropas, proprietários de tropas e fiadores” (SUPRINYAK, 2008, p. 336), e as informações precisas contidas na

documentação, “data da passagem; quantidade de animais conduzidos de cada espécie (bestas muares, cavalos e éguas); valor recolhido em direitos; nomes do proprietário, do condutor e do fiador da tropa; locais de origem do condutor e do fiador; local onde a tropa era internada” (SUPRINYAK, 2008, p. 323), o autor indica com clareza o papel fundamental da região dos Campos Gerais e, mais precisamente, de Castro, na dinâmica tropeira. Ainda, era a atividade das tropeadas que representava, através do pagamento de impostos, a maior soma das receitas da Província. Parece-nos correto afirmar que o tom ufanista, portanto, equilibrava-se entre a constatação da beleza dos caminhos e sua utilidade para a sobrevivência econômica do Paraná.

O interessante de notar, desse processo unificador de entre as belezas e vantagens do Paraná e a questão econômica, é que aconteciam no bojo de um projeto que havia sido iniciado no ano de 1858. Questionando o sentido e a utilidade da província do Paraná se submeter à feira de Sorocaba e reclamando ares de patriotismo e progresso, publicações feitas no *Dezenove de Dezembro* reclamavam constantemente a centralidade do Paraná e, mais intensamente, dos campos gerais para o comércio de bestas.

FEIRA DE BESTAS.

O comércio, a indústria e a agricultura são as bases onde repousam o engrandecimento dos países. O abuso do credito, a queda da erva mate, principal ramo de comércio nesta província, a crise monetária que ora reflete sobre nós e que um sem número de cometas que por aqui erram assaz atestam, nos mostra que devemos e precisamos remover as causas que ameaçam lançar esta fértil província em um caos de miséria. O primeiro passo a dar-se para sustentar o equilíbrio comercial está nas mãos dos feirantes de bestas, o meio que vamos indicar nos parece o único capaz de salvar nos da crise com que lutamos. É bem sabido que o maior número de bestas que concorrem à feira de Sorocaba é de propriedade de negociantes desta província; mudar, pois, aquela feira para um dos lugares da nossa província, por exemplo: para os Campos-gerais, é facilimo, uma vez que nisso convenham os comerciantes de tal gênero (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1858, p. 3).

Precisamos atentar para o que estava em jogo naquela época. Muito mais que uma propalada crise econômica, o impacto do crescimento da lavoura cafeeira sobre a atividade tropeira ligada às mulas já se fazia sentir.

Podemos perceber melhor isso fazendo uso de uma tabela construída por Herbert Klein (1989, p. 355-356):

Década	Valor Médio do Imposto por Animal (réis)	Porcentagem de Mulas do Total de Animais
1820	237	51%
1830	272	65%
1840	294	82%
1850	299	85%
1860	281	82%
1870-1875	244	56%
1876-1880	181	32%

Sem entrar na discussão de outros projetos emancipadores da província do Paraná em relação a de São Paulo, fato que ocorreu em 1853, era claramente perceptível que a arrecadação era crescente, tanto no valor dos impostos quanto, igualmente, pelo número de animais que chegavam até a feira de Sorocaba. Prosseguindo a análise do texto de Herbert Klein (1989), percebemos que, entre a década de 1840 e 1850, o número médio de bestas passou de 26.429 para 40.917. Se na década de 1820, os preços por animal giravam entre 14 e 26 mil réis, após a década de 1840 até o final da década de 1870, os preços se elevaram para a casa de 40 ou até 60 mil réis. Portanto, o crescimento econômico da atividade tropeira ligada às mulas era conhecida por todos e, obviamente, igualmente desejada pelas províncias que estavam diretamente ligadas à dinâmica de criação, invernagem, campos de passagem e comércio desses animais. Percebemos essa percepção seguindo a publicação do *Dezenove de Dezembro* (1858, p. 3):

As vantagens que d'aqui resultariam são assaz palpáveis. Afluiria a nosso mercado dinheiro de que tanto carecemos, facilidade em transações e passes de quantias, e sobretudo, aquele movimento e concorrência de gente de todas as partes, como acontece em Sorocaba, e que todos fazem gastos que seriam aproveitados pelos nossos negociantes da classe inferior.

Nossos campos ficariam valendo o duplo porque os alugueis deles assegurariam um resultado certo a seus proprietários. Os tropeiros em vez de levarem suas mulas a um mercado onde não encontram boas pastagens, teriam a vantagem de oferecer aos compradores animais nas nossas invernadas sem os inconvenientes das

viagens d'aqui até Sorocaba e seus não pequenos gastos. A criação em nossa província seria então menor, é verdade, porem para o melhoramento das raças é mesmo mister que ela desça de número. Além de todas estas vantagens não se veriam os tropeiros constangidos a vender suas tropas pelo preço que fizessem os compradores, porque então deixariam de impor, como fazem naquela praça. Dirão muitos que não há nesta província elementos para que se consiga rebater letras com a facilidade que se encontra na praça de Sorocaba. Faça-se aqui a feira e veremos que aqueles rebatedores que iam á aquela praça virão da mesma maneira a esta.

Os elementos óbvios recaem sobre aspectos econômicos, mas não podemos deixar de notar que, novamente, se ressaltam a qualidade das pastagens, os riscos das viagens, as possíveis melhorias da qualidade das raças dos animais com a criação feita na própria província do Paraná e a questão dos rebatedores de notas, ou seja, sujeitos que asseguravam a dinâmica do comércio pela compra e venda de papéis ou títulos referentes aos animais. Como informamos anteriormente, o entendimento e defesa de todo processo deveria se pautar em valores patriotas:

Ainda que não houvessem tantas vantagens na mudança da feira ela se deveria fazer ao menos por espirito de patriotismo. É já tempo de deixarmos as ideias rotineiras e trabalharmos para o progresso. É já tempo de engrandecermos o nosso país em vez de levarmos o engrandecimento aos nossos vizinhos. É tempo de sermos mais patriotas (*Dezenove de Dezembro*, 1858, p. 3):

Em outras palavras, defender a criação de animais no próprio território paranaense e que a feira aqui se realizasse era ponto alto da ação daqueles que desejavam o bem da jovem província. Contudo, como não podia deixar de ser, os tropeiros também liam a situação e tentavam tirar dela melhores condições de tráfego ou menores impostos sobre suas mercadorias.

Em uma publicação datada de 2 de janeiro de 1863, remetida a partir da cidade de Castro, o tropeiro Antônio Antunes Filho reclama que:

Não pode ser mais desesperadora a posição dos negociantes de bestas, tanto na província do Rio-Grande do Sul, como nesta! Esse gênero de comércio, em que o homem arrisca todos os dias sua fazenda e sua vida pelo meio de sertões incultos, e rios caudalosos, ora ameaçado pelos bugres selvagens e animais ferozes, ora por enfermidades cruéis em lugares ermos de toda sorte de recursos,

hoje se tem convertido em um completo martírio; porque depois de todos os incômodos e sofrimentos aparece um resultado ruinoso (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1863, p. 4).

Na pesquisa que se apresenta parcialmente aqui, chamou-nos atenção as constantes queixas e descrições que faziam os tropeiros sobre a multiplicidade de situações difíceis que enfrentavam durante a viagem. cremos que esse seja um capítulo relativamente conhecido da rotina dos tropeiros, mas um aprofundamento mais sistemático sobre como eles mesmo relatavam suas experiências, principalmente na passagem pelo Paraná, é algo que precisamos investigar e problematizar melhor. Como eles narravam os espaços, os contatos humanos, os problemas de saúde e as intempéries enfrentadas em tanto tempo de viagem, podem ser uma ponte valiosa para a relação homem, cultura e natureza. Contudo, o foco de sua reclamação eram as dificuldades financeiras do negócio de luar:

Os prazos das vendas se tem estendido tanto que desaparece toda a garantia, e segurança de semelhantes negócios: os preços tem caído a uma cifra ridícula, que não representa nem a quarta parte do custo da produção: os impostos se tem aumentado em extremo e em condições iníquas, e com todo este cortejo de males vem os prejuízos enormes das viagens, ocasionados pelas más estradas, falta de pontes nos rios, e ausência de qualquer providencia no sentido da conservação de aguadas apropriadas às tropas e de pastagens nas estradas em condições convenientes aos pousos (*Dezenove de Dezembro*, 1858, p. 3):

As reclamações feitas por Antônio Antunes Filho vão exatamente na mesma direção daquelas apontadas pelo engenheiro Henrique de Beaurepaire-Rohan. Para além dos preços das mulas, as estradas pareciam ser trilhos mais ou menos transitáveis, os rios não tinham as pontes necessárias e, além do risco constante na travessia, implicava em tempo parado em casos de cheias. É claro que o tropeiro vai além, e indica inclusive falta de aguadas e pastagens, contrariando também a tese constante de ser no Paraná o trecho de melhores condições para circulação de tropas. A continuidade de suas queixas fala da cobiça e egoísmo dos proprietários das invernadas ou dos trechos da estrada, que o “bem público estava subordinado à particulares caprichos” (*Dezenove de Dezembro*, 1858, p. 3), e fecha com uma leitura precisa da noção da importância das tropeadas para o futuro da província:

Como tropeiro, chamamos a atenção do governo desta província para a horrível situação em que se acha o comércio de bestas, cuja ruína importará a ruína da província. Carecemos de alívio nos impostos, e de mais melhoramentos das estradas. Uma besta que vale hoje no Sul dez mil réis paga de imposto até a feira 7\$000, ou 70 %!!! Os prejuízos ocasionados pelas más estradas montam, às vezes, a 10 e até a 15%! Do governo desta província esperamos o possível remédio para o mal que indicamos! (*Dezenove de Dezembro*, 1858, p. 3).

Conclusões e fim de viagem

O ir e vir constante de homens e mercadorias implicava a cobrança de impostos; em possibilidade de estabelecer relações políticas, muitas vezes sedimentadas por casamentos; na circulação de notícias e fatos que costumavam arranjos de poder, repunha sujeitos no jogo das relações sociais, tais como escravos que ganhavam status servindo aos tropeiros com suas especialidades, ou sendo eles próprios responsáveis por algumas tropas. Saber quais eram e por onde passavam os caminhos era, portanto, um indicador de sucesso das possibilidades aventadas acima e, em uma província nascente, procurando ainda construir uma identidade sempre tensionada pela aproximação de seus moradores com o Rio Grande do Sul e seu fornecimento de animais para tropas, e São Paulo, ponto final do grande comércio na cidade de Sorocaba, até 1853, província à qual o Paraná pertencia enquanto 5ª Comarca, constituía-se como um exercício fundamental de governo. Creio que o Relatório de Beaurepaire Rohan (1856) nos indica perfeitamente isso.

Ao mesmo tempo, acompanhamos as descrições e preocupações de diferentes sujeitos que não só discordavam das leituras idealizadas dos caminhos e suas possibilidades econômicas, como demonstravam claramente que esse era um espaço em disputa e contestação. Algumas vezes, e por leituras muito diretas e simplificadoras, acabamos por acreditar que o mundo das estradas de tropas estava restrito ao tropeiro e seus animais. Acabamos esquecendo que as províncias se interessavam pelos impostos, pela circulação de mercadorias, pelo controle de homens e mulheres que iam e vinham. As câmaras municipais igualmente debatiam sobre o tema, tentando colocar

uma organicidade a partir dos códigos de postura, sobre locais de pouso e parada de animais, festas, bebidas, músicas, e tudo aquilo que envolvia a reunião desses viajantes. Os próprios tropeiros reclamavam das condições, dos impostos, dos perigos, das condições dos pastos e das aguadas. É claro, também os indígenas. Inúmeros são os relatos que dão conta dos tropeiros com os indígenas no território, apresentados como selvagens em uma passagem anterior e, em outras, como incivilizados, bárbaros e outras denominações.

Encerro com uma passagem do Relatório do Hegreville sobre a estrada de Guarapuava à Missões (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1857) e sua conversa com seu condutor e responsável pela manutenção do caminho. Ela tem tudo que acreditamos para mostrar muito que avançar na discussão sobre tropeirismo: natureza, homem, cultura, relações de poder violência e assim por diante.

O Snr. (se V. Ex. quiser direi o nome por inteiro deste senhor) dignou-se fazer-me o favor de acompanhar. me desde a freguesia de Palmas até os campos em que eu devia começar os trabalhos por V. Ex. ordenados. Ao sair da restinga dos Paióis, notei alguns ranchos de recente construção, mas que tinham sido abandonados. Desejei saber quem havia construído estes ranchos, para o que interpelei meu condutor, e eis aqui o diálogo que tivemos:

Eu. Podereis dizer-me, Snr., quem foram os que construíram estes ranchos?

Condutor - Foram os bugres.

Eu- Sabeis para que fim?

Condutor - Sim.

Eu- Quereis contar-me, se é do vosso gosto?

Condutor - Para neles se recolherem por alguns dias, a fim de poderem fazer uma boa colheita de pinhões (frutos do pinheiro) e carregá-los depois para o toldo, afim de lhes servirem de nutrição por alguns meses.

Eu- Oh! então estou certo que fizeram uma excelente colheita, porque pinheiros aqui não faltam.

Condutor - Eles nada colheram inteiramente. Eu disse os impedi. São animais silvestres que é necessário afugentar para longe de nós.

Eu-- E quando vós os expelistes eles não se rebelaram? Retiraram-se sem a menor murmuração, não foi assim?

Condutor. - Seguramente (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 1857, p. 3).

Referências

AIRES DE CASAL, Manuel. Corografia Brazilica; ou, relação historico-geografica do reino do Brazil. Vol. 1. Rio de Janeiro: Impressão Régia: 1817, p. 203.

BEAUREPAIRE ROHAN, Henrique de. **Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Paraná no dia 1º de março de 1856 pelo vice-em exercício**, Henrique de Beaurepaire Rohan. Disponível em: http://ddsnext.crl.edu/titles/179?terms=henrique%20&item_id=4176#?h=henrique&c=4&m=4&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1%2C-379%2C2032%2C1918. Acesso em: 10 jan. 2021.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: uma história da escravidão das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA, Iraci del Nero da. Pesos e medidas no período colonial brasileiro: denominações e relações. Núcleo de Estudos em História Demográfica (NEHD); Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade; Universidade de São Paulo (USP). **Boletim de História Demográfica**, 1994.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Comunicado**. Curitiba, 09 de outubro de 1870b. Ano XVI, n. 1062. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/416398/5849>. Acesso em: 05 jul. 2023.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Importante Estabelecimento à venda**. Curitiba. Edição de 23 de janeiro de 1867a. Ano XIII, n. 755. Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=416398&pesq=>. Acesso em: 01 jul. 2023.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Noticias da Província**. Curitiba, 09 de outubro de 1867b. Ano XIV, n. 828. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=416398>. Acesso em: 05 jul. 2023.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Publicações pedidas**. Curitiba, 01 de janeiro de 1859. Ano V, n. 1062. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/416398/1866>. Acesso em: 05 jul. 2023.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Publicações pedidas**. Curitiba, 07 de janeiro de 1863. Ano IX, n. 344. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/416398/2967>. Acesso em: 05 jul. 2023.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Ramal da Graciosa ao Porto de Cima**. Curitiba, 13 de abril de 1870a. Ano XVII, n. 1087. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=416398&Pesq=morro%20do%20bicho&pagfis=5947>. Acesso em: 05 jul. 2023.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Relatório do engenheiro Hegreville sobre a Estrada das Missões**. Curitiba, 24 de outubro de 1857. Ano IV, n. 52. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/416398/1370>. Acesso em: 05 jul. 2023.

FRAGA, Nilson Cesar; GONÇALVES, Cleverson; CAVATORTA, Mateus Galvão. **Contestado**: O Sagrado e o Profano de Uma Guerra Secular. Geografia (Londrina) v. 26. n. 1. p. 143 – 157, jan/jun, 2017.

HOMEM DE MELLO, Barão. **Biografia do Visconde de Beaurepaire Rohan**. Rio de Janeiro: Typografia Leuzinger, 1889.

KLEIN, Herbert. A oferta de mueres no Brasil central: o mercado de Sorocaba, 1825-1880. **Estudos Econômicos**, São Paulo, 19(2):347-372, maio-ago. 1989.

RUFINO GILLIES, Ana Maria. **Políticas Públicas e Utensilagem Mental**: uma análise das reformas propostas por Henrique de Beaurepaire Rohan em 1856 e 1878. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História do setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba: UFPR, 2002.

SAINT-HILAIRE, August de. **Viagem a Curitiba e Província de Santa Catarina**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1978.

SCHMIDLIN, Henrique Paulo; POLINARI, Marcelo; MANFREDINI, Luiz. **Trilhas, caminhos e estradas no Paraná**: séculos XVI a XIX. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 2009. (Cadernos Paraná da Gente; n. 7).

SCHULZ, J. **O Exército na Política**: Origens da Intervenção Militar, 1850-1894. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

SUPRINYAK, Carlos Eduardo. O mercado de animais de carga no centro-sul do Brasil imperial: novas evidências. **Estud. Econ.** [online]. 2008, vol.38, n.2 Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-41612008000200005&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 05 jul. 2023.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA – UEPG. Programa de Pós-Graduação em História. **Núcleos de Pesquisa**. S.d. Disponível em: <https://www2.uepg.br/ppgh/nucleos-de-pesquisa/>. Acesso em: 04 jul. 2023.

Os sons de uma música estranha: Saltos de Guairá e as Quedas do Iguaçu no relato de Jayme Ballão (1869 – 1930)

Tayná Gruber

Introdução

Jayme Ballão nasceu em Curitiba, em 10 de fevereiro de 1869. Estudou as primeiras séries no Instituto Paranaense e, em 1886, cursou o magistério. Como professor, a primeira escola em que lecionou foi na freguesia de São João do Triunfo (ACADEMIA PARANAENSE DE LETRAS, 2020). Intimamente ligado ao mundo das letras, criou o jornal *Diário do Comércio* em 1891. Em 1912, Jayme Ballão ficou em evidência entre os intelectuais paranaenses devido a sua participação em dois eventos: a criação da primeira ópera paranaense e a fundação do Centro de Letras do Paraná.

O Centro de Letras emergiu da efervescência intelectual que vinha, desde o século XIX, crescendo no Paraná, concentrando-se em Curitiba e regiões próximas. Tal intelectualidade, inspirada por instituições como a Academia Brasileira de Letras e o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, buscava, além de montar suas próprias instituições, pensar uma identidade paranaense voltada para o progresso.

Era um momento em que, apesar de não haver, como pontua Schactae (2011), um conceito determinado sobre o que seria nacionalismo ou patriotismo, buscava-se pensar a modernidade para os estados do Brasil. Dessa forma, afirmar, por meio da literatura, das artes e da história, quais eram os territórios paranaenses e suas potencialidades, também era participar da disputa que ocorria entre o Paraná e Santa Catarina, na Guerra do Contestado.

Inspirado nas diretivas do Centro de Letras, Jayme Ballão lançou, em 1919 a obra *Riquezas Naturais, Matérias-Primas e Quedas D'Água, memórias*, e em 1921, o livro *A Foz do Iguaçu e as Cataratas do Iguaçu e do Paraná* (ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS, 2020). Ambas tratam das paisagens paranaenses, da natureza, e trazem temas como a modernização. Além disso, utilizam os discursos científicos e literários para dar forma às narrativas (BALLÃO, 1919; 1921).

A obra de Ballão selecionada para o presente estudo é *A Foz do Iguaçu e as Cataratas do Iguaçu e do Paraná* (BALLÃO, 1921). A viagem que originou a obra foi feita no período que Jayme Ballão era deputado estadual, e foi realizada na companhia do representante do Presidente do Estado do Paraná, Moreira Garcez; do coronel José Bevilacqua, representante do Ministério da Guerra; de Humberto Pederneiras, representante do Ministério da Aviação; de Moraes Aguiar, representante do Ministério da Agricultura; e de Carlos Ross, Secretário Geral no Estado do Paraná. Acompanhavam também os deputados Romualdo Baraúna, Generoso Borges e José Pedro Trindade. Além deles, constam na lista de acompanhantes o cônsul argentino Fernando Alegre Alarcon, Virmond de Lima, Julio Szymanski, José Ferenez, Cezar Massa; e o ex-presidente do Estado do Paraná, Affonso Camargo.

A viagem teve início no dia 28 de abril de 1920, em Curitiba, às quatro horas da manhã, e foi realizada em “quatro autos: 1 Fiat, 1 Benz, 1 Isota e 2 Fords” (BALLÃO, 1921, p. 11). O objetivo da viagem era verificar as condições das estradas e inaugurar uma nova via, que ligaria Guarapuava a Foz do Iguaçu. Segundo Ballão (1921, p. 6), “a maior aspiração do povo de Foz do Iguaçu era a abertura de uma via de comunicação direta com a Capital do Estado, ligando Ponta Grossa a sede do município fronteiriço”. Para tanto,

O governo teve a feliz idéia de aproveitar os trabalhos da antiga Comissão de Estradas Estratégicas, reconstruindo um longo trecho de 232 Km, pela mesma construídos; aproveitou também 60 Km de uma excelente estrada, da empresa Barthe e construiu 150 Km de estrada nova, sendo que destes 42 Km foram executados pelo Engenheiro Natel Camargo e 108 pelo Sr. Jorge Schimmelpfeng (BALLÃO, 1921, p. 18).

De acordo com o relato, a viagem de Curitiba até Foz do Iguaçu demorou, ao todo, seis dias, sendo transpostos 764 Km. Além de visitar as estradas, a cidade e as cataratas em Foz, Ballão narra que a comitiva seguiu para Porto Mendes com o vapor *Iberá*, que pertencia à empresa Ruan B. Mola & Cia, e possuía “36 metros de comprimento e 125 toneladas de capacidade” (BALLÃO, 1921, p. 19). De Porto Mendes, embarcam em um trem até Guairá, onde visitam os Saltos de Guairá.

No mapa 01, foi projetado o trajeto aproximado feito por Jayme Ballão em 1920. A carta utilizada para essa projeção é de 1921, feita por Romário Martins, então diretor do Museu Paranaense. A temporalidade do relato permite uma identificação mais precisa das cidades e das estradas, e pela descrição detalhada que Jayme Ballão faz dos locais perpassados, acreditamos ser essa projeção a mais aproximada do itinerário da viagem, tal qual o autor a descreve.

Mapa 01 - Rota aproximada da viagem de Jayme Ballão



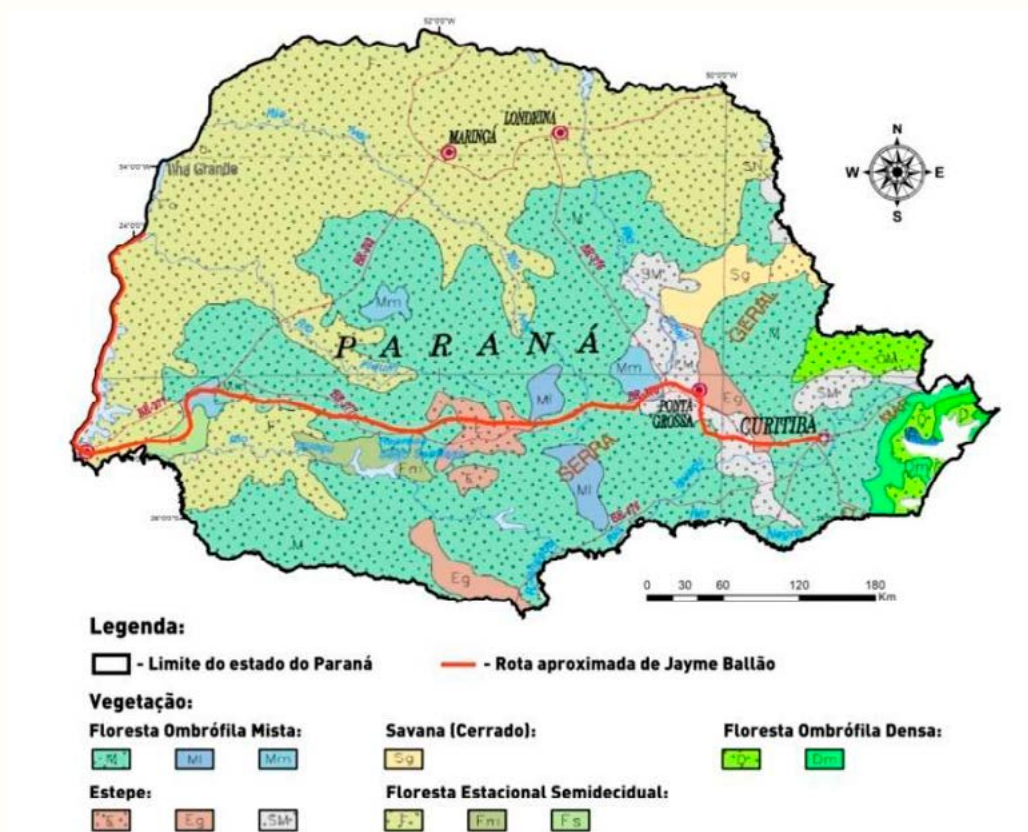
Fonte: Instituto de Terras, Cartografia e Geologia do Paraná (ITCG, 2021).

Nota: Geoprocessamento e adaptações feitos pela autora.

A viagem de Ballão ocorreu no início do outono, que no Paraná, é marcado por uma redução no volume das chuvas. De acordo com Ritt (2011, p. 130), “certamente o grupo escolheu o mês de abril, por ser quase inverno e um período de poucas chuvas na região, facilitando a viagem”. O outono paranaense é marcado por rápidas variações nas condições do tempo, quando há dias em que as características se assemelham aos do verão, assim como outros que aparentam ser tipicamente de inverno. Apesar da escolha por viajar em um mês considerado menos chuvoso, mudanças climáticas bruscas aparecem no relato.

Quanto à vegetação presente no trajeto, no mapa 02, é possível identificar algumas das regiões fitoecológicas pelas quais Ballão passou durante essa viagem, referentes à vegetação tipo Estepe, Floresta Estacional Semidecidual e a Floresta Ombrófila Mista.

Mapa 02 - Vegetação do Paraná com a rota aproximada de Jayme Ballão



Fonte: IBGE (2018).

Nota: adaptações realizadas pela autora.

O relato de Ballão foi editorado e publicado em 1921, um ano após seu término, e esse processo foi feito pela *Typographia A República*, sob o título, como já referenciado, *A Foz do Iguassú e as Cataractas do Iguassú e do Paraná*. No livro, logo após a narrativa da viagem, foi anexado um segundo texto, que nada mais é que um resumo do primeiro, e que foi discursado por Ballão enquanto deputado, no *Festival em honra ao historiador Rocha Pombo*, no *Theatro Guayra*.

De forma geral, o relato segue os moldes dos escritos paranistas, com a constante exaltação da natureza, entendendo-a como um *bem do Estado*, que devia ser explorada tanto para agricultura, pecuária e extração de madeira, quanto para o turismo. Depois dessa obra, Jayme Ballão ainda lançou os livros *As Cartas Falsas*, em 1922; *Conferência Cívica*, em 1925; *Elogio de Monteiro Tourinho*, em 1928; e a novela *O Ceguinho*, em 1929.

A música soturna do vento nas frinchas das árvores seculares

Como diversos autores vêm demonstrando desde a década de 1970, toda história tem uma dimensão ambiental (CARVALHO; LAVERDI; PÁDUA, 2014). Em outras palavras, todo processo histórico ocorre em um espaço que é composto por relevos, climas, matas, rios, animais humanos e não-humanos, etc. Sendo assim, a história pode ser compreendida de forma mais ampla e complexa quando consideradas, nas análises, as variáveis que compõem o ambiente. Lindón (2012) acrescenta que, assim como toda experiência humana ocorre em um espaço complexo e em um tempo determinado, também acontece em corpos circunscritos. Tais apontamentos permitem considerar que as experiências de pessoas no passado, além de serem espaciais, temporais e socioculturalmente localizadas, também são corporalizadas, possuindo indissociavelmente dimensões psíquicas, biológicas, emocionais e sensíveis. Como defende Seamon (1979, p. 15), “todo sujeito é um sujeito-corpo e um sujeito-sentimento, e toda experiência espacial é emocional e corpórea”.

A experiência de Ballão com as matas foi mediada pelo meio de transporte utilizado. No carro, os corpos estavam protegidos, e a experiência era mediada por janelas, vidros e aços. Mesmo o terreno lamacento, que o escrito

apresenta como um dos maiores obstáculos, foi facilmente transposto através do uso de correntes. Como aponta Melo (2008), a introdução dos carros no Brasil, com maior ênfase após 1914, com o advento do fordismo, contribuiu para uma reestruturação da forma de viver da população nacional.

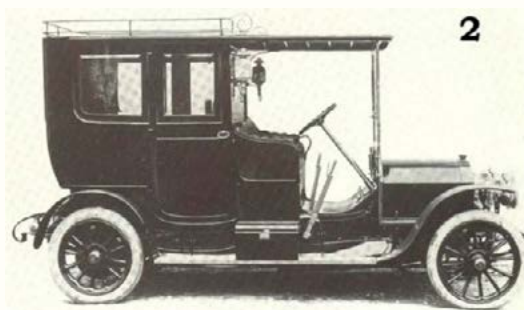
Os automóveis facilitavam o cotidiano dos indivíduos e eram um símbolo da construção de um novo imaginário de civilização. “Ideias caras à modernidade relacionam-se a esses novos objetos” (MELO, 2008, p. 189), que passaram a representar tecnologia, progresso, ciência, fugacidade e mobilidade, consistindo em uma tentativa de suprir o desejo de *ser moderno*, que pairava sobre os centros urbanos brasileiros. Abaixo estão os modelos de automóveis utilizados por Jayme Ballão e comitiva.

Figura 1 - Ford T – produzido entre 1908 e 1927



Fonte: Smith (2012).

Figura 2 – Fiat tipo 2 – produzido entre 1909 e 1920



Fonte: Domínio público (2007)

Figura 3 - Isotta-Fraschini – produzido entre 1910 e 1930



A frota de veículos no Brasil, até 1920, era em torno de 30 mil, sendo os proprietários desses automóveis, em geral, membros da elite cidadina. Giucci (2004) apresenta, em seus escritos, que a chegada e a popularização dos automóveis alteraram significativamente as concepções de distância, tempo, e a relação dos nobres nacionais com a natureza. Giucci (2004) detalha que, com a inserção dos autos, rapidamente o *natural* tornou-se uma atração turística, espaço em que a ênfase estaria mais atrelada à captura de uma pitoresca paisagem pelo olhar ou pela fotografia, do que a uma vivência com o espaço em si. “Estava sendo estruturada a visão do turista moderno, voltadas para cenários distantes da monótona experiência cotidiana. Lugares anteriormente classificados como primitivos se transformam em símbolos de autenticidade” (GIUCCI, 2004, p. 29-30).

Tomando como base essa linha teórica de pensamento, torna-se compreensível que a forma de Ballão experienciar e perceber as matas, durante o trajeto até Foz do Iguaçu, tenha ocorrido primordialmente através do olhar e da audição. Com o tempo e o espaço de *contato* com a biodiversidade, limitada pela velocidade e estrutura do automóvel, o que despertou a atenção do viajante foram os sons e os panoramas que se descortinavam no caminho:

Amanheceu chovendo e o tempo continuava ameaçador. Houve um certo desânimo, pois íamos penetrar na parte mais difícil da viagem. A estrada, ainda não perfeitamente consolidada, estava lisa, e era um arrojo enfrentá-las com os autos pesados como o Fiat e o Isota. A frente da comitiva estava porém homens resolutos, que não desanimavam facilmente. Continuamos e com felicidade a viagem, porque logo o tempo, logo adiante, mostrava-se melhor. Daih em diante começa o trecho mais difícil da estrada, pois

tem que se galgar as serras [...] Há rampas fortes, que os autos venceram com relativa facilidade. A estrada é cortada, em longos trechos na rocha viva. Do alto da serra se descortina o panorama sem igual do imenso sertão, silencioso de vozes humanas e onde só impera o urro das feras e a musica soturna do vento nas frinchas das árvores seculares (BALLÃO, 1921, p. 16).

Ballão, enquanto escritor, relatou alguns momentos de aventura, turbulência e coragem, a fim de entreter o público leitor e atribuir mérito aos *homens resolutos* que o acompanhavam. A redação romanceada, positivista, com *situações difíceis*, seguidas de pessoas destemidas que a enfrentam, é ponto comum ao gênero literatura de viagem. Porém, em dissonância com os moldes clássicos das escritas de viagem, Ballão apresenta uma parcial despreocupação com o *cientificismo*, não buscando reconhecer, nominar e classificar o mundo biofísico. Por ser um jornalista e membro de uma elite intelectual curitibana, ele voltou sua atenção com maior frequência para as questões econômicas e socioculturais. Também apresenta, em sua obra, um principiante paranismo, que faz com que, quando o viajante volte seu olhar para o ambiente, procure nele símbolos de identidade, progresso ou beleza.

A discursividade do relato de Ballão estava relacionada com o contexto político e econômico do Paraná que, a partir de 1900, passou a se preocupar de forma mais enfática com as questões de apropriação e delimitação do território. Como aponta Szesz (1997), a demarcação geográfica era parte imprescindível para a formação da região, e coube aos intelectuais, procederem com uma modalidade discursiva que legitimasse ideologicamente a execução de projetos para a construção material do estado.

No Paraná, desde a primeira década do século XX, escritores, advogados, médicos, entre outros letrados ligados às classes dominantes, eram recrutados para assumir cargos do executivo. Enquanto parte dessa elite letrada, era esperado que Ballão (1921, p. 17) argumentasse a favor dos interesses políticos em voga. Assim, quando o viajante menciona “o imenso sertão, silencioso de vozes humanas e onde só impera o urro das feras e a música soturna do vento nas frinchas das árvores”, para além de uma percepção sensível sobre um espaço distinto dos centros urbanos, o autor reforça a política de ocupação do sudoeste. Se ainda era possível ver e ouvir o *vazio da civilização*, significava que havia locais para serem explorados e dominados para o *progresso*.

Após quatro dias, a comitiva de Jayme Ballão chegou à cidade de Foz do Iguaçu, com objetivo de conhecer os saltos de Guairá e as Quedas do

Iguaçu. Para chegar até os saltos de Guairá, a comitiva seguiu no vapor *Iberá*, e tendo maior tempo disponível e o corpo como principal mediador, o relato sobre o ambiente se altera. Confluem, na narrativa, o emocional e o político. O assombro, as visões e as sensações convergem em um plano econômico e ideológico que visava a representar as quedas como símbolo de força, energia e potencialidades hidráulicas e turísticas.

Pela manhã cedo estava já pronto o rebocador, que nos devia transportar para a margem oposta do Paraná. A travessia é feita acima das cataratas para fugir das impetuosas corredeiras que antecedem os saltos. O panorama é arrebatador. O rio alarga-se enormemente, formando um verdadeiro mar interior. [...] Não tem mais a ideia de rio, porque a impressão é de mar. E dizer que toda essa colossal massa d'água, esse grande lago, esse braço de mar de 4 kilometros de largura, vae estrangular-se logo abaixo num canal de 70 metros!

Houve uma exclamação geral de admiração.

O Guayrá é a força e a energia, é a fúria do elemento líquido indomável.

O rio que acima dos saltos é amplo e sereno, precipita-se, raivosamente, de degrau em degrau, de abysmo em abysmo, até cair no caixão do seu leito inferior, onde se comprime e se contrai como uma fera subjugada!

As águas não correm, galopam vertiginosamente, levantando ondas que ocultas forças subfluviais agitam e sacodem. É um eterno chiar rouco de águas, um galopar furioso de águas em borbotões, caindo aqui e contorcendo-se além entre os rochedos negros de basalto. É como um mar revolto em que as grandes massas d'água se chocam, formando ondas, rebentando em bolhas, desfazendo-se em espumas.

A nossa impressão é de assombro. Assalta-nos a mente a invocação de Dante as portas do inferno:

Ó musas! Ó do gênio potestade!

Valei-me! Aqui, ó mente, que guardaste

Quanto vi, mostra a egrégia qualidade

Guayrá é a força, é a energia, desafiando a coragem e a inteligência do homem para dominá-la e submetê-la ao império da indústria. Mas se é força por excelência, se potência hidráulica máxima, é também o encanto pela beleza de seus saltos, é também atração pela música de suas águas (BALLÃO, 1921, p. 24).

De acordo com Oatley e Jenkins (2002, p. 516, *apud* SILVA, 2016, p. 101), as emoções são “a linguagem da vida social humana”, e são responsáveis por fornecer padrões sociais que relacionam as pessoas umas com as outras, sendo sempre intencionais, “em que a intencionalidade neste sentido filosófico significa com o propósito de”. Silva (2016, p. 101), por sua vez, acrescenta que as emoções são “o próprio centro da vida mental humana, ligando o que é importante para nós com mundo das pessoas, das coisas e dos acontecimentos, proporcionando infraestrutura para a vida social”. Nesse aspecto, as emoções caracterizam-se como bases de orientação da vida, em uma junção entre corpo e consciência forjadas nas relações socioculturais. Em suma, quando um sujeito se emociona frente a um evento, os sentimentos suscitados “tornam-se então parte de esquemas ou padrões de ação aprendidos em interação com o ambiental, social e cultural, que são internalizados no início da infância e acionados de acordo com cada contexto” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 30).

Na passagem de Ballão, para descrever o tamanho das quedas d'águas, o viajante recorre à imagem do mar, narra os saltos como *feras subjugadas*, e a si como admirado e assombrado frente à tamanha força. As emoções nos relatos podem ser compreendidas como fruto de uma singular percepção do tamanho e da velocidade das águas, das cores e dos sons oriundos dos saltos. Uma percepção mediada pela experiência física, pelos sentidos humanos, e pelas possibilidades e limitações que um corpo de tal espécie oferece.

Compreendemos, também, que as emoções narradas, ainda que singulares e frutos de uma experiência específica, são diretamente “tributários das relações sociais e do contexto cultural em que emergem” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 11). Sendo assim, podemos considerar que o *emocionar* de Ballão relacionava-se com sua própria trajetória e questões específicas da *modernidade*, oriundas das primeiras décadas do século XX, apresentadas em interesses econômicos com a *potência hidráulica máxima* paranaense, que também era fonte de músicas, belezas e assombros.

Jayme Ballão, ao contemplar aquelas que eram as maiores quedas d'água nacionais em volume, narra sentir-se como Dante em sua chegada ao inferno. A obra a que o autor recorre para se expressar é o poema épico *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri, escrita no século XII (1888, p. 8 a 12). A passagem citada por Ballão consiste no canto II da obra, que trata do momento em que Dante está na porta de entrada do inferno, suplicando por forças e tomando

coragem para de enfrentar a difícil jornada. Ali, vê o que havia de mais atemorizante e, ainda assim, adentra a aventura. Assim, a citação do trecho da obra por Ballão configura-se com uma reafirmação de uma sensação que o próprio viajante havia mencionado, de assombro e valentia frente a um ambiente que desafiava a *coragem e a inteligência dos homens*.

Para além da experiência sensível e das influências literárias, a narrativa de Ballão é permeada por um novo olhar turístico, que aflora com a modernização das cidades. De acordo com Murari (2002), a observação da natureza mostrava-se inseparável do sonho de transformá-la, na busca de promover uma fusão entre as obras divinas e as obras da engenharia humana. Autores como Visconde de Taunay, Euclides da Cunha e André Rebouças, no início do século XX, já expressavam o sentido sublime da combinação entre a “arte natural e a arte humana”, apontando o turismo como “um elemento imprescindível para a atração do homem a terra, e a afirmação do sentimento de nacional” (MURARI, 2002, p. 256).

Em 1898, o engenheiro André Rebouças proclamava que, para que um país atraísse colonizadores, e por consequência modernidade, deveria possuir duas qualidades: ser bom e belo. O primeiro ponto dependeria exclusivamente das questões socioeconômicas e políticas; já para o segundo, era preciso “pôr em relevo, cercar das maiores comodidades possíveis, todos os prodígios naturais que ele encerra, quer eles se chamem Nicarágua, quer Salto do Guairá!” (REBOUÇAS, 1898, *apud* MURARI, 2002, p. 529). Rebouças defendia que, tal como na Europa e nos Estados Unidos, era o momento de a natureza brasileira cumprir a função de gerar lucros, atraindo colonizadores e pesquisadores naturalistas.

Rebouças expressou uma preocupação, que acompanhou os políticos e os intelectuais paranaenses durante as primeiras décadas do século XX, que era a de tornar os trajetos pelo estado mais cômodos, atrair turistas e afirmar os espaços naturais como *joias exclusivas*. Se no final de 1910, a dominação e colonização dos sertões já estavam em andamento, essa preocupação, nos anos seguintes, voltava-se para a aplicação de obras de engenharia, como pontes, ferrovias, estradas e hidroelétricas, visando à rentabilização dos espaços ainda não urbanizados. Ballão (1921), em seu relato, transpõe ideia parecida, quando afirma que os saltos de Guairá são *também atração*; ou seja, espaço de admiração e contemplação. A proximidade com as propostas de

Rebouças é mais clara na passagem abaixo, quando o viajante lamenta pela precária estrutura para chegar às *extraordinárias maravilhas do estado*:

[...] é lastimável que os brasileiros não conheçam a mais extraordinária maravilha de sua terra, mas em parte há razão para isso. As belezas, as maravilhas, há tantos anos descritas por vários excursionistas e cientistas arrojados eram até há pouco de difícil acesso. Para poderem chegar aos Saltos, tinham os excursionistas de fazer uma longa volta por país estrangeiro ou sujeitar-se aos incômodos de uma penosa viagem pelos sertões. Não havia nesta viagem e nos pontos de destino, o conforto necessário para o turistas. Por isso nossos patrícios, que não vacilam em abrir os cordéis das bolsas para empreender uma longa viagem aos Estados Unidos e gozar do espetáculo da Nicarágua, ou visitar os pontos mais pitorescos da Europa, não se atreviam a enfrentar os riscos e os enfados de uma viagem incerta e incomoda através do sertão para apreciar as apregoadas belezas de nossa natureza. Hoje a situação é outra, mas ainda assim não há uma organização que facilite nossos patrícios a visita dos saltos. Essa organização poderia consistir na fundação de uma empresa de excursões com pontos de partida em Buenos Aires, Rio de Janeiro e São Paulo (BALLÃO, 1921, p. 35).

Ballão (1921) corrobora com os pontos assinalados anos antes por Rebouças, narrando que o principal entrave dos *patrícios* em conhecer os saltos consistia na falta de estrutura para a viagem. Rebouças ressalta que mudanças ocorreram, mas não o suficiente para que os compatriotas, que não vacilavam em *abrir os cordéis das bolsas* para viajar aos Estados Unidos ou a Europa, se deslocassem até o local. A escritora brasileira Júlia Valentim de Almeida, em seu relato de viagem pelo Espírito Santo, em 1912, nota que esse fenômeno era algo que envolvia os moradores nacionais em geral: “Nós, os brasileiros, gostamos pouco de viajar pelo nosso país; desde que não se possa ir ao estrangeiro preferimos a tudo ficar em casa” (ALMEIDA, 1912, p. 214).

Murari (2002, p. 545) explana que, ainda nas primeiras décadas do século XX, “viajar dentro do país significava cruzar o deserto, e inventariar as ausências que suscitavam o desejo de transformação”, o que gerava um olhar turístico colonizador e modernizador. Nestor Vitor (1996), intelectual que frequentava o mesmo centro de letras que Ballão, em 1913, escreveu a obra chamada *A terra do futuro*. No texto, Vitor (1996) exalta o Paraná como uma potência para o país, devido à abundância de recursos naturais, o progresso

de suas cidades e sua capacidade turística. Apesar de Jayme Ballão não citar Vítor ou Rebouças em sua narrativa, saltam entre os textos aproximações, sendo nos três relatos a fruição (FETZ, 2012), a experiência e a apreciação estética da natureza, indissociáveis da exploração do potencial econômico.

Com o mesmo entusiasmo que Ballão narrava, em 1920, que os Saltos de Guairá eram *força, energia e potência hidráulica máxima* (BALLÃO, 1921), Vítor (1996, p. 397), em 1913, sonhava com a utilização das Quedas do Iguaçu como fonte de energia que, “só por si, seriam capazes de acionar todos os motores industriais do Brasil”. A defesa do uso dos saltos do sudoeste não apenas como atrativo turístico, mas também como fonte de energia elétrica, não era em si inovadora. De acordo com Karpinski (2013), em 1907, a empresa Hauer Júnior & Cia, que possuía a concessão do governo estadual para o provimento de energia do Paraná, enunciava a possibilidade de explorar pequenas quedas e cachoeiras da região. A captação das águas das Quedas do Iguaçu, e a consequente submersão dos Saltos de Guairá, só foi efetivada na década de 1960, mas com a sinalização do empreendimento desde os primeiros anos do século XX, as narrativas sobre a região passaram a ressaltar que a *força* contida nas águas poderia se transformar em energia para o crescimento do estado (KARPISKI, 2013).

Em suma, a narrativa da experiência emocional e física de Ballão com os saltos de Guairá foi mediada por valores culturais, sociais, ambientais e políticos, que emergiam da busca pela modernização. Tal intermediação gerou um discurso em que emoções e percepções, suscitadas pela capacidade humana de sentir comoção frente a quedas com altura média de 114 metros, tornam-se inseparáveis do contexto socioeconômico em que o viajante estava inserido. Ao andar, tocar, visualizar e narrar aqueles espaços, também mapeava possibilidades de exploração do meio.

Ao continuar a viagem, após voltarem de Guairá, a comitiva de Ballão seguiu para conhecer as Quedas do Iguaçu. Nesse ponto, a forma da narrativa é alterada. Se na maior parte da obra, o foco principal consistia em mapear possibilidades de utilização da natureza para o *progresso* do estado, nessa visita, o viajante voltou à escrita para suas percepções sensoriais:

Ainda com os olhos ofuscados e com os ouvidos artudidos com o rouco e estonteante romurejar das águas do Guayrá, chegamos às barrancas do Rio Iguaçu, onde novas surpresas nos estavam reservadas. [...]

A natureza do Paraná, porém, como acabamos de verificar de um modo definitivo, é realmente magnífica e grande, é realmente uma jóia da criação.

A estrada árvores seculares. Em alguns pontos a estrada parece um túnel, que nos conduz às cataratas é uma rua, através da floresta virgem, por onde os autos passam voando á sombra das grandes coberta como se acha pelos frondosos galhos dos gigantes ipês e outros reis das florestas.

Calçados de alpargatas, com trajes apropriados e munidos do nosso bastão, a maneira dos alpinistas, iniciamos a visita. Em frente, do lado argentino, há outro salto, que se desdobra como uma alva toalha. A nossa curiosidade parecia estar já satisfeita, dava-mos por bem pagos do sacrifício da longa e fatigante viagem, mas... era apenas o início das surpresas.

Logo, após atingirmos aos “Saltos Três Irmãos”, a cena amplia-se. Ouvem-se exclamações de admiração:

- Maravilhoso! Maravilhoso!

Os saltos são já muito possantes, o volume de águas e alturas das quedas são maiores. Ficamos parados, estáticos a contemplar o espetáculo sem igual daquela colossal massa líquida a despenhar-se vertiginosamente, das eminenciais do rochedo nas profundezas do abysmo.

Assim absorvidos, presos aos surdos remurejar das águas, a incomparável orquestra da natureza, que o arco-íris coroa com seu disco multicolor, fomos despertados com a advertência dos companheiros: - Adiante! Adiante! [...]

Ao chegarmos no ponto terminal, ao rochedo fronteiro ao Grande Salto, houve um movimento geral de assombro. Não há expressões, na linguagem humana, capazes de traduzir os nossos sentimentos de admiração, como não há pintor capaz de reproduzir a beleza do quadro.

O grande rio, apertado na célebre “Garganta do Inferno”, entre os dous países vizinhos, precipita-se repentinamente de uma altura de 80 metros., caindo, fragorosamente, no profundo caixão do leito inferior.

As fúrias das águas causa vertigem – estonteia, cega, ensurdece. Debruçados sobre o rochedo, a gente sente a atração do abysmo, e em vez do temor, experimenta uma estranha sensação de quem se deixasse arrastar, por um perigo irresistível!

A formidável massa líquida não se precipita em roldão, mas sim em ondas e em flocos, em nuvens superpostas de água. A altura é considerável e, com o ímpeto do salto, a água se transforma e não é mais simplesmente água: é renda, é floco, é véu, é nuvem, é poeira, é luz! [...]

A vista do conjunto é da mais surpreendente beleza; os olhos ficam maravilhados com uma impressão não simplesmente de água, mas de luz. Os ouvidos ficam nesse encantamento de quem ouviu sons que não se esquecem jamais, sons de uma música estranha, misteriosa, da Natureza!

De regresso das grandes cataratas sentíamos uma sensação de conforto e, na nossa pequenez, sentíamos grandes pela grandeza do Nosso Paraná! (BALLÃO, 1921, p. 32-34).

A natureza paranaense, *magnífica, grande, joia da criação*, volta ao centro do discurso. Permeada de adjetivos, a descrição das Quedas do Iguaçu coloca o narrador no interior de um ambiente onde a beleza imperaria a partir dos movimentos, das luzes e do caos. Como aponta Lindón (2012, p. 715), “por ter corporeidade é que o sujeito se apropria do espaço e do tempo que lhe acontece, transforma-o, dá-lhe valores e significados particulares, e o carrega da memória do que viveu”. Jayme Ballão, antes mesmo de ver a primeira queda, descreveu, ainda, estar tocado pelo “rouco e estonteante romurejar das águas do Guayrá” o que, entre outros aspectos, atribuiu-lhe experiência e expectativa para as paisagens que viriam a seguir (BALLÃO, 1921, p. 29). Outros viajantes já tinham *desvendado* as quedas nos séculos anteriores, o que também corrobora na criação da *memória escrita* de Ballão, que além de individual, também é coletiva.

Adentrando as especificidades da narrativa de Ballão (1921, p. 31), uma das que se destacam no texto é a *estética do aventureiro*, citada pelo viajante: “calçados de alpargatas, com trajes apropriados e munidos do nosso bastão, a maneira dos alpinistas, iniciamos a visita”. Como aponta Ramalho (2007, p. 14), “os modos de combinar corpo e moda são documentos visuais, textos que falam de uma determinada maneira de ser e parecer, e dos valores de uma época”. Quando narra vestir-se à maneira dos alpinistas, Ballão (1921) projeta, em si e em seu grupo, a imagem dos naturalistas e aventureiros europeus, que com maior ênfase a partir do século XVIII, buscavam criar novos códigos de civilidade através da educação do corpo. Além disso, “o comportamento corporal, evidenciado por meio da postura, dos gestos, da força empregada

em determinadas atividades, passou a ser mais um dos objetos da ciência” (CARVALHO, 2005, p. 46).

No Brasil, no início do século XX, havia uma consciência crescente de que o povo “não era debilitado por uma natureza biológica, mas sua condição social precária resultava do abandono por parte das autoridades governamentais e às condições de vida e trabalho impostas pelo capital” (CARVALHO, 2005, p. 46). A partir dessa constatação, acreditava-se que as práticas esportivas poderiam ser uma importante ferramenta da engenharia social para sustentar uma hegemonia burguesa, ao mesmo tempo em que transmitiam, para a população, sentimentos patrióticos mediante a construção de uma identidade nacional. A crença defendida era, em suma, que através da ginástica se fortalecia o sujeito, não apenas fisicamente, gerando melhor desempenho no trabalho e menos miasmas, mas também moralmente.

As vestimentas destinadas às atividades ao ar livre passaram a representar, então, uma acumulação de conhecimentos científicos, de técnicas e de tecnologias. De acordo com Soares (2011), no projeto de valorização do corpo e da prática de exercícios físicos e esportivos como medida higiênica e profilática, as roupas destinadas às atividades, na década de 1920, não poderiam ser desvinculadas das questões de higiene. Sua confecção, portanto, deveria considerar “o uso de tecidos leves que permitam ao corpo respirar” (SOARES, 2011, p. 87), atuando como uma extensão da pele, acompanhando os movimentos das pessoas, “em uma composição tangível e plástica” (SOARES, 2011, p. 87). Além do tecido fino, era comum para os homens o uso de mangas longas para prevenir intempéries do clima, calças compridas e sapatos confortáveis, evocando proteção e facilidade de uso (SOARES, 2011).

Na imagem abaixo, retirada da obra de Ballão (1921), é possível observar que o viajante e seus colegas basearam suas vestimentas nos moldes citados. Podemos compreender a utilização dessa estética primeiramente como a experimentação de uma aparência que era, naquele contexto, um demonstrativo da civilidade e da polidez esperado de intelectuais e políticos cidadãos em espaços abertos. Também, por se tratar de uma obra que seria publicada, como uma forma de o escritor tornar a si e a sua experiência um exemplo de como um *cidadão de classe* deveria se portar e se vestir na natureza. Então, ao apontar as referências de suas indumentárias, Ballão (1921) apresenta uma filosofia política, econômica e social, em que o alinhamento entre estética, saúde e moral era imprescindível para o *avanço da pátria*.

Figura 04 - Ballão e parte da comitiva posando para foto nas quedas de Foz do Iguaçu



Fonte: Ballão (1921, p. 28).

Retomando a narrativa de Ballão (1921, p. 32) sobre sua visita às Quedas do Iguaçu, destaca-se no texto o agrupamento que o autor faz entre suas percepções fisiológicas, emocionais e culturais, ao narrar que “as fúrias das águas causa vertigem – estonteia, cega, ensurdece”, assim como, “trazem uma sensação de conforto e, na nossa pequenez, sentíamos grandes pela grandeza do Nosso Paraná”. Segundo Ricouer (2009, p. 293), os sentimentos são manifestações da relação do eu com o mundo, em que uma afeição e uma intenção coincidem na mesma experiência, atestando “nossa afinidade, a nossa coadequação e a nossa harmonia eletiva com realidades cuja efigie afetiva carregamos conosco”. Neste aspecto, a confluência no relato de Ballão (1921), entre ver e ouvir as águas com o sentir da vertigem, da pequenez e do orgulho, conjuntamente com o pensar o uso daquele espaço para fins políticos e econômicos, tornam-se partes inseparáveis do que Tuan (1983) denomina um *continuum* experiencial. O que o autor conceitua, basicamente, é que toda experiência é constituída, de forma indissociável, de pensamento

e sentimento e que, ao contrário do que propaga o saber comum, eles não são opostos, e sim, partes inerentes da vida humana.

Considerações finais

Ao analisar o escrito de Ballão (1921), não objetivamos desmembrar sua história e classificar, aos moldes cartesianos, o que, nas observações, teria sido fruto exclusivo de influências literárias ou do contexto sociopolítico, do que seriam os sentidos e as emoções *puras*. Como apontaram os autores citados, acreditamos ser inviável dissociar *razão e emoção*, ou ainda *pensamento e sentimento*, visto que, quando uma pessoa vivencia e narra um fato, espaço ou objeto, o faz enquanto ser completo (social, psicológico, biológico etc.). Dessa forma, acreditamos que, ao olhar a narrativa do viajante, com suas objetividades e subjetividades, imbuímos o tema em análise de algo que, em si, sempre esteve presente: a complexidade humana. Ao proceder de tal maneira, tornou-se possível constatar diferentes formas de fruição, percepção e vivência de sujeitos no passado com fatores bióticos e abióticos das matas paranaenses.

No relato de Ballão (1921), visões de modernidade e de progresso, emoções, formas literárias e novas tecnologias encontram-se em espaços onde a urbanização ainda almejava chegar. Em um início de outono, o já prestigiado escritor de Sidéria, a primeira ópera paranaense, enquanto parte da plêiade seleta de intelectuais curitibanos, buscou, através de sua obra, passar confiança aos seus contemporâneos, narrando as diversas possibilidades que a *extraordinária natureza local* suscitava para a economia. Pontuou de forma sutil algumas críticas à falta de estrutura no *sertão*, que impossibilitavam a *exploração e avanço adequado*. Então, o que sobra em sua narrativa são as adjetivações positivistas sobre o futuro do novato estado, devido primordialmente às *riquezas naturais*.

Ademais, na escrita, Ballão (1921) relata sentimentos complexos, oriundos tanto de uma tradição discursiva, que atribuía a alguns ambientes a estética do sublime; como também de sua experiência particular, que ao ver as cores, perceber alturas, sons e texturas, sentia-se corporalmente tocado e emocionado, subvertendo o texto a uma esfera pessoal, como quem relega ao leitor o compromisso de conhecer tais lugares para entender o que foi sentido.

Uma necessária ressalva é levantada por Butler (2013), quando afirma que o corpo não é neutro. Homens e mulheres, apesar da similaridade biológica, adotam valores diferentes e percebem aspectos diferentes do mundo natural (BUTLER, 2013). O mesmo pode ser transcendido às questões de classe e de raça. Na sociedade patriarcal capitalista, que envolve o viajante analisado, podemos concluir que as sensações e experiências dizem respeito a um grupo específico. Como homem branco e letrado, Ballão e seus acompanhantes olhavam o mundo ao redor como uma extensão de seus direitos de poder. A religião, a principiante ciência, a educação, e a cultura do século XIX e XX reafirmavam a capacidade racional inata ao gênero para tal função, estando à natureza, substantivo feminino, subjugada aos seus domínios. Dessa forma, as emoções suscitadas, a coragem, os medos, a admiração, entre outros, devem ser compreendidos como fruto do entrecruzar de ambientes com um corpo que é cultural, social e político, sendo circunscrito ao seu próprio tempo e espaço.

Dada a ressalva, no presente trabalho colocam-se em foco temas como as sensibilidades, as emoções, os sentidos, as experiências e os corpos, alinhando-se com análises historiográficas mais amplas sobre a relação de pessoas com os ambientes no passado. Comumente, os historiadores nomeiam suas fontes de objeto de análise, e frequentemente, nessa analogia, esquecem que o *objeto* é fluido. Não é possível afirmar com exatidão o que um viajante *pensou de forma racional* ou *sentiu de forma instintiva* frente a uma grande queda d'água, porque o objeto de análise é efêmero, sendo social e biológico, cultural e psicológico. Compreendê-lo de forma ampla, e não como *um sapo dissecado em aulas de ciências*, é acreditar que podemos criar modelos novos de análise para além do cartesianismo, é visar a uma historiografia mais integrada, plural e humanizada.

Referências

ACADEMIA PARANAENSE DE LETRAS. **Cadeira 8** – Fundador. Jaime Ballão (1869-1986). 2020. Disponível em: <http://academiaparanaensedeletras.com.br/caadeira-8/caadeira-8-fundador/>. Acesso em: 26 de agosto de 2023.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia e S.Paulo, Ed.da Universidade de S.Paulo, 1979.

ALMEIDA, Julia Valentim de. Scenas e paisagens do Espírito Santo. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, p. 175 -217, 1912.

BALLÃO, Jayme. À Foz do Iguassú e as Cataratas do Iguassú e do Paraná. Typographia A República, Curitiba, 1921.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CARVALHO, Alessandra Izabel de; LAVERDI, Robson; PÁDUA, José Augusto. Adimensão ambiental do conhecimento histórico: entrevista com José Augusto Pádua. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 19, n. 2, p. 457-484, 2014.

CARVALHO, Alessandra Izabel de. **Montanhas e memórias: uma identificação cultural no Marumbi**. [Tese]. Programa de Pós-Graduação em História. UNICAMP, Campinas, 2005.

DOMÍNIO PÚBLICO. **Fiat tipo 2** – produzido entre 1909 e 1920. Disponível em: <https://bit.ly/2OU4hUw>. Acesso em: 06 ago. 2018.

FETZ, Marcelo. **Entre razão e fruição: formação e presença da Segunda Revolução Científica no Brasil (XVIII e XIX)**. [Tese]. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

GIUCCI, Guillermo. **A vida cultural do automóvel: percursos da modernidade cinética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GRAMSCI. A. Caderno 22 (1934): Americanismo e Fordismo. In GRAMSCI. A. **Cadernos do Cárcere**. v. 4, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRUBER, Tayná. **“Entre os urros das feras e a música sortuna do vento”**: As matas paranaenses nos relatos de viagem (1875 – 1921). [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História. UEPG, Ponta Grossa, 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Mapa base**. 2018. Disponível em: <https://mapas.ibge.gov.br/tematicos/vegetacao>. Acesso em: 18 jan. 2018.

INSTITUTO DE TERRAS, CARTOGRAFIA E GEOLOGIA DO PARANÁ - ITCG, 202?. Rota aproximada da viagem de Jayme Ballão. Disponível em: <http://www.itcg.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=16>. Acesso em: 10 out. 2017.

KARPISKI, Cezar. A energia elétrica no Paraná e os primeiros estudos de viabilidade energética no rio Iguaçu (1891-1913). **Revista Esboços**, Florianópolis, v. 20, n. 29, p. 49-67, ago. 2013.

LINDÓN, Alicia. Corporalidades, emociones y espacialidades: hacia um renovado betweenness. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 33, pp. 698-723, dezembro de 2012.

MEDAV, Tomislav. Isotta-Fraschini – produzido entre 1910 e 1930. **L'evoluzione dell'automobile**. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/11932978@N00/3801210892>. Acesso em: 06 ago. 2018.

MELO, Victor Andrade. O automóvel, o automobilismo e a modernidade no Brasil (1891-1908). **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Florianópolis, SC, v. 30, n. 1, set. 2008.

MURARI, Luciana. **Tudo o mais é paisagem**: Representações da natureza na cultura brasileira. [Tese]. Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo, 2002.

RAMALHO, Sandra. **Moda também é texto**. São Paulo: Edições Rosari, 2007

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

RIBEIRO, A. F. Taylorismo, fordismo e toyotismo. **Revista PUCSP**, v. 19, n. 35, 2015.

RICOUER, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009

RITT, Evandro. **A colônia Militar de Foz do Iguaçu – PR**: Um projeto de consolidação de uma fronteira: 1880 – 1920. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2011.

SCHACTAE, Andréa Mazurok. **Farda e batom, arma e saia**: a construção da polícia militar feminina no Paraná (1977-200). [Tese]. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

SEAMON, David. *A Geography of the Lifeworld*, New York: St. Martin's Press, 1979.

SILVA, Marcia Alves Soares da. Por uma geografia das emoções. **Revista GEOgraphia**, Ano. 18, n.38, 2016.

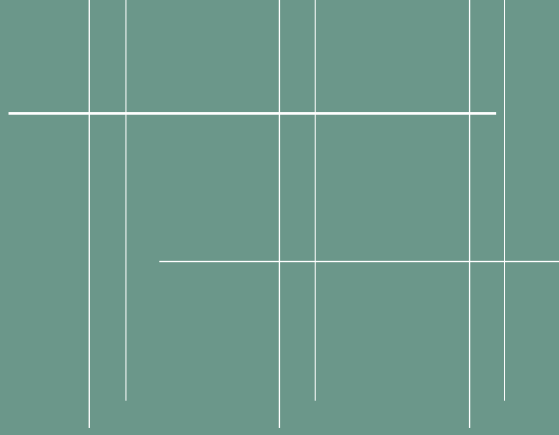
SMITH, Louise. Ford T - produzido entre 1908 e 1927. Halfway Book. **Memoirs from eldred**, New York, 1800 – 1950. Disponível em: <http://halfwaybrook.com/?p=3612>. Acesso em: 06 ago. 2018.

SOARES, Carmem Lúcia. As roupas destinadas aos exercícios físicos e ao esporte: nova sensibilidade, nova educação do corpo (Brasil, 1920-1940). **Pro-Posições**, Campinas, v. 22, n. 3, p. 81-96, Dec. 2011.

SZESZ, Christiane Marques. **A invenção do Paraná**: o discurso regional e a definição das fronteiras cartográficas (1889-1920). [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História. UFPR, Curitiba, 1997.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

VITOR, Nestor. **A terra do futuro**: impressões do Paraná (1913). Editora Farol do Saber. Curitiba, 1996.



RELIGIOSIDADES E PATRIMÔNIO

Analisando coleções arqueológicas de museus a partir do conceito de *assemblage*: estudo de caso da missão jesuítica San Ignacio Miní (1610-1631)

Evelyn Roberta Nimmo

Introdução

Um dos maiores desafios enfrentados pelo trabalho arqueológico atual em museus é abordar as vastas coleções de material legadas de escavações anteriores. Em muitos casos, há pouca ou nenhuma informação documental ou contextual relacionadas à essas coleções para fornecer as informações espaço-temporais tão importante para a análise arqueológica. O que fazer, então, com essas coleções órfãs (VOSS; KANE, 2012)? Este estudo aborda essa questão considerando um arcabouço do Novo Materialismo, focalizando os conceitos de emaranhamento (HODDER, 2012; 2016) e *assemblage* (JERVIS, 2019). Eles são usados para desenvolver novos entendimentos do potencial

interpretativo de coleções mal documentadas, que irão oferecer *insights* sobre seu papel nos entendimentos arqueológicos atuais do passado, e nos ajudar a imaginar como podem contribuir para pesquisas e análises futuras.

As questões de coleções órfãs ou legadas e a crise de espaço na curadoria das coleções em arquivos de museus são desafios que foram discutidos extensivamente nos últimos 30 anos, particularmente em relação à arqueologia de contrato, ou na gestão de recursos culturais (para uma discussão recente, ver KERSEL, 2015). No Brasil, essa crise vem se desdobrando ao longo das últimas décadas como consequência da legislação de proteção de recursos arqueológicos e ambientais, que exige avaliação arqueológica de projetos de infraestrutura e desenvolvimento (CALDARELLI; SANTOS, 2000). Hoje, 98% do trabalho arqueológico no país é feito sob os auspícios da arqueologia preventiva (MORAES WICHES, 2014). As implicações práticas de abrigar e conservar coleções arqueológicas trouxeram não apenas uma crise no armazenamento desse material, mas também um reexame da integração de estudos museológicos e da arqueologia, e um renascimento no método e prática de curadoria (BRUNO, 1996; 2014; GODOY; SANTOS, 2017; MORAES WICHES, 2014). Conforme aponta Moraes Wichers (2014), o papel dos museus na gestão dos arquivos e documentos gerados no processo de pesquisa arqueológica é o que torna possível a futura reinterpretação dessas coleções por outros atores sociais. No entanto, poucos estudos que discutem a importância de salvaguardar coleções arqueológicas e o papel dos museus em oferecer espaços para reinterpretação e engajamento social abordam o seguinte problema atual: as inúmeras coleções sob guarda dos museus que têm pouca ou nenhuma evidência documental associada a suas coleções de artefatos (para mais informações, ver DE BLASIS; MORALES, 1997; GONDIM; SCHERER; GILSON, 2017; MORALES, 2015).

Neste estudo de caso, concentramo-nos em uma coleção de artefatos de cerâmica, escavados em 1963 pelo professor Oldemar Blasi, em um local de uma missão jesuítica que foi ocupado por um curto período no início do século XVII. Ela está sob guarda do Museu Paranaense, em Curitiba, Brasil. Poucas informações baseadas nas escavações iniciais no sítio foram publicadas sobre essa coleção (BLASI, 1966; 1971). Escavações posteriores no local da missão ocorreram nas décadas de 1980 e 1990 (CHMYZ, 1985; 2001; CHMYZ et al., 1990), mas o material escavado em 1963 nunca foi integrado a essa análise. Embora o local da missão tenha sido ocupado por apenas 20 anos, tem o potencial de oferecer uma visão única sobre a onda inicial de

colonização espanhola na província de Guairá, que preparou o cenário para os esforços missionários jesuítas mais sucedidos, que continuaram até sua expulsão, em 1767.

Este estudo de caso busca examinar os passados e presentes emaranhados dessa *assemblage*, e analisar como a história de vida, ou itinerário (JOYCE, 2015) desses artefatos está emaranhada na pesquisa arqueológica contemporânea. Ao fazer isso, o objetivo é trazer uma visão de como essas coleções legadas podem proporcionar novos entendimentos do passado, ao mesmo tempo que atuam para moldar as interações atuais e futuras com outras *assemblages*, em vários momentos e lugares.

Reimaginando coleções arqueológicas em museus como *assemblages* emaranhadas

Este estudo de caso é informado por vários desenvolvimentos na teoria arqueológica e antropológica contemporânea, que redirecionaram nossa atenção para o papel e a agência dos objetos, as amplas implicações que tais objetos têm, e como eles estão emaranhados ao longo dos tempos e espaços. O trabalho atual na área do Novo Materialismo (por exemplo, HODDER; LUCAS, 2017; OLSEN, 2010; OLSEN et al., 2012; WITMORE, 2014) concentra a discussão nos próprios objetos, em um retorno à materialidade, e reitera a ideia de que as *assemblages* arqueológicas não são um retrato estático do que ocorreu no passado, mas uma coleção dinâmica de coisas que representam uma gama de processos, dependências e emaranhamentos no passado e no presente. Em particular, como Olsen e colegas (2012, p. 6) apontam que “a arqueologia não descobre o passado como ele era; os arqueólogos trabalham com o que se tornou o que era; o que ele era, como é, sempre se tornando”. Também destaca Jervis (2019, p. 17): “o passado não está ‘gravado’ nas coisas, e o registro arqueológico não é representativo do passado, mas um participante da mediação do passado no presente”. Essa abordagem reflete a vida social das coisas (APPADURAI, 1988), na medida em que os objetos que usamos diariamente são carregados de significados por meio de seu uso e de suas interações com pessoas e outros objetos. No entanto, como Joyce (2015) e Joyce e Gillespie (2015) trataram mais profundamente, essas biografias não

são lineares, mas fluxos espacializados e temporalizados, nos quais “os objetos entram em relações em uma trajetória, carregando relações com eles” (JERVIS, 2019, p. 98). É importante ressaltar que tal abordagem não apenas nos força a reconhecer nosso envolvimento contemporâneo com objetos arqueológicos como parte dessa trajetória (JOYCE, 2015), mas também ressalta que esses fluxos formam redes que se tornam emaranhadas ao longo do tempo e do espaço.

Ligado às discussões da arqueologia contemporânea está um foco recente em *assemblages* como construções contemporâneas. Na discussão de Harrison (2011), ele argumenta que as *assemblages* não devem mais ser consideradas entidades estratificadas e distintas de humanos e objetos não humanos. Em vez disso, essas relações hierárquicas devem ser achatadas,

afastando-se de uma ideia de passado e presente estratificados, em direção a uma noção de passado e presente como uma superfície única. Da mesma forma que o passado é imanente no presente neste plano superficial, todos os componentes dos agenciamentos na superfície estão igualmente implicados na produção do passado e do presente (HARRISON, 2011, p. 156).

Além disso, na resposta de Horning (2011, p. 163) ao artigo de Harrison, ela argumenta que essa desestratificação não deve apenas achatar a estratigrafia entre humanos e objetos não humanos, mas também

desestratificar nosso entendimento de estar no tempo com o passado, presente e futuro. Os passados que construímos como arqueólogos sempre existem no presente, assim como os muitos e variados passados e memórias construídos por outros enquanto todos nós negociamos os vestígios físicos existentes de vidas passadas em nossos dias de hoje.

Se considerarmos a desestratificação de coleções de museus, podemos começar a vê-las como *assemblages* contemporâneas de várias interações pessoas-objetos (elas mesmas *assemblages* ou emaranhamentos) que existem no presente e que representam uma série de eventos ou sociedades, incluindo a nossa percepção contemporânea da arqueologia, o passado e os métodos usados para analisar coleções ao longo do tempo.

O conceito de emaranhamento (HODDER, 2012; 2016) também oferece novas maneiras de olhar para as coleções de museus. Ele requer que consideremos as várias relações entre humanos e objetos e entre os próprios

objetos. Esses conceitos de emaranhamento e *assemblage* não são novos, pois se baseiam em várias décadas de discussão na filosofia e nas ciências sociais. De Deleuze e Guattari (2004) a Latour (2005) e Ingold (2007; 2011; 2015), essas conexões foram concebidas de diferentes maneiras como redes, malhas e rizomas. Embora as ênfases variem em termos de como essas ligações ou conexões são conceituadas e aplicadas, a ideia subjacente é que as ligações formam o significado de nossas relações sociais e materiais. Como observa Ingold (2011), não são necessariamente os pontos de conexão ao longo das linhas que são importantes nos emaranhamentos, mas os acontecimentos entre eles, os fluxos materiais e os movimentos que contribuem para a formação contínua de nós mesmos e de nossos ambientes. Jervis (2019, p. 48) enfatiza esse ponto em sua discussão sobre a teoria da *assemblage*, em que coleções arqueológicas são reunidas:

Elas são *assemblages* formadas pela união de componentes heterogêneos. Esse processo de coleta reúne componentes de diferentes lugares, que surgiram ao longo de diferentes trajetórias e os transforma em outra coisa. Como tal, além de ser uma *assemblage* em si, cada componente é um componente de outras *assemblages*. Portanto, toda *assemblage* é um processo de territorialização, mas também é desterritorializado, fazendo com que as entidades transbordem de seus limites, com implicações que podem ser afetivas em escalas ou grandes distâncias. Isso pode ter implicações sobre como um depósito arqueológico em si, como uma territorialização das coisas de diferentes lugares, encontra significado, mas também cria oportunidades para pensar sobre como os conjuntos podem “explodir” à medida que mapeamos esses diferentes caminhos para revelar as relações complexas que, em última análise, resultam em deposição.

No contexto das coleções de museus, esses conceitos não só têm implicações interessantes para a compreensão de sociedades e comportamento do passado, reconstruindo esses emaranhamentos entre uma sociedade anterior e seu mundo material, mas também exigem que reimaginemos nossas próprias relações com esses objetos e artefatos, e como seu significado muda e é modificado e capturado ao longo das linhas que conectam objetos, humanos, espaços e tempos.

Devemos, portanto, considerar que, apesar de guardadas e às vezes esquecidas nos arquivos, essas coleções arqueológicas são contemporâneas, com

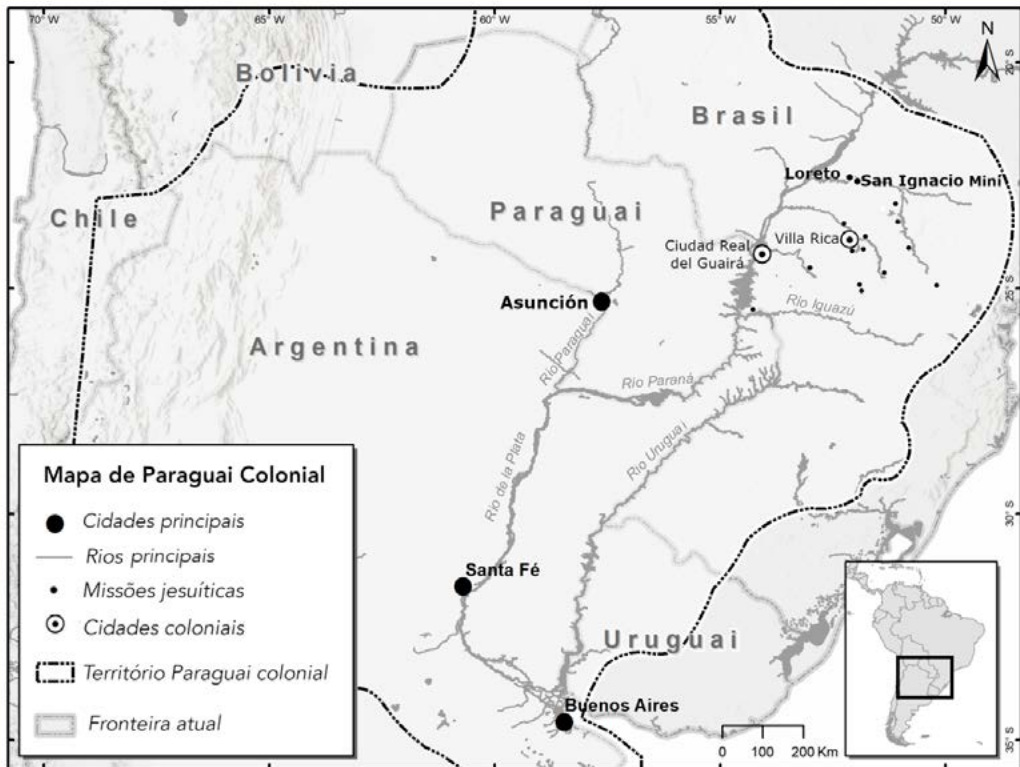
histórias de vida distintas e em constante desenvolvimento. Recentemente, a teoria da rede de atores (*actor-network theory*) de Latour (2005) foi aplicada ao estudo de coleções de museus para começar a imaginá-las como processos que estão vivos, têm agência contemporânea e “criam e transformam vastos conjuntos sociais e materiais” (BYRNE et al., 2011, p. 15). Contemporâneos a esses desenvolvimentos teóricos, vários arqueólogos no Brasil começaram a lidar com o papel dos museus na prática e extensão arqueológica e na musealização da arqueologia (ver, por exemplo, a edição especial sobre a Musealização da Arqueologia, *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 2 e v. 27, n. 1, 2013-2014). Reflexões sobre como os conjuntos arqueológicos são usados para reforçar ou minar as histórias e epistemologias coloniais, bem como sobre o papel da memória na coleção e exibição, educação e história pública destacaram a importância das coleções de museus arqueológicos na construção e consolidação de identidades, histórias e patrimônio cultural. No entanto, pouca atenção tem sido dada ao tratamento prático de trabalhar com coleções legadas que constituem a maior parte dos arquivos de museus no Brasil, nem os conceitos de emaranhamento ou *assemblage* foram aplicados a essas coleções órfãs.

Caixas de Fragmentos de Cerâmica

Este estudo de caso se concentra em uma coleção de artefatos de cerâmica escavados em uma das primeiras missões jesuíticas espanholas, San Ignacio Miní, fundada na Província de Guairá em 1610, no que hoje é o Estado do Paraná, no sul do Brasil (Figura 1). Essa coleção de 2.214 cacos de cerâmica está localizada no Museu Paranaense em Curitiba, Paraná. Quando comecei minha análise, a coleção estava dividida aleatoriamente em várias caixas, mas a documentação, tão importante para a interpretação arqueológica, ainda não havia sido localizada nos arquivos do museu. Como a instituição mudou de localização seis vezes desde a escavação original, a coleção foi, entre outras coisas, armazenada, movida, reembalada e reetiquetada várias vezes, durante as quais fragmentos foram quebrados e descolados, misturados, separados ou perdidos completamente. Durante a análise, várias informações, incluindo notas de campo e desenhos, foram reunidas para melhor compreender a escavação arqueológica e as interpretações iniciais do sítio. No entanto, o foco

aqui é estudar o itinerário (JOYCE, 2015) da coleção de cerâmica, visto que ela interagiu com diferentes pessoas, contextos, coisas, tempos e lugares nos últimos 500 anos. Ao contar a história dessa coleção e explorar os caminhos percorridos, espero dar um novo peso a coleções semelhantes, que podem ser consideradas inúteis para o estudo arqueológico devido à falta de documentação e informação contextual. Olsen (2010, p. 37-38) observa: “pouca ênfase é dada a coisas como coisas, e à possibilidade de que elas mesmas possam ser constituintes indispensáveis do tecido social que é estudado”. Assim, o que tento fazer aqui é traçar essa história ou itinerário para entender o que essas coisas, essa coleção particular de cacos de vasilhames, reconsiderada como *assemblage*, têm a dizer sobre as várias pessoas, objetos, espaços, lugares e passados com os quais eles interagiram.

Figura 1 - Mapa do território colonial do Paraguai, incluindo as cidades coloniais e sítios das missões jesuíticas



Fonte: Nimmo (2020).

Cerâmica Guarani na vida missionária

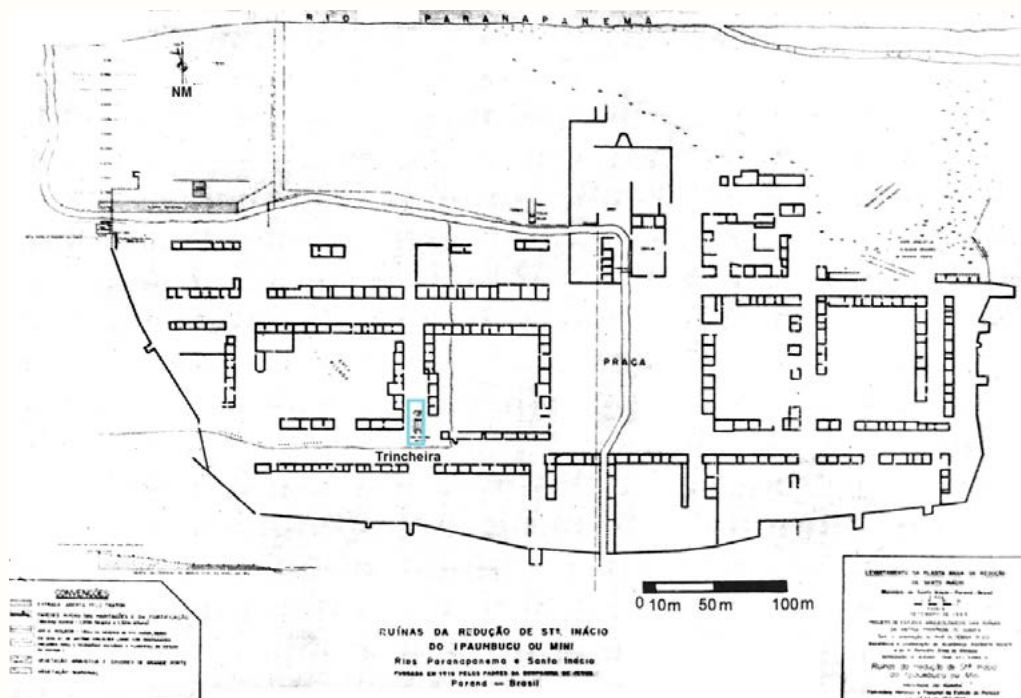
O conjunto de cerâmica é composto de uma ampla gama de tipos de recipientes, decorações e formas, que vão desde grandes recipientes pintados para cozinhar/armazenar a pequenos vasilhames modelados (*pinch pots*), cachimbos de barro e bolas. A forma como essa coleção veio a ser montada tem muito a ver com a organização espacial dos primeiros locais de missão na província de Guairá, mudanças de gênero e papéis trabalhistas na sociedade guarani, conflitos geopolíticos maiores ocorrendo nas fronteiras das colônias espanholas e portuguesas no século XVII, e principalmente com a própria escavação. A cerâmica foi recolhida em 1963 através da escavação de uma vala de 7 x 5 m entre duas paredes de uma casa, a uma profundidade de 75 cm. Todos os artefatos cerâmicos encontrados durante a escavação, exceto tijolos e ladrilhos, foram coletados e levados para Curitiba para serem alojados, limpos, remendados, etiquetados e analisados no Museu Paranaense. É importante frisar que os elementos dessa *assemblage* particular de cerâmicas não foram utilizados simultaneamente ou mesmo em uma relação uns com os outros, durante a ocupação da missão. A *assemblage* constituiu-se em um período de 20 anos através da fabricação, uso e descarte de recipientes, e o abandono abrupto da missão em 1631, sendo posteriormente reconstituída como objetos de patrimônio por meio de escavação e armazenamento. Através de suas trajetórias de vida individuais e coletivas, esses fragmentos foram se constituindo uma *assemblage* de objetos que se tornam relacionais, invocando uma malha de relações entre tempos e espaços.

Na época do contato com os espanhóis no início do século XVI, os guaranis eram agricultores com uma história de aproximadamente 2.000 anos no Sul do Brasil (BONOMO et al., 2015; BROCHADO, 1980). Eles plantavam mandioca, batata-doce e outros tubérculos, uma variedade de feijões e amendoins, entre muitos outros cultivos (NOELLI; CORRÊA, 2016). Também aproveitaram os ricos recursos florestais naturais disponíveis no bioma Mata Atlântica, incluindo o pinhão (*Araucaria angustifolia*) e a erva-mate (*Ilex paraguariensis*) (NIMMO; NOGUEIRA, 2019), além da caça e da pesca. As aldeias guaranis eram compostas por cinco ou seis grupos de famílias extensas (cada uma com 10 a 60 famílias nucleares) que viviam juntas em grandes casas comunitárias. Arqueologicamente, a tradição guarani é identificada por uma cultura material distinta, incluindo grandes recipientes de cerâmica e tigelas

rasas, na maioria das vezes com decoração corrugada, com incisões feitas com unhas ou policromada (linhas vermelhas ou pretas sobre branca), bem como por tampões labiais (*tembetás*), machados de pedra polida e urnas funerárias (BONOMO et al., 2015; BROCHADO, 1980; NOELLI, 2008). Na época do contato, os guaranis da Província de Guairá possuíam uma tradição cerâmica distinta, com conformações e estilos decorativos consistentes, incluindo modelos de recipientes em forma de prato (*ña'embé* ou *teembiru'*) e grandes urnas e recipientes para cozinhar (*yapepó* e *kambuchi*) (BROCHADO; MONTICELLI, 1994; NOELLI, 1993; NOELLI; BROCHADO; CORRÊA, 2018). Na sociedade guarani, a produção de cerâmica era uma tarefa feminina (ALMEIDA, 2015; SCHMITT; AVELLO, 2013), e a maioria da sua produção pré-contato usou a técnica acordelada, com alguns exemplos de vasos moldados (NOELLI; BROCHADO; CORRÊA, 2018; TOCCHETTO, 1991).

No final do século XVI, a ocupação espanhola na Bacia do Rio da Prata, além dos centros coloniais, como Assunção, era esparsa e, em algumas áreas, bastante tênue. A Província de Guairá foi estabelecida para consolidar ainda mais a presença da Espanha na região de fronteira com o território português ao norte (CUSHNER, 2006), e várias missões jesuíticas e cidades foram lá construídas. San Ignacio Miní, assim com a missão a ela próxima, Nuestra Señora de Loreto do Pirapo, foi fundada em 1610 por dois Jesuítas, José Cataldino e Simón Masetta (FURLONG, 1962). Essas duas foram as primeiras e maiores das 15 missões instituídas na província. San Ignacio Miní abrigava uma grande igreja, quartos para os padres, um cemitério, vários blocos de casas para os neófitos, organizados em um padrão de grade, e um sistema de fortificações ao redor da aldeia (Figura 2) (BLASI, 1966; CHMYZ, 2001). Em 1617, era o lar de 850 famílias guaranis, incluindo 500 crianças que estudavam em sua escola (FURLONG, 1962). A missão cultivava uvas, cana-de-açúcar, milho, batata, amendoim e mandioca, e possuía rebanhos de bovinos, ovinos e caprinos (PARELLADA, 2009). Embora todas as missões e cidades espanholas em Guairá tenham sido abandonadas na década de 1630, após sofrer ataques cada vez mais violentos dos caçadores portugueses de escravos (conhecidos como *bandeirantes*), esses primeiros locais foram protótipos importantes no desenvolvimento do projeto da missão, oferecendo casos de teste para sua organização e planejamento espacial.

Figura 2 - Ilustração das Ruínas de San Ignacio Mini mapeadas e desenvolvidas por Blasi (1966)



Fonte: Acervo do Museu Paranaense.

Nota: As ruínas apresentam uma planta retilínea, com uma grande praça central, a igreja no lado norte da praça, habitações neófitas distribuídas a leste e oeste da praça, e muralhas e fortificações a leste, sul e oeste.

Como parte do projeto missionário, os jesuítas foram rápidos em estabelecer escolas e ensinar ofícios apropriados para homens cristãos civilizados, que incluíam arte, música, produção de azulejos e tijolos (TOCCHETTO, 1991), e cerâmica feita com roda de olaria (ORMEZZANO, 2012). Embora possa ter havido um movimento gradual da fabricação de cerâmica para a esfera masculina, nessa fase inicial das missões, é provável que as mulheres continuassem a produzir os recipientes usados pela família para cozinhar, armazenar e servir. Cerâmica acordelada, modelada e feita com roda de oleiro fazem parte do conjunto, a forma de recipiente mais abundante sendo uma tigela profunda de base plana, conhecida em outros contextos coloniais espanhóis como *plato hondo* (JAMIESON, 2000). Esse formato é ausente nas tradições cerâmicas guaranis mais antigas, e as bases planas são típicas da cerâmica

de influência europeia (CHMYZ, 1963; RIBEIRO, 2008). A *assemblage* também mostra o uso contínuo de técnicas decorativas, como pintura policromo, corrugada e pintada, que são particularmente indicativas das tradições da cerâmica guarani (MACHADO et al., 2008). O que falta nela são as grandes urnas de cocção e armazenamento comuns na tradição da cerâmica guarani (NOELLI; BROCHADO; CORRÊA, 2018; RIBEIRO, 2008). A maioria das peças são pequenas e mais adequadas para porções individuais ou para preparo de alimentos para pequenos grupos.

Nesse ponto do itinerário da *assemblage*, os fragmentos são um local de prática negociada, memória, papéis de gênero, tecnologia, práticas alimentares e estrutura familiar. O uso de técnicas decorativas guaranis, como a policromo, em conjunto com o método de produção acordelada, garantiu seu uso continuado por meio da memória, estética e prática, e foi provavelmente uma extensão da relação entre as ceramistas e as peças que produziam. Considerando o local onde foram descartados, entre dois quarteirões de casas dos neófitos, esses recipientes provavelmente foram produzidos em seus lares para uso familiar. Sua presença e utilização residencial ofereceu aos neófitos, principalmente às mulheres, a possibilidade de dar continuidade às práticas tradicionais de produção guarani, ensinando suas filhas e mantendo a memória de forma física. Como a vida nas missões jesuíticas era administrada e controlada de forma estrita, esses objetos incorporam a memória cultural dos guaranis.

As formas menores dos recipientes, em contraste, sugerem uma capacitação das prescrições jesuíticas e coloniais para moldar a vida familiar, com foco na família nuclear e no indivíduo. As grandes urnas e recipientes usados para cozinhar e armazenar as cerâmicas guaranis foram relacionadas a práticas alimentares centradas em grandes famílias extensas (NOELLI, 2000). Em contraste, esse conjunto de vasilhames, em sua maioria menores, com sua alta incidência de vasos de servir individuais, mostra que a vida familiar neófita estava sendo modificada para se concentrar na família nuclear, um aspecto importante da doutrina jesuítica (SARREAL, 2014). Assim, os objetos que possibilitam o preparo e o consumo comunal de alimentos não eram mais necessários e, como tal, são menos comuns no conjunto. O movimento em direção a famílias menores também se reflete na organização arquitetônica da missão, com residências familiares individuais organizadas em torno de pátios centrais (Figura 2). Curiosamente, a organização de casas neófitas em

torno de pátios centrais encontrados nessa missão não ocorre em iterações posteriores das missões jesuítas-guaranis, que se movem em direção a residências no estilo quartel (SARREAL, 2014). Essa mudança na organização espacial sugere que, embora a arquitetura de San Ignacio Miní tenha sido um passo para a desagregação das grandes famílias estendidas guaranis, os pátios possibilitaram a continuação da vida comunal, e talvez pudessem ocultar a continuação das práticas tradicionais de família e gênero, como a produção de cerâmica por mulheres em casa.

Assim, essa *assemblage* está em um estado de transição entre as iterações anteriores da produção de cerâmica guarani e as peças distintamente europeias. Considerando que o local foi ocupado por neófitos guaranis quase 80 anos após o primeiro contato com *conquistadores* na bacia do Rio da Prata, a abundância de elementos em estilo europeu não surpreende. Apesar do relativo afastamento da província, ela manteve contato com espanhóis e portugueses e já estava sendo influenciada não apenas pelos estilos europeus, mas também pelos impactos significativos da colonização. Embora os jesuítas insistissem em que houvesse uma ruptura com as práticas *bárbaras* anteriores, como a poligamia e a coabitação de grandes famílias comunais, essa transição já ocorria antes que estabelecessem suas missões em Guairá. Doenças e a escravidão dizimaram a população guarani desde o primeiro contato, e as famílias já estavam começando a se fragmentar em grupos menores e mais ágeis (KERN, 2012). Considerando que mesmo no depósito mais profundo da vala de escavação (50-75 cm) o tipo de recipiente mais abundante foi o *plato hondo*, um recipiente de servir individual, é provável que tais elementos estilísticos já tivessem sido incorporados à produção da cerâmica guarani, tanto por escolha quanto por necessidade, antes que essas famílias se mudassem para o local da missão.

Uma característica notável desse conjunto particular de fragmentos de cerâmica é o número de recipientes que consegui reconstruir durante a análise. Cento e vinte e cinco foram emendados com dois ou mais fragmentos cada, alguns dos quais incluíam pedaços de todas as três camadas de escavação de 25 cm, e outros constituíam recipientes quase completos (Figura 3). Esse ato de reconstrução, que é um nítido cruzamento de minha análise contemporânea com essa cerâmica em seu lugar e tempo de destruição, possibilita uma remontagem dos objetos, dando um novo significado às suas formas e à maneira em que eles vieram a se fragmentar. O ato de destruição,

portanto, provavelmente ocorreu em um determinado momento, que pode coincidir com o abandono da própria missão.

Figura 3 - Vasos reconstruídos durante a análise de cerâmica da *assemblage* de San Ignacio, ambos incluem fragmentos de todas as três camadas de escavação: (a – b) tigela espiral com interior liso marrom; (c – d) grande tigela policromo



Fonte: Acervo do Museu Paranaense.

A partir de 1628, os bandeirantes intensificaram a violência contra os povos indígenas da região e passaram a atacar os locais das missões, principalmente aqueles mais próximos ao território português. À medida que eram atacadas, os padres jesuítas começaram a migrar com os neófitos para o interior, buscando refúgio nas missões maiores, como San Ignacio Miní e Loreto. Finalmente, em 1631, devido ao aumento da violência e à falta de resposta do governador em Assunção, os jesuítas decidiram abandonar as duas missões restantes e fugir com mais de 12.000 neófitos pelos rios da província (FURLONG, 1962; MONTOYA, 1639a), por fim restabelecendo San Ignacio Miní na atual província de Misiones, Argentina. Depois que as missões foram abandonadas, os bandeirantes saquearam suas construções e incendiaram os complexos para destruí-los (FURLONG, 1962). Os neófitos haviam deixado a cerâmica para trás, mas possivelmente foi a presença desses recipientes como substitutos dos guaranis na missão abandonada que os levou à destruição. As descrições do saque da missão sugerem que os bandeirantes arrasaram as casas guarani quando chegaram e encontraram a missão abandonada (FURLONG, 1962). Dessa maneira, esses potes remontados podem ter representado não apenas os corpos guaranis que os bandeirantes não puderam capturar, mas também a cultura e os modos de vida que pretendiam destruir.

Após ser abandonado, o local da missão San Ignacio Miní permaneceu relativamente intocado por quase 250 anos. Foi ocupada novamente na década de 1860 por uma aldeia estabelecida pelo governo brasileiro. Em 1865, o local foi visitado por dois engenheiros alemães, Joseph e Franz Keller, contratados para mapear os territórios devolutas do interior, durante os quais identificaram as ruínas da igreja e os edifícios da missão, juntamente com as fortificações construídas em torno da cidade (DEPARTAMENTO DE TERRAS DO ESTADO DO PARANÁ, 1933).

Oldemar Blasi e a escavação de 1963

Conforme observado anteriormente, esse conjunto surgiu em setembro de 1963, quando Blasi realizou uma escavação no local da missão San Ignacio Miní. O trabalho arqueológico incluiu um levantamento para mapear as ruínas da taipa de pilão do complexo da missão (conduzido em 1961) e a escavação

de uma trincheira, 7 x 5 m, concluída em 1963 (BLASI, 1966; 1971). Além da coleção de cerâmica, o material escavado inclui uma pequena coleção de artefatos líticos, e fragmentos de ossos e conchas de animais e humanos. Após a escavação, o conjunto foi transportado para o Museu Paranaense, onde Blasi trabalhava. Os fragmentos foram higienizados e etiquetados de acordo com o nível de escavação e, quando possível, remendados. Para Blasi, esses artefatos de cerâmica ofereceram um meio de colocar em prática as ferramentas analíticas que ele vinha desenvolvendo por meio de sua pesquisa e treinamento em arqueologia, e de se envolver com a criação de tipologias e classificações que foram fundamentais para as abordagens científicas florescentes que estavam sendo desenvolvidas na arqueologia brasileira.

Blasi fazia parte de um novo grupo de arqueólogos acadêmicos no sul do Brasil que foram profundamente influenciados pelas escolas francesas e americanas (BARRETO, 2000). Ele passou um ano estudando sob a tutela do americano Wesley Hurt na Universidade de South Dakota (CECCON, 2011). Em carta de 5 de junho de 1957, ao chefe e mentor José Loureiro Fernandes, no Museu Paranaense, Blasi lembra que a maior parte do tempo se dedicou ao estudo arqueológico:

A maior parte do meu tempo, no entanto, está sendo ocupada no aprimoramento dos conhecimentos arqueológicos. Tenho adquirido boa prática de laboratório, estando agora me preparando para fazer parte de um Projeto de pesquisas arqueológicas, durante os meses de Julho e Agosto, na margens do rio Missouri, próximo Gettysburg, Est. de South Dakota. (CECCON, 2011, p. 66).

Blasi também passou tempo estudando as coleções americanas no Museum of Natural History de Washington, DC, sob a supervisão de Clifford Evans. De volta ao Brasil, Blasi deu continuidade ao trabalho no Museu Paranaense e no recém-criado Centro de Ensino e Pesquisa em Arqueologia (CEPA) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Em 1958, Hurt voltou ao Brasil para ministrar um curso no CEPA em conjunto com uma escavação arqueológica que os dois haviam realizado juntos no local do Sambaqui do Macedo, de agosto a outubro de 1958 (CECCON, 2011; HURT; BLASI, 1960).

A escavação no local da missão San Ignacio Miní, portanto, veio em um momento formativo não apenas na carreira de Blasi, mas também no desenvolvimento do método e da teoria arqueológica no Brasil. Foi durante as décadas de 1950 e 1960 que os arqueólogos começaram a construir as fases e

tradições dos grupos pré-colombianos em todo o país, muitas vezes com um forte foco em conjuntos e tipologias de cerâmica. Esse processo de identificação, caracterização e mapeamento no espaço e no tempo dos complexos ou tradições arqueológicas do Brasil foi apoiado durante da década de 1960 pelo PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas), um programa coordenado por Betty Meggers e Clifford Evans do Smithsonian Institute (BARRETO, 2000; SYMANSKI, 2009). Esse programa treinou várias gerações de arqueólogos e teve impacto duradouro no pensamento arqueológico de todo o país. Escavações em outros locais de período de contato também estavam sendo realizadas na década de 1960 na região (ver, por exemplo, CHMYZ, 1963; BROCHADO et al., 1969), o que levou à definição de cultura material de contato colonial, incluindo decoração de engobo vermelho simples e o predomínio de bases planas, bem como a tradição neo-brasileira referente aos sítios de ocupação posterior (CHMYZ, 1976).

O envolvimento de Blasi com essa *assemblage* de cerâmica foi claramente influenciado pelo trabalho que estava acontecendo ao seu redor. Essa influência fica mais evidente por meio da planilha detalhada que ele criou para mapear e classificar os diversos tipos de cerâmica identificados no conjunto (Figura 4). Essa planilha é um esboço detalhado dos tipos de cerâmica, formas, decoração, procedência, desenhos e notas, e demonstra as tentativas de Blasi de organizar a *assemblage* em uma tipologia consistente. É notavelmente semelhante às planilhas computadorizadas usadas por muitos arqueólogos hoje. A planilha deixa claro que Blasi estava tentando dar sentido a essa *assemblage* de uma forma sistemática, usando suas experiências e conhecimentos anteriores para moldar essa coleção em algo administrável e conhecível. Outros arqueólogos no Paraná faziam um trabalho similar naquela época. Chmyz (1963) fornece uma breve descrição das cerâmicas escavadas em poços de teste no local da cidade espanhola de Ciudad Real de Guairá, também na província de Guairá, e oferece uma análise comparativa com outro sítio da era de contato hispano-indígena de Chaco, escavado em 1945. Uma tipologia e terminologia associadas a esses locais estavam começando a tomar forma. O conjunto de San Ignacio teve potencial significativo para ajudar a moldar essas discussões. No entanto, o trabalho de Blasi nunca foi publicado em detalhes, e nunca foi comparado a outros sítios arqueológicos pré-colombianos, ou de período de contato na região.

Figura 4 - Planilha de análise de cerâmica de Blasi (página 3 de 11), incluindo medidas, profundidade, decoração, textura, forma, desenhos e notas

Diário de Blasi de Montoya, Mar. Junho 1963

Planilha 3

Quantidade	Medida	Profundidade	Decoração	Textura	Forma	Desenhos	Notas
Bojo 3	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 3
Bojo 4	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 4
Bojo 5	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 5
Bojo 6	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 6
Bojo 7	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 7
Bojo 8	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 8
Bojo 9	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 9
Bojo 10	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 10
Bojo 11	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 11
Bojo 12	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 12
Bojo 13	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 13
Bojo 14	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 14
Bojo 15	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 15
Bojo 16	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 16
Bojo 17	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 17
Bojo 18	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 18
Bojo 19	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 19
Bojo 20	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 20
Bojo 21	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 21
Bojo 22	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 22
Bojo 23	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 23
Bojo 24	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 24
Bojo 25	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 25
Bojo 26	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 26
Bojo 27	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 27
Bojo 28	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 28
Bojo 29	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 29
Bojo 30	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 30
Bojo 31	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 31
Bojo 32	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 32
Bojo 33	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 33
Bojo 34	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 34
Bojo 35	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 35
Bojo 36	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 36
Bojo 37	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 37
Bojo 38	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 38
Bojo 39	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 39
Bojo 40	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 40
Bojo 41	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 41
Bojo 42	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 42
Bojo 43	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 43
Bojo 44	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 44
Bojo 45	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 45
Bojo 46	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 46
Bojo 47	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 47
Bojo 48	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 48
Bojo 49	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 49
Bojo 50	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 50
Bojo 51	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 51
Bojo 52	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 52
Bojo 53	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 53
Bojo 54	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 54
Bojo 55	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 55
Bojo 56	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 56
Bojo 57	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 57
Bojo 58	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 58
Bojo 59	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 59
Bojo 60	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 60
Bojo 61	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 61
Bojo 62	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 62
Bojo 63	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 63
Bojo 64	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 64
Bojo 65	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 65
Bojo 66	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 66
Bojo 67	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 67
Bojo 68	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 68
Bojo 69	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 69
Bojo 70	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 70
Bojo 71	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 71
Bojo 72	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 72
Bojo 73	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 73
Bojo 74	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 74
Bojo 75	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 75
Bojo 76	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 76
Bojo 77	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 77
Bojo 78	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 78
Bojo 79	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 79
Bojo 80	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 80
Bojo 81	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 81
Bojo 82	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 82
Bojo 83	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 83
Bojo 84	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 84
Bojo 85	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 85
Bojo 86	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 86
Bojo 87	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 87
Bojo 88	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 88
Bojo 89	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 89
Bojo 90	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 90
Bojo 91	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 91
Bojo 92	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 92
Bojo 93	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 93
Bojo 94	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 94
Bojo 95	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 95
Bojo 96	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 96
Bojo 97	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 97
Bojo 98	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 98
Bojo 99	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 99
Bojo 100	3,5 x 4	5,5	int. x dec.	—	Souco	Bojo	Bojo 100

Fonte: Acervo do Museu Paranaense.

O trabalho de Blasi com essa *assemblage* também incluiu a pesquisa arquivística realizada durante uma viagem à Europa em 1964, na qual consultou a Biblioteca Nacional de Lisboa e o Arquivo Histórico Ultramarino em Portugal, o Arquivo Geral das Índias e a Biblioteca Nacional de Madri, na Espanha, e outros arquivos na Itália. Em um de seus cadernos de campo, Blasi transcreveu vários documentos que encontrou. Um registro é de particular importância para esse conjunto. Durante sua visita à Biblioteca Nacional de Madri, a Seção de Livros Raros estava fazendo uma exposição da obra seminal de Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista Espiritual Hecha Por Los Religiosos de La Compañia de Jesus En Las Provincias Del Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape* (1639a). Em suas notas, Blasi registrou seu deleite, surpresa e reconhecimento da importância de se deparar com essa exposição, acrescentando três pontos de exclamação ao título da nota escrita. Considerando que tais

trabalhos são compartilhados digitalmente hoje através de uma ampla gama de arquivos online, em 1964, o acesso a ele foi provavelmente uma experiência única para Blasi, e nenhuma outra obra de Montoya está incluída nas notas transcritas. O trabalho de Montoya é particularmente relevante porque ele viveu e trabalhou na província de Guairá, fundando muitas das missões na década de 1620 e passando grande parte de seu tempo em San Ignacio Miní e Nuestra Señora de Loreto do Pirapo. Suas descrições da vida guarani são, portanto, indispensáveis para entender a vida no local da missão que Blasi havia escavado apenas um ano antes.

Apesar de seu extenso trabalho sobre os artefatos de cerâmica e incursões na pesquisa de arquivos, apenas dois artigos sobre esse conjunto foram publicados (BLASI, 1966; 1971). Em algum momento posterior, possivelmente em 1967, quando Blasi assumiu a direção do museu, eles foram encaixotados e armazenados na sua reserva. Infelizmente, a *assemblage* nunca teve a oportunidade de se envolver com outras coleções. Com o tempo, o trabalho original de Blasi de organizar e catalogar a coleção foi perdido devido a deslocamentos e reorganizações do museu e de suas coleções. Políticas inconsistentes, mudanças de gerenciamento e a evolução contínua das práticas de armazenamento e curadoria também resultaram na separação da documentação relacionada ao local da *assemblage*. Embora ela tenha sido colocada em depósito permanente, nunca foi esquecida, mas por se tratar de um importante acervo para a história do Paraná, suas peças foram selecionadas e incluídas como parte da exposição agora permanente no museu sobre a ocupação espanhola da província de Guairá. A salvaguarda dessa *assemblage*, e de outras como ela, nos últimos 60 anos, também ajudou a moldar uma narrativa da instituição como ator legítimo na gestão do patrimônio cultural do Estado.

Análise contemporânea e acessibilidade

A análise contemporânea, iniciada em 2016, retoma esse emaranhamento de tempos, lugares, objetos e desdobramentos teóricos e metodológicos, oferecendo novos recursos a essa *assemblage* específica da cerâmica. Em particular, minha análise distanciou-se um pouco da coleção para olhar para redes e conexões mais amplas, que cruzam o uso desses objetos, sua

escavação e análise inicial, ou transformação em objetos de herança, e outras pessoas e lugares que interagiram com eles. Um resultado importante desse processo é repensar como as discussões arqueológicas contemporâneas sobre a cerâmica guarani surgiram, e como esse conjunto poderia oferecer diferentes perspectivas sobre a terminologia e a prática atuais.

O trabalho inovador em cerâmica guarani no Brasil trouxe a compreensão etno-histórica de sua produção e uso para o estudo da extensa tradição da cerâmica guarani. Uma das principais fontes para as interpretações linguísticas e etno-históricas usadas hoje é o trabalho de Montoya, particularmente sua documentação do vocabulário e da linguagem guarani (MONTOKA, 1639b; 1876a; 1876b). Nos últimos 30 anos, esse esforço identificou e catalogou meticulosamente cerâmicas guarani pré-contato com base na linguagem e frases descritas por Montoya (BROCHADO; MONTICELLI, 1994; LA SALVIA; BROCHADO, 1989; NOELLI; BROCHADO; CORRÊA, 2018). O objetivo desse trabalho é demonstrar as regularidades linguísticas históricas do guarani, pois correspondem à tecnologia da cerâmica, permitindo, assim, uma abordagem teórica caracterizada por uma padronização da linguagem usada para se referir à cerâmica em todos os sítios estudados até o momento (NOELLI; BROCHADO; CORRÊA, 2018). Ele teve um enorme impacto na análise da cerâmica guarani na arqueologia, com o vocabulário descrito pela primeira vez por Montoya sendo frequentemente correlacionado com suas formas, funções e estilos. No entanto, minha interação atual com a *assemblage* de San Ignacio sinaliza cautela ao usar tal abordagem.

Montoya residiu nas missões de Nuestra Señora de Loreto e San Ignacio Miní por vários anos, fundando muitas das missões posteriores na Província de Guairá e fugindo com os guaranis quando a ameaça do ataque *bandeirante* finalmente atingiu San Ignacio Miní (FURLONG, 1962). Portanto, muitas de suas observações etnográficas e linguísticas provavelmente ocorreram enquanto ele vivia com os guaranis nas missões de Guairá, principalmente nos dois maiores centros missionários, incluindo San Ignacio Miní. O uso da terminologia e do vocabulário que Montoya documentou deve ser considerado um reflexo do contexto no qual ele estava observando a prática e a cultura guarani. No entanto, no ponto do itinerário em que essa *assemblage* poderia ter impacto duradouro sobre essas teorias emergentes, ela foi deixada de fora dessas análises e discussões por não ter sido publicada ou tornada pública.

Se olharmos para o conjunto de artefatos de cerâmica de San Ignacio, podemos ver algumas contradições interessantes entre o contexto diário de Montoya e como os termos linguísticos guarani etno-históricos são aplicados à tradição de cerâmica pré-contato. Um elemento em particular que me chamou a atenção é que certas formas de recipientes comuns nas tradições da cerâmica guarani estão ausentes do conjunto. Os denominados *kambuchi* ou *cambuchi* foram definidos por Montoya como recipientes para conter líquidos (BROCHADO; MONTICELLI, 1994; LA SALVIA; BROCHADO, 1989). Esse termo foi correlacionado na tradição da cerâmica guarani a jarros ou vasos com ombro segmentado com múltiplas seções angulares. Grandes recipientes *kambuchi* também são frequentemente encontrados como urnas funerárias em contextos arqueológicos. Embora grandes recipientes para cozinhar e armazenar façam parte do conjunto de San Ignacio, nenhum atinge as dimensões das urnas funerárias encontradas na tradição guarani, e nenhuma forma típica de *kambuchi* foi identificada. Da mesma forma, Montoya define a forma de vaso *ñaetá* como um recipiente de cozinha, que Brochado e Monticelli (1994) ligam aos frequentemente usados como tampas de *kambuchi* em contextos funerários, com dimensões de diâmetro de borda variando de 30 a 48 cm para vasos de médio porte, e maiores que 50 cm para grandes *ñaetá*. Identifiquei formas semelhantes às representadas por Brochado e Monticelli (1994), mas o maior exemplar tinha 42 cm de diâmetro, e a maioria tinha entre 28 e 32 cm. Finalmente, os *plato hondos* de base plana encontrados predominantemente nessa coleção, que são uma indicação clara da influência europeia não apenas na produção de cerâmica, mas também nas práticas alimentares, são provavelmente as formas chamadas *ña'embe*, que são descritos como *platos* por Montoya, e não são as formas de tigela de guarani típicas identificadas por Brochado e Monticelli (1994) e Noelli e colegas (2018).

Embora a integração de fontes linguísticas com os vastos dados arqueológicos associados aos guaranis tenha trazido *insights* significativos sobre a sua produção de cerâmica e práticas alimentares, a análise da *assemblage* de San Ignacio levanta questões sobre até que ponto o trabalho linguístico de Montoya pode ser aplicado à vida diária guarani pré-contato. Essa *assemblage*, e outras semelhantes de locais de missão iniciais, devem ser trazidas para essas conversas para garantir que o contexto em que Montoya viveu e trabalhou seja considerado. Meu objetivo não é invalidar esse importante trabalho, mas considerar que as *assemblages* arqueológicas dessas primeiras missões são essenciais para a compreensão dessa malha

de linguagem e forma, função e significado de cerâmica. Até o momento, nenhum dado detalhado das escavações conduzidas nesse local da missão ou em outros locais da missão no Paraná, Brasil, foi disponibilizado ao público. Como Harrison (2011, p. 76) observa, “as relações entre objetos de museu só são desenvolvidas quando o material é retirado do campo e montado de novas maneiras com material de outras expedições e considerado como uma coleção”. Nesse momento da trajetória do conjunto de San Ignacio, temos a oportunidade de fazer exatamente isso, ou seja, começar a compreender os emaranhamentos contemporâneos com outras coleções e *assemblages* em tempos e espaços.

Do ponto de vista das coleções de museus, é importante considerar as dependências de lugar, espaço e significado que conectam os museus e as coleções arqueológicas e etnográficas das quais eles dependem. Hodder (2016, p. 9) observa, em sua discussão sobre o emaranhamento, que o conceito aceita as contribuições da relacionalidade, ontologia, engajamento e simetria, “mas argumenta ainda que humanos e coisas não se relacionam apenas entre si. Em vez disso, eles são dependentes uns dos outros de maneiras que são armadilhas e assimétricas”. Dessa forma, a existência de coleções arqueológicas órfãs ou legadas em museus de todo o mundo cria dependências que devem ser consideradas em uma discussão sobre emaranhamento. Como coisas, essas instituições dependem das *assemblages* que abrigam (outras coisas) para lhes conferir legitimidade para serem consideradas históricas, arqueológicas ou etnográficas, e para serem capazes de agir sobre seus visitantes de maneiras significativas. Sem as *assemblages* que abrigam, os museus não teriam o significado e o peso que lhes são atribuídos como guardiões do passado. Por outro lado, as coleções arqueológicas órfãs recebem significado e importância como recursos do patrimônio cultural devido à sua localização em tais instituições, apesar do fato de que podem ter pouca ou nenhuma documentação ou informação contextual, o que pode torná-las *inúteis* para a investigação arqueológica. Se essas coleções forem mantidas dentro dos museus como relíquias esquecidas de métodos arqueológicos desatualizados, então nem o museu nem os conjuntos desempenharão papel ativo nessa relação interdependente. Como é mostrado por este estudo de caso, há uma necessidade clara de revisitar essas coleções arqueológicas órfãs não apenas para reanalisar trabalhos anteriores, mas também para permitir a possibilidade de novas alternativas para conectar os muitos tempos, espaços, lugares e significados que eles engajaram e emaranharam.

Conclusão

O que fica claro com esta análise é que as coleções arqueológicas sem informações arquivísticas completas ainda têm valor, mas os métodos usados para explorá-las devem mudar. É importante repensar a forma como abordamos essas coleções: não devemos entendê-las como legados ou artefatos de métodos desatualizados, mas como coleções contemporâneas que refletem sociedades do passado, a historiografia da disciplina e o contínuo desenvolvimento e evolução das práticas de curadoria de museus. Devemos, também, repensar como essas *assemblages* são apresentadas, tanto para análises futuras quanto para o público. Ao demonstrar interconexões entre vários tipos de dados e informações como emaranhamentos de objetos, humanos, lugares e tempos, a *assemblage* se torna dinâmica e demonstra as histórias de vida em constante evolução, não apenas de coleções arqueológicas, mas também dos museus ou instituições em que estão alojadas. Uma abordagem de *assemblages* emaranhadas oferece possibilidades de apresentar coleções arqueológicas em sua complexidade, permitindo novas possibilidades em outros sítios, pesquisadores, objetos e lugares. Como mostra este estudo de caso, o conjunto de San Ignacio Miní de 1963 pode ter valor interpretativo limitado por si só, mas as comparações com outras *assemblages* oferecem novos emaranhamentos e interconexões que nos permitem compreender melhor a vida na missão guarani e nosso envolvimento contemporâneo com as histórias da *assemblage*. Várias linhas ou fluxos que estão emaranhados nessa coleção podem ser desenvolvidos posteriormente por meio de tais comparações.

Considerando que as coleções estão literalmente aprisionadas nos museus em que estão alojadas, e que os objetos que delas fazem parte têm relações e dependências recorrentes e variadas com humanos, outros objetos e espaços ao longo de suas trajetórias de vida, podemos imaginar que seu valor interpretativo pode não vir apenas de seu papel como material arqueológico escavado. De outra maneira, seu valor pode estar nas interações, relações e dependências que as trouxeram ao estado atual. Como Der e Fernandini (2016) apontam, devemos nos concentrar nas armadilhas multiescalares, multidimensionais e multitemporais que emergem dessas interações. Jervis (2019, p. 18) também observa que deve haver um engajamento criativo com o material, que não caia nas dicotomias assumidas de natureza/sociedade, humano/

objeto, mas que explore o “papel mediador dessas coisas na construção de múltiplas conceituações de mundos passados.” Assim, nesta análise, procuro ler o itinerário emaranhado de um conjunto de objetos, ligando vários passados ao presente, tudo com o objetivo de oferecer novos entendimentos de como esse material arqueológico pode interagir com análises arqueológicas contemporâneas e futuras.

Agradecimentos

Este projeto foi apoiado por uma bolsa de Pós-doutorado CAPES (PNPD/CAPES) do Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa, e em colaboração com o Museu Paranaense, Curitiba, Brasil. Gostaria de agradecer à Dra. Claudia Parellada pelo apoio e assistência contínua no trabalho com a coleção, à Dra. Alessandra Izabel de Carvalho pela ajuda no projeto, e ao Dr. Cassiano T. F. Fagundes pela ajuda com a tradução.

Referências

ALMEIDA, F. O. DE. A arqueologia dos fermentados: a etílica história dos Tupi-Guarani. **Estudos Avançados**, v. 29, n. 83, p. 87–118, 2015.

APPADURAI, A. (Ed.). **The Social Life of Things**: Commodities in cultural perspective. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988.

BARRETO, C. A Construção de um Passado Pré-Colonial: Uma Breve História da Arqueologia no Brasil. **Revista USP**, v. 44, p. 32–51, 2000.

BLASI, O. Investigações Arqueológicas nas Ruínas da Redução Jesuíta de Santo Inácio do Ipaumbucu ou Mini, Paraná, Brasil. Nota Previa. **XXXVI Congresso Interncaional de Americanistas, Actas y Memorias**, v. 1, p. 473–480, 1966.

BLASI, O. Investigações arqueológicas nas ruínas da redução jesuíta de Santo Inácio Mini ou Ipaumbucu—Paraná. **Revista do Instituto de Biologia e Pesquisa Tecnológica**, v. 16, p. 4–10, 1971.

BONOMO, M.; COSTA ANGRIZANI, R.; APOLINAIRE, E.; NOELLI, F. S. A model for the Guaraní expansion in the La Plata Basin and littoral zone of southern Brazil. *Quaternary International*, v. 356, p. 54–73, 2015. <http://dx.doi.org/10.1016/j.quaint.2014.10.050>

BROCHADO, J. P. A tradição cerâmica Tupiguarani na América do Sul. **Clio**, Recife, v. III, p. 47–60, 1980.

BROCHADO, J. P.; LAZZAROTTO, D.; STEINMETZ, R. A cerâmica das missões orientais do Uruguai: Um estudo de aculturação indígena através da mudança na cerâmica. **Pesquisas, Antropologia**, v. 20, p. 169–209, 1969.

BROCHADO, J. P.; MONTICELLI, G. Regras práticas na reconstrução gráfica das vasilhas de cerâmica guarani a partir dos fragmentos. **Estudos Ibero-Americanos PUCRS**, v. XX, n. 2, p. 107–118, 1994.

BRUNO, M. C. O. Museus de arqueologia: uma história de conquistadores, abandono e mudanças. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 6, p. 293–313, 1996.

BRUNO, M. C. O. Musealização da arqueologia: caminhos percorridos. **Revista de Arqueologia**, v. 27, n. 1, p. 4–15, 2014.

BYRNE, S.; CLARKE, A.; HARRISON, R.; TORRENCE, R. Networks, Agents, and Objects: Frameworks for Unpacking Museum Collections. In BYRNE, S.; CLARKE, A.; HARRISON, R.; TORRENCE, R. (ORGS.). **Unpacking the Collection: Networks of Material and Social Agency in the Museum**. New York: Springer, 2011, p. 3–26.

CALDARELLI, S. B.; SANTOS, M. do C. M. dos. Arqueologia de contrato no Brasil. **Revista USP**, v. 44, p. 52–73, 2000.

CECCON, R. S. **Em busca de uma “arqueologia brasileira”**: Universidade do Paraná, décadas de 1950 a 1970. [Dissertação] (Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

CHMYZ, I. Contribuição arqueológica e histórica ao estudo da comunidade espanhola de Ciudad Real do Guairá. **Revista de História, Universidade de Paraná**, v. 2, p. 77–114, 1963.

CHMYZ, I. Pesquisas de arqueologia histórica no Paraná. **Dédalo**, v. 24, p. 170–197, 1985.

CHMYZ, I. Pesquisas Arqueológicas nas Reduções Jesuíticas do Paraná. **Círculo de Estudos**, Curitiba, v. 15, p. 39–58, 2001.

CHMYZ, I. (Ed.) Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica: Segunda Edição. **Cadernos de Arqueologia**, v. 1, n. 1, p. 119–148, 1976.

CHMYZ, I.; SGANZERLA, E. M.; VOLCOV, J. E. O projeto arqueológico Rosana-Taquaruçu e, a evidenciação de estruturas arquitetônicas na redução jesuítica de Santo Inácio Menor. **Arqueologia**, v. 6, p. 1–54, 1990.

CUSHNER, N. P. **Why Have You Come Here?** The Jesuits and the First Evangelization of Native America. New York: Oxford University Press, 2006.

DE BLASIS, P. A. D.; MORALES, W. F. O potencial dos acervos antigos: Recuperando a coleção 030 Do Museu Paulista. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 7, p. 111–131, 1997.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**. Tradução de B. Massumi. London, UK: Continuum, 2004.

DEPARTAMENTO DE TERRAS DO ESTADO DO PARANÁ. **Exploração da região noroeste do Estado do Paraná**: entre os Rios Ivahy, Paraná, Paranapanema e Tibagi. Curitiba, Paraná: Departamento de Terras do Estado do Paraná, 1933.

DER, L.; FERNANDINI, F. Introduction. In DER, L.; FERNANDINI, F. (Eds.). **Archaeology of Entanglement**. Walnut Creek, California: Left Coast Press, 2016. p. 11–30.

FURLONG, G. Misiones y sus pueblos de guaraníes. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.

GODOY, R. de; SANTOS, E. C. B. dos. Restituição de acervos arqueológicos: novas soluções ou antigos problemas? **Revista Arqueologia Pública**, v. 11, n. 2, p. 98–113, 2017.

GONDIM, L. DA S.; SCHERER, L. Z.; GILSON, S.-P. N. R. Gestão de Acervo Arqueológico Herdado: Rio do Meio, um estudo de caso. **Revista de Arqueologia Pública**, v. 11, n. 2, p. 83–97, 2017.

HARRISON, R. Surface assemblages. Towards an archaeology in and of the present. **Archaeological Dialogues**, v. 18, n. 02, p. 141–161, 2011. Disponível em: <http://oro.open.ac.uk/29921/>

HODDER, I. **Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things**. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2012.

HODDER, I. **Studies in Human-Thing Entanglement**. Creative Commons, 2016.

HODDER, I.; LUCAS, G. The symmetries and asymmetries of human-thing relations. A dialogue. **Archaeological Dialogues**, v. 24, n. 2, p. 119–137, 2017.

HORNING, A. Compelling Futures and Ever-Present Pasts: Realigning the Archaeology of Us. **Archaeological Dialogues**, v. 18, n. 2, p. 161–164, 2011.

HURT, W. R.; BLASI, O. O Sambaquí do Macedo: A. 52. B. Paraná—Brazil. **Arqueologia** n. 2. Curitiba: Universidade do Paraná, Departamento de Antropologia, Arqueologia, 1960.

INGOLD, T. **Lines: A Brief History**. Abingdon, UK: Routledge, 2007.

INGOLD, T. **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description**. Abingdon, UK: Routledge, 2011

INGOLD, T. **The Life of Lines**. Abingdon, UK: Routledge, 2015.

JAMIESON, R. W. **Domestic Architecture and Power: The Historical Archaeology of Colonial Ecuador**. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2000.

JERVIS, B. **Assemblage Thought and Archaeology**. Abingdon, UK: Routledge, 2019.

JOYCE, R. Things in Motion: Itineraries of Ulua Marble Vases. In: JOYCE, R.; GILLESPIE, S. (Eds.). **Things in Motion: Object Itineraries in Anthropological Practice**. Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, 2015. p. 21–38.

JOYCE, R.; GILLESPIE, S. (Eds.). **Things in Motion: Object Itineraries in Anthropological Practice**. Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, 2015.

KERN, A. A. Los sitios misioneros coloniales del Río de la Plata: reflexiones sobre las transformaciones culturales. **Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana**, v. 1, n. 1, p. 35–48, 2012.

KERSEL, M. M. Storage Wars: Solving the Archaeological Curation Crisis? **Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies**, v. 3, n. 1, p. 42–54, 2015.

LA SALVIA, F.; BROCHADO, J. P. **Cerâmica Guarani**. 2ª Ed. ed. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.

LATOUR, B. **Reassembling the social: An introduction to actor-network theory**. Oxford University Press, Oxford. 2005.

MACHADO, N. T. G.; SCHNEIDER, P.; SCHNEIDER, F. Análise parcial sobre a cerâmica arqueológica do Vale do Taquari, Rio Grande do Sul. **Cerâmica**, v. 54, n. 329, p. 103–109, 2008.

MONTOYA, A. R. de. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape**. Madrid: En la imprenta del Reyno, 1639a.

MONTOYA, A. R. de. **Tesoro de la lengua guarani**. Madrid: Juan Sanchez, 1639b.

MONTOYA, A. R. de. **Arte de la lengua guarani, ó mas bien tupi**, Vol. 1. Faesy y Fric, Vienna. 1876a.

MONTOYA, A. R. de. **Arte de la lengua guarani, ó mas bien tupi**, Vol. 2. Faesy y Fric, Vienna. 1876b.

MORAES WICHES, C. A. Dois Enquadramentos, um Mesmo Problema: os desafios da relação entre museus, sociedade e patrimônio arqueológico. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 2, p. 16–39, 2014.

MORALES, M. L. B. Fragmentos eloquentes. **História Unicap**, v. 2, n. 3, p. 54–63, 2015.

NIMMO, E. R.; NOGUEIRA, J. F. M. M. Creating hybrid scientific knowledge and practice: the Jesuit and Guaraní cultivation of yerba mate. **Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies**, v. 44, n. 3, p. 347–367, 2019.

NOELLI, F. S. **Sem Tekohá não há Tekó (Em Busca de um Modelo Etnoarqueológico de Aldeai e de Subsistência Guaraní e sua Aplicação a uma Área de Domínio no Delta do Rio Jacuí-RS)**. [Tese] Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 1993.

NOELLI, F. S. A Ocupação Humana na Região Sul do Brasil: Debates e perspectivas 1872-2000. **Revista USP**, v. 44, n. dez/fev, p. 218–269, 2000.

NOELLI, F. S. José Proenza Brochado: vida acadêmica a Arqueologia Tupi. In PROUS, A.; ANDRADE LIMA, T. (Eds.). **Os Ceramistas Tupiguarani: I. Sínteses Regionais**. Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Belo Horizonte, 2008. p. 17–48.

NOELLI, F. S.; BROCHADO, J. P.; CORRÊA, Â. A. A linguagem da cerâmica Guaraní: sobre a persistência das práticas e materialidade (parte 1). **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 10, n. 2, p. 167–200, 2018.

NOELLI, F. S.; CORRÊA, Â. A. Arqueologia regional e a construção das paisagens Guaraní na margem esquerda do rio Paraná, Estado do Paraná, Brasil. **Revista Cadernos do CEOM**, v. 29, n. 45, p. 87–112, 2016.

OLSEN, B. **In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects**. Lanham: Altamira Press, 2010.

OLSEN, B.; SHANKS, M.; WEBMOOR, T.; WITMORE, C. Introduction: Caring about things. In OLSEN, B.; SHANKS, M.; WEBMOOR, T.; WITMORE, C. (Orgs.). **Archaeology: The Discipline of Things**. Berkeley: University of California Press. 2012. p.1–16.

ORMEZZANO, G. Educação e arte na redução missioneira de San Ignacio Miní. **História da Educação - RHE**, v. 16, n. 36, p. 112–126, 2012.

- PARELLADA, C. I. O Paraná espanhol: cidades e missões jesuíticas no Guairá. In SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA DO PARANÁ (Org.). **Missões: conquistando almas e territórios**. Governo do Paraná: Curitiba. 2009. p. 59–79.
- RIBEIRO, P. A. M. A tradição ceramista tupiguarani no Sul do Brasil. In: ANDRADE LIMA, T.; PROUS, A. (Eds.). **Os Ceramistas Tupiguarani: I. Sínteses Regionais**. Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Belo Horizonte, 2008. p. 161–177.
- SARREAL, J. J. S. **The Guaraní and their Missions: A socioeconomic history**. Stanford, California: Stanford University Press, 2014.
- SCHMITT, D. V.; AVELLO, A. S. Por uma história moldada na argila: O uso de oficina de cerâmica para conhecer diferentes culturas. **Revista Latino-Americana de História**, v. 2, n. 6, p. 495–506, 2013.
- SYMANSKI, L. C. P. Arqueologia Histórica no Brasil: Uma revisão dos últimos vinte anos. In MORALES, W. F.; MOI, F. P. (Orgs.). **Cenários Regionais em Arqueologia Brasileiro**. São Paulo: Annablume/Acervo. 2009. p. 279–310.
- TOCCHETTO, F. B. **A cultura material do Guarani missioneiro como símbolo de identidade étnica**. [Dissertação] Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.
- VOSS, B. L.; KANE, M. Re-establishing Context for Orphaned Collections: a case study from the Market Street Chinatown, San Jose, California. **Collections: A Journal for Museum and Archives Professionals**, v. 8, n. 2, p. 87–112, 2012.
- WITMORE, C. Confronting things. **Journal of Contemporary Archaeology**, v. 1, n. 2, p. 239–246, 2014.

Viva o Divino! As práticas devocionais de um patrimônio cultural: a Casa do Divino em Ponta Grossa (PR)

Elizabeth Johansen

Introdução

Para compreender as práticas devocionais como elementos de instituição da Casa do Divino como patrimônio cultural em Ponta Grossa (PR), faz-se necessário conhecer um pouco de sua história. O culto ao Divino Espírito Santo na forma de festas, novenas, orações, bingos, músicas, bailados, precatórios, promessas, partilha de alimentos e barracas com comidas e bebidas teve origem a partir de uma promessa feita pela Rainha D. Isabel de Aragão, no século XIII, diante de uma crise que Portugal passava (CORRÊA, 2012). No Brasil, a devoção foi introduzida no litoral dos atuais estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, por volta do século XVIII, e “[...] gradativamente foi se propagando por todo território nacional ganhando características singulares [...]” (ROCHA, 2012, p. 13) e denominações específicas.

Em Ponta Grossa, o culto teve incremento em 1882, quando D. Maria Selvarina Julio Xavier encontrou, em um olho d'água, uma imagem do Espírito Santo. Segundo matéria do jornal Diário dos Campos (1979), D. Maria sofria de problemas mentais e falta de memória, tanto que, ao encontrar a imagem, ela estava perdida, andando sem destino rumo à cidade de Castro, sem inclusive saber o motivo de sua saída de casa. Segundo a reportagem, ao se deparar com o objeto, rezou e sentiu-se curada, recobrando a memória e voltando para casa. A notícia de sua cura espalhou-se, e a partir de então, passou a ser conhecida na cidade como *Nhá Maria do Divino*.

É provável que, logo após Nhá Maria achar a imagem, recobrar a consciência, retornar para casa e tornar essa história conhecida pela sociedade local, tenha despertado o interesse de muitas pessoas em conhecer a representação milagrosa e, talvez, até se tornarem devotos desse Divino recém-encontrado. Na sequência, Nhá Maria começou a recolher quadros de diferentes santos. Do acúmulo desses objetos construiu, em uma das salas da sua casa, um altar, que recebeu um ostensório onde fica exposta até hoje a imagem do Divino (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979).

Fotografia 01 – Sala de orações da Casa do Divino



Autora: Elizabeth Johansen (2018).

Após a criação do altar, amigos e familiares começaram a frequentar o local, onde eram realizadas novenas, orações, procissões na rua até as residências próximas, culminando com a festa ao Divino Espírito Santo no domingo de Pentecostes (50 dias após a Páscoa). É possível confirmar o surgimento desse fluxo de pessoas ainda no século XIX, através das fotografias deixadas pelos devotos ao Divino na forma de ex-votos.

Os anos passaram, e em 2004, a Casa do Divino foi tombada pelo Conselho Municipal do Patrimônio Cultural (COMPAC) como patrimônio cultural. Partindo do reconhecimento oficial do imóvel Casa do Divino como patrimônio local, este artigo buscou avançar na discussão, propondo um estudo sobre a devoção daqueles que a frequentam – o que possibilita a compreensão das práticas devocionais instituídas como fundamentais para a existência desse patrimônio cultural. No transcurso de 139 anos de devoção, diferentes práticas devocionais foram se estabelecendo e, por essa perspectiva, compreende-se o bem cultural não apenas por sua materialidade, mas enquanto possuidor de sentido e significado para aqueles que a frequentam e participam desses momentos.

Mesmo sendo classificado pelo poder público também como “patrimônio cultural intangível” (Prefeitura Municipal de Ponta Grossa, 2004, P. 48), representativo da religiosidade e imaginário local, as práticas desenvolvidas na Casa e fora dela não foram relacionadas no processo de tombamento, e praticamente são desconhecidas daqueles que não frequentam o lugar, porque muitas nunca foram registradas e/ou estudadas. Essas ações configuram a imaterialidade do patrimônio cultural, pois são suas práticas cotidianas que dão suporte e significação à materialidade já protegida oficialmente.

Práticas de devoção: o cotidiano vivenciado e legado

A primeira questão a ser analisada, quando se trata das práticas de devoção realizadas na Casa do Divino, é a definição de quais ações podem ser consideradas experiências religiosas significativas a ponto de serem classificadas como práticas patrimoniais. Muitas dessas atividades surgiram no século XIX, pouco tempo depois da abertura da sala de orações aos visitantes

interessados. Eram e continuam sendo ações compartilhadas e transmitidas entre parentes e conhecidos, ou seja, práticas legadas como herança cultural, como memória herdada ao ponto de tomarem forma de memória coletiva do grupo, porque são a sedimentação de sentidos e emoções compartilhadas.

Tais práticas só podem ser reconhecidas como fundamentais para a manutenção da devoção na Casa do Divino porque possuem sentido e significado para aqueles que a frequentam. “Transmitir uma memória e fazer viver, assim, uma identidade não consiste, portanto, em apenas legar algo, e sim uma maneira de estar no mundo [...]” (CANDAU, 2016, p. 118), que se vincula ao lugar em que as práticas devocionais são realizadas. Essa perspectiva aproxima-se do que a Declaração de Québec defende, ao afirmar que “[...] o espírito do lugar oferece uma compreensão mais abrangente do caráter vivo e, ao mesmo tempo, permanente do monumento[...]” (ICOMOS, 2008, p. 2), de modo que a imbricação da materialidade com a imaterialidade significa o entendimento do patrimônio cultural como um todo indivisível.

Para a definição de quais práticas de devoção são significativas e fundamentais para pensar a Casa do Divino como patrimônio cultural, foi necessário acompanhar a realização de todas as atividades, tanto no espaço da Casa, como fora dele. A partir da observação participante e da elaboração do diário de campo é que tais ações começaram a aparecer, ou seja, não se sabia de antemão que inexistia um modelo ideal de devoto que realize/execute/viva/compartilhe todas as práticas. O que existe são muitos tipos de devotos, porque não há um formato padrão de devoção. Essa constatação só foi possível porque, entre 2015 e 2019, a devoção foi analisada de forma abrangente, entrelaçando diferentes ações desenvolvidas em diversos espaços e momentos.

Algumas atividades foram observadas poucas vezes e realizadas por poucos devotos. Para qualificar uma experiência religiosa realizada na Casa do Divino ou fora dela como prática de devoção, não se tomou por base a quantidade de devotos ou as vezes realizadas e observadas, mas sua ocorrência por devotos distintos e seu reconhecimento pela atual responsável pela Casa do Divino como uma ação que não contrariaria nenhum preceito da devoção.

Segundo o que foi observado e dialogando com o posicionamento de Geertz (2008), que defende ser necessário ao pesquisador identificar as estruturas significantes produzidas, percebidas e interpretadas por aqueles que as criaram e as vivenciam como fundamental para uma análise cultural,

é que a seguir serão apresentadas e analisadas as atividades que são realizadas pelos devotos da Casa do Divino. Primeiramente, estão relatadas as ações que significam a Casa como lugar de devoção, ou seja, aquelas que só ocorrem no imóvel. “A essência do lugar é a de ser o centro das ações e das intenções, onde são experimentados os eventos mais significativos de nossa existência” (HOLZER, 1998, p. 76).

Pensar a Casa do Divino por essa perspectiva é defender que as experiências religiosas que ocorrem ali não apenas significam o imóvel quanto a própria devoção, ou seja, por mais que existam devotos do Divino em outros espaços de Ponta Grossa sem nenhuma vinculação com a Casa do Divino, assim como existem devotos em outras cidades brasileiras e em outros países, algumas das atividades realizadas na Casa são específicas dela, da devoção ao Divino que é vivenciada apenas naquele lugar. São as experiências específicas que conectam o devoto com a Casa (lugar), e ao mesmo tempo, com a devoção ao Espírito Santo, comum a todo católico.

Após a apresentação e análise das ações que ocorrem somente no imóvel da Rua Santos Dumont, em Ponta Grossa, são relatadas as atividades realizadas em diferentes espaços sob a coordenação da atual responsável pela Casa, isto é, ações que vivenciam a devoção em outros espaços, mas que vinculam essa fé à Casa do Divino.

Práticas devocionais da Casa do Divino

Orações diante do altar e entrega de ex-votos

Não existe nenhum registro que indique quando a imagem do Divino começou a ser visitada com intuito de devoção por outras pessoas, além de seus familiares. No entanto, essa deve ter sido a primeira prática devocional instituída. Fazer a sua oração diante da imagem classificada como milagrosa, pedir bênçãos ou agradecer a dádiva recebida foram as prováveis atitudes dos primeiros visitantes.

Na década de 1880 existiam poucos templos católicos para atender as necessidades religiosas da população ponta-grossense. Além desses locais,

muitas famílias possuíam em seus lares oratórios com quadros e/ou imagens de seus(suas) santos(as) de devoção, mas eram espaços privados, e somente os proprietários ou convidados tinham acesso. Provavelmente, a imagem do Divino da Nhá Maria foi colocada em um desses espaços particulares de oração, mas diferentemente dos outros oratórios, acabou se tornando público, pois diante da notícia da cura milagrosa, diversas pessoas começaram a visitá-lo. Essa mudança de estatuto resultou na posterior confecção do altar com a imagem guardada dentro do ostensório, na transformação da sala de visitas da residência em sala de orações e no reconhecimento paulatino do imóvel como Casa do Divino.

O que é possível afirmar é que, em novembro de 1883, a imagem do Divino recebia como ex-voto uma oração manuscrita do Magnificat, ou seja, a sala já estava aberta recebendo devotos, que iniciaram a prática de deixar presentes votivos – orações manuscritas, poesias, cartas, fitas coloridas, quadros e estátuas de santos, além de fotografias – para reforçar o pedido ou agradecer a benção alcançada (CHAVES, 2008). A prática devocional de deixar ex-votos em cera de partes do corpo também existiu na Casa do Divino. No entanto, atualmente existem poucas peças guardadas desse material porque muitas foram derretidas para fazer velas para queimar diante do altar.

Das 112 orações deixadas como ex-votos – preservadas no acervo documental da Casa do Divino e facultadas à pesquisa – a maioria não é de preces direcionadas ao Divino Espírito Santo, mas a diferentes santos(as), Nossa Senhora ou aos outros membros da Santíssima Trindade (Deus e Jesus Cristo). Nessa mesma condição também merecem destaque os quadros e as estátuas de diversos(as) santos(as). Atualmente, nas paredes da sala de orações, estão pregados 53 quadros, e sobre o altar encontram-se cinco imagens que não são do Divino, conforme pode ser observado na fotografia 01. Guardados em uma sala lateral foram encontrados mais de 100 quadros danificados de variados tamanhos, e dentro da base do altar são mantidas 30 estátuas.

A diversidade de orações, quadros e estátuas doadas possibilita algumas análises. O Divino poderia ser visto como um intercessor, ou seja, um paráclito, que advogava intermediando as necessidades de devotos registradas na forma de orações a ele próprio, como direcionadas a outros(as) santos(as) com disponibilidade e sem recusa.

Por outro lado, devido à escassa existência de templos religiosos abertos para a devoção católica em Ponta Grossa nos anos finais do século XIX e nos

iniciais do século XX, assim como de sacerdotes para atuarem nesses espaços (DIOCESE DE PONTA GROSSA, 1976), a sala de oração com a imagem do Divino pode ter atuado como intermediadora das necessidades espirituais de muitos católicos, recebendo e guardando seus pedidos a outros intercessores, que não o Espírito Santo. Por consequência, também recebeu e guardou ex-votos direcionados a esses outros intercessores.

Outra forma de ex-voto encontrado foram as fitas coloridas amarradas nas Bandeiras do Divino. Diferentes pesquisadores mencionaram, em seus estudos sobre a Festa do Divino, a presença da Bandeira sempre enfeitada com fitas coloridas amarradas logo abaixo da representação da pomba, no alto do mastro. “No alto são colocadas fitas de várias cores e tamanhos em pagamento de promessas” (ETZEL, 1995, p. 69). Muitas dessas fitas amarradas nas Bandeiras existentes na Casa do Divino carregam o pedido da bênção pretendida ou o agradecimento pelo dom alcançado escritos à caneta; no entanto, a maioria não possui qualquer informação.

Essa forma de presente votivo é entregue pelo devoto em qualquer época do ano, mas as novas Bandeiras do Divino, aquelas que serão utilizadas a partir da Festa do Divino, só recebem novas fitas com o início dos preparativos para a Festa.

Deixar objetos em cera, preces escritas, quadros e estátuas no altar, além de fitas coloridas amarradas nas Bandeiras não foram as únicas formas de presente votivo encontradas quando da visita de um devoto. As fotografias também foram muito utilizadas como ex-votos desde o século XIX, tanto que resultaram em um acervo fotográfico composto por mais de 14 mil fotos. A maior parte das imagens não possui qualquer informação escrita quanto ao devoto, como sua identificação, procedência, ano em que a foto foi tirada ou depositada no altar, assim como o intuito do devoto em entregar o ex-voto.

Independentemente da lacuna de dados – além do conteúdo imagético, que se refere à natureza não verbal das fotografias ofertadas – somente o fato de existir esse conjunto documental até a atualidade representa o quanto a devoção ao Divino significava e significa para aqueles que continuam depositando suas imagens ou de outras pessoas rogando ou agradecendo bênçãos. Assim, esse conjunto documental pode ser compreendido como fruto de um trabalho social de produção de sentido, já que as fotos representam a “[...] interrupção do tempo” (KOSSOY, 2001, p. 44). Uma interrupção que se materializa na foto, tornando esse tempo imóvel.

Já Burke (2005) aprofunda o olhar e analisa a fotografia por outra perspectiva, ao reconhecer que é preciso compreendê-la enquanto ato simbólico que carrega registros e traços de quem praticou tal ação, ou seja, tanto do fotógrafo como daquele que teve interesse em perpetuar o momento vivenciado em uma imagem. Tirar uma foto de si ou dos seus é um ato simbólico carregado de significados; deixá-la no altar do Divino é outro ato simbólico, pois a devoção lhe dá esse sentido.

Batizado: apresentação de crianças ao Divino

Outra prática religiosa realizada na Casa do Divino é o batizado de crianças, atualmente chamado de apresentação ao Divino. Batizar em casa crianças pequenas em risco de morte era uma prática católica antiga realizada no Brasil (CASCUDO, 2000). Em regiões interioranas, era comum ocorrer primeiro o batizado em casa, e depois – quando se tinha um sacerdote na localidade – realizava-se em uma igreja católica. Atualmente, mesmo com o aumento do número de sacerdotes, a prática de primeiro batizar crianças em casa por leigos e depois na igreja não se perdeu. Sua manutenção enquanto prática religiosa pode ser reconhecida como memória herdada que é transmitida e praticada como patrimônio cultural de muitos católicos.

Na Casa do Divino não existe registro informando desde quando as crianças eram trazidas por seus pais para serem batizadas diante do Divino, somente a referência de que, na década de 1950, era comum as mulheres darem à luz e após receberem alta do hospital, passarem na Casa do Divino com seus bebês recém-nascidos para serem batizados (CHAVES, 2017).

No dia 03 de junho de 2017, foi possível acompanhar a apresentação ao Divino de dois irmãos, uma menina de 11 anos e um menino de 4 anos (Diário de campo). Os pais com as crianças e os padrinhos são moradores de Ponta Grossa, de bairros distantes da Casa do Divino. Questionados, tanto o pai quanto a mãe informaram que foram batizados na igreja católica e também na Casa do Divino quando pequenos, e que trouxeram seus filhos para confirmar o sacramento já recebido na igreja. Informaram que é uma tradição na família buscar a proteção do Divino, principalmente porque é um reforço na fé em um mundo com tanta maldade. A mãe das crianças comentou que

vinha quando pequena rezar para o Divino com sua mãe; já o pai das crianças mencionou que vinha na Casa do Divino com sua avó e seus cinco irmãos desde pequenos.

A apresentação ao Divino do casal de irmãos foi conduzida pela madrinha, que fez as orações. A função do padrinho nesse momento foi segurar a Bandeira do Divino – que envolveu as crianças – e a vela acesa de cada afilhado. Após a apresentação, a menina e o menino pegaram suas velas e as deixaram para terminar de queimar no queimador de velas da Casa. Na sequência, os pais –um de cada vez –enrolaram-se na Bandeira e fizeram orações, talvez simbolizando uma renovação de votos.

Não é feito nenhum tipo de registro sobre a ocorrência de apresentações ao Divino pela responsável pela Casa, o que impossibilita saber a quantidade de apresentações que ocorrem anualmente. A primeira vez que essa prática devocional foi observada e registrada no diário de campo desta pesquisa foi em abril de 2015. Nesse momento, o bebê recém-nascido estava acompanhado de seus pais, sua irmã, sua avó materna e bisavó materna, três gerações de devotos traziam a quarta geração da família para ser apresentada ao Divino e introduzida nas práticas religiosas da devoção. Participantes todos de um ritual em que a memória coletiva dos devotos era articulada com a memória dos membros daquela família em especial.

Para os católicos, o batizado é a consagração que introduz a criança/adulto no conjunto de fiéis da igreja católica; é, portanto, o primeiro sacramento. Desde sua realização, a criança/adulto torna-se católico: uma pessoa só pode ser reconhecida como católica se for batizada. O rito gera, inclusive, documentação comprobatória. A apresentação ao Divino que ocorre na Casa pode ser a primeira prática de devoção feita com um futuro devoto, mas não é obrigatória para se tornar devoto. A sua não ocorrência não inviabiliza que, quando adulto, a pessoa venha a se tornar devoto do Divino e fazer como os pais do casal de irmãos observados em junho de 2017: enrolar-se na Bandeira e consagrar-se ao Divino.

Novenas

Na reportagem do jornal Diário dos Campos, consta que dentre as primeiras atividades religiosas a serem feitas na casa da Nhá Maria, diante da imagem achada, constavam as novenas. Essa é a única menção a esse tipo de prática devocional antes que a atual coordenadora assumisse a responsabilidade pelas atividades religiosas e retomasse a realização de novenas nos primeiros anos de 2000. O único período em que não ocorrem novenas todas as segundas-feiras, às 15 horas, é quando se encerram as atividades religiosas anuais da Casa, poucos dias antes do Natal e no mês de janeiro de cada ano. A primeira terça-feira de fevereiro é a data para o reinício das novenas, que se mantêm consecutivamente todas as semanas até o final do ano. A regularidade de realização semanal modifica-se apenas nos nove dias que antecedem a Festa do Divino. Durante esse período, todos os dias, às 15 horas, ocorrem novenas em preparação para o Pentecostes, sendo o último desses nove dias o próprio domingo festivo.

As práticas devocionais apresentadas, até esse momento da pesquisa, só ocorrem na Casa, compreendida como o centro de ações e intenções devocionais. No entanto, as novenas, além de serem realizadas nos cômodos do imóvel aberto aos devotos, também ocorrem fora dele, em residências de devotos que solicitam a ida da Bandeira do Divino, acompanhada dos Festeiros do Divino, para que tal prática religiosa seja realizada em sua casa (diário de campo).

As novenas realizadas na Casa iniciam com o convite para que os presentes verbalizem a intenção das orações a serem feitas ao Divino. Poucos devotos aproveitam e pedem em voz alta por saúde e emprego não apenas para si, mas para seus parentes/amigos, cuidados para aqueles que se encontram em viagens ou, conforme o contexto do momento, rogam pelo fim da estiagem/chuvas, por governos municipal/estadual/federal sem corrupção, por eleições pacíficas, pela diminuição da violência nas ruas, pela união das famílias e que os vícios (álcool, entorpecentes e traição) não as destruam. Dentre as intenções, também aparece o oferecimento das orações em ação de graças pela cura de doença, pelo nascimento ou aniversário de um devoto/familiar/amigo (Diário de campo). Contudo, o fato de não falar em voz alta sua intenção não significa que o devoto participante não ofereça as orações que

logo iniciarão. Muitos escrevem em papéis e depositam na cesta de pedidos aos pés do altar, e outros apenas fecham os olhos.

Após as intenções da novena, a responsável convida algum devoto que queira pegar uma das Bandeiras do Divino, que se encontra ao lado do altar, e com ela fazer a Entrada da Bandeira. Nesse momento, os Festeiros do Divino tocam e cantam a música Bandeira do Divino, de Ivan Lins e Vitor Martins, junto com todos os presentes. Segurando a Bandeira, o devoto passa por todos os cômodos que tenham pessoas participando da novena e cada uma delas tem a oportunidade de tocar, beijar ou de passar o objeto representativo em alguma parte do corpo. As crianças presentes também podem encostar na Bandeira, mas usualmente o adulto que a acompanha é quem puxa o pano e a cobre – quando bebê – ou toca sua cabeça pedindo a bênção do Divino para a criança.

O tocar, beijar ou passar a Bandeira do Divino em partes do corpo são as variações de uma ação que identifica o ser devoto do Divino, de forma que não é algo sem significado para aquele que executa a ação, mas uma prefiguração interior, pois para ele tem esse sentido.

Enquanto o devoto passa com a Bandeira do Divino entre todos os presentes na novena, os Festeiros do Divino terminam a música inicial e a responsável pela novena dá prosseguimento nas orações. Quando a Bandeira termina de passar entre todos os presentes, independentemente da oração/canção que esteja sendo realizada no momento, algum devoto levanta de seu lugar e vai ao lado do altar para segurá-la. A partir de então, ocorre um rodízio de devotos durante toda a novena para que a Bandeira se mantenha sempre aberta e esticada. Quando ocorre a troca de devotos para segurá-la, cada um aproveita o momento e, em sinal de devoção, beija a representação bordada do Divino aplicada no centro (Diário de campo).

Verificou-se que os cantos são elementos fundamentais na constituição da novena, estando na mesma categoria de importância que as orações faladas. A utilização da música vinculada à devoção ao Divino se fez presente tanto nas andanças de cantores e violeiros para divulgar e levantar fundos para a realização das Festas do Divino, quanto na festividade em si, que ocorriam nas cidades e localidades rurais brasileiras desde o século XVIII e se mantém até hoje, como pode ser observado no decorrer da presente pesquisa.

Após as orações finais, a novena é encerrada com a música Calix Bento. Encerra-se o rito, mas não o momento de oração, pois muitos devotos

continuam suas preces, ajoelhados em frente ao altar. Na sequência, ocorrem ações que se repetem: alguns vão escrever nos papéis disponíveis seus pedidos e/ou agradecimentos, colocando-os no cesto de pedidos; outros vão acender suas velas no queimador, ou aproveitam e vão tocar/beijar mais demoradamente a Bandeira do Divino ou o vidro do oratório onde está o ostensório com o Divino. Tudo isso ocorre enquanto outros devotos pedem para que os Festeiros do Divino toquem e cantem alguma música em especial; alguns recolhem e arrumam as cadeiras e banquinhos, retornando à organização da sala de orações anterior à novena; outros vão à lojinha comprar uma camiseta com a imagem do Divino, uma vela ou um terço para acompanhar a novena, pagam o seu dízimo para a responsável pela Casa do Divino, ou simplesmente conversam com aquele conhecido que só encontra às segundas-feiras na novena da Casa do Divino, antes de retornar para suas atividades habituais.

Esse é um momento da transição, a oração não se encerra de imediato e todos vão embora, mas dá início à socialização entre os participantes concomitantemente à prece de alguns. Ações diferentes são realizadas até que efetivamente todos os participantes se despeçam da responsável pela novena, dos companheiros, do Divino, da Casa e vão embora, para retornar na próxima segunda-feira.

A devoção ao Divino praticada e divulgada pelos devotos, mas sob organização da responsável pela Casa do Divino, ocupa um espaço que não se restringe apenas ao espaço físico do imóvel. A ocupação espacial da devoção é muito mais do que isso, já que o espaço é vivenciado e experienciado baseando-se em aspectos simbólicos, ou seja, na devoção ao Divino. Cassirer (2011, p. 243) defende que não há nenhum âmbito do conhecimento humano “[...] em que o problema do espaço de alguma forma não esteja inserido, e com o qual não esteja entrelaçado”.

A criação e a vivência das práticas de devoção ao Divino resultaram em uma diferenciação espacial. Fazer a oração diante do altar com a imagem dentro do ostensório, podendo tocá-la, enrolar-se na Bandeira que está ao lado ou rezar para ele a quilômetros de distância da Casa do Divino são faces dessa diferenciação espacial feita pelos devotos. Esse mesmo devoto tem consciência de que rezar diante do altar ou em sua residência, por mais que não exista diferença na sua crença, significa que são espaços distintos, com importâncias distintas, mas participantes da mesma devoção.

A diferenciação espacial é intrínseca a qualquer fenômeno religioso, pois é suporte para sua manifestação e produto da simbolização humana. Isso representa que o sentido da oração é o mesmo, mas rezar na Casa do Divino, tendo símbolos visíveis que atuam como estímulo sensorial (o ostensório com a imagem encontrada, o colorido das Bandeiras, o cheiro das velas), assim como um conjunto de relações sociais existentes e possíveis não em sua residência, mas somente na Casa do Divino (os devotos que se encontram semanalmente para a realização da novena, por exemplo) é que diferenciam esses espaços.

Por mais que o lugar de oração (sala com o ostensório com o Divino) tenha promovido o estabelecimento de diferentes relações entre os devotos e a manutenção dessas relações tenha configurado a Casa do Divino em lugar religioso, não significa que a comunidade de devotos se restringiu a viver a devoção somente no ambiente do imóvel. Ela se fez e se faz presente em diferentes espaços e tempos não contíguos. Tamanha fluidez não altera a dinâmica da devoção ao Divino.

As novenas realizadas fora da Casa do Divino são solicitadas pelos devotos proprietários das residências visitadas. Não existe dia da semana ou horário específico para ocorrerem, por isso acontecem tanto à tarde como à noite, no decorrer de todo o ano. Sua ocorrência atrela-se à disponibilidade dos Festeiros do Divino em comparecer, já que muitos ainda trabalham.

O momento de oração inicia com a chegada dos Festeiros e da Bandeira do Divino no local, onde estão sendo esperados no portão da propriedade por todos aqueles que participarão da novena, o que inclui a família do devoto, parentes e vizinhos convidados. Grande parte dos presentes não participa usualmente das novenas semanais na Casa do Divino, e esse é um dos motivos para a realização de novenas em residências de devotos: é um trabalho missionário que tem o intuito de divulgar a devoção ao Divino e as atividades da Casa.

Usualmente, o dono da residência pega a Bandeira do Divino levada pela responsável pela Casa do Divino e entra com ela ao som da música Bandeira do Divino, repetindo uma prática comum entre os devotos, registrada desde o século XVIII: “[...] no pouso o dono recebe a bandeira do bandeireiro beija-a, esfrega-a na cabeça ou outra parte do corpo com fim curativo” (ETZEL, 1995, p. 69). Após a entrada de todos os presentes no ambiente onde será realizada a novena, iniciam as orações e cantos, exatamente igual à novena que é feita na Casa do Divino.

Ao término das preces, o proprietário ou alguém designado por ele pega a Bandeira e passa por todos os cômodos para abençoar cada ambiente. Enquanto isso, os outros presentes entoam as músicas tocadas pelos Festeiros do Divino. Depois que todos os cômodos são visitados, a Bandeira retorna para onde ocorreu a novena para que os participantes possam tocá-la, beijá-la ou se envolver, fazendo seu pedido ou agradecimento.

Somente após o momento em que todos os presentes tenham tocado, beijado ou se envolvido com a Bandeira é que a novena termina e as músicas religiosas param de ser tocadas. Inicia, então, a confraternização. O mesmo ambiente que minutos antes tinha velas acesas, vaso com flores para o Divino e pessoas rezando/cantando, transforma-se. A Bandeira é enrolada e os objetos que até então tinham função religiosa são guardados. Uma farta mesa é arrumada com doces, salgados e bebidas para que os Festeiros do Divino recobrem as forças e retornem a essa residência futuramente.

Saídas com a Bandeira do Divino

Atualmente, as saídas com a Bandeira ocorrem durante todo o ano, em dias e horários variados, mas no período que antecede a Festa do Divino, elas são intensificadas. Logo após o Domingo de Páscoa é feita uma cerimônia na Casa do Divino, que conta com a presença do bispo diocesano. Nesse dia, os participantes são identificados como propagadores da devoção, são abençoados e tratados como missionários. Por isso, a cerimônia chama-se Envio Missionário.

Após a bênção dos devotos, uma nova Bandeira – não colocada no mastro, nem enfeitada com flores e fitas – é abençoada pelo bispo e passa a ser utilizada para visitar igrejas, capelas, empresas, residências na área urbana e rural de Ponta Grossa durante os cinquenta dias que antecedem o Pentecostes. A nova Bandeira será colocada em um mastro, enfeitada com flores e uma pequena imagem do Divino somente na semana anterior à Festa do Divino de cada ano. Em 2017, após a novena do sábado, que antecedeu o domingo festivo, os devotos começaram a amarrar fitas coloridas, representando pedidos ou agradecimentos de bênçãos. Já enfeitada, a nova Bandeira participou da procissão dos devotos, que saiu da Casa do Divino e caminhou

até a Catedral de Sant'Ana para a realização da missa de Pentecostes. O ato de amarrar fitas na Bandeira não ocorre apenas no período da Festa e na Casa do Divino, mas pode continuar sendo feito no decorrer de todo o ano e durante as saídas dos Festeiros, que a levam para diferentes destinos.

Entre 2015 e 2018, acompanhando as saídas dos Festeiros do Divino com a Bandeira, verificou-se que existem tipos diferentes de saídas, com duração e objetivos diferenciados. Um dos formatos já apresentado é para a realização de novenas nas casas de devotos, ou seja, uma atividade coordenada pela responsável pela Casa do Divino, mas realizada fora dela.

Já as saídas para divulgar a Festa do Divino só ocorrem entre a Páscoa e o Pentecostes. Após a cerimônia do Envio Missionário, a responsável pela Casa do Divino entra em contato com diversas paróquias e agenda visitas, que ocorrem no final de alguma missa. Usualmente, as saídas acontecem no sábado à noite ou domingo pela manhã, porque são os horários que recebem maior fluxo de fiéis nas missas. Antes do encerramento do culto, o celebrante permite a entrada dos Festeiros, que – carregando a Bandeira e estandartes – tocam a música Bandeira do Divino. Entram cantando pelo corredor central do templo, muitas vezes acompanhados pelos presentes na missa, que também cantam ou batem palmas. Depois de se posicionar diante do altar, a responsável pela Casa do Divino fala um pouco sobre a história da devoção em Ponta Grossa e convida a todos para a procissão, para a missa na Catedral de Sant'Ana, para o almoço, para a novena das 15 horas e para as apresentações artísticas que acontecem nas Festas do Divino.

Em seguida, os Festeiros tocam/cantam a música Calix Bento e saem do templo também pelo corredor central. Posicionam-se no lado de fora do templo para que, após a benção final, os interessados tirem dúvidas sobre a realização da Festa ou toquem/beijem a Bandeira do Divino.

Essa prática pode ser interpretada como pouco vinculada à devoção ao Divino, pois trata mais da divulgação da Festa do que da devoção em si, mas em todas as igrejas e capelas visitadas, ao menos um presente aproveitou a oportunidade para tocar e beijar a Bandeira, cantou junto com os Festeiros as músicas, que são representativas a qualquer devoto do Divino, seja frequentador da Casa do Divino ou não. Nesse caso, a saída com a Bandeira para divulgar a Festa do Divino serviu como elemento de identificação de quem é devoto, baseando-se na exteriorização da prática do tocar/beijar a representação do Espírito Santo.

A Bandeira “[...] já veio umas cinco vezes, andou pelo quintal tudo aí, já almoçaram comigo aqui, tomaram café comigo, tudo eles. [...]. No meu aniversário na associação no ano passado e ano retrasado eles vieram. Eles cantam ali comigo, é, são meus companheiros” (SILVA, 2017). Essa é a forma que muitos devotos entrevistados reagiram ao serem questionados sobre a visita da Bandeira do Divino em sua casa, ou seja, os Festeiros são vistos como amigos que compartilham da mesma devoção, mas que, além disso, trazem a Bandeira, objeto simbólico tão representativo para a devoção. Dos que foram visitados, todos demonstraram satisfação em ter recebido a Bandeira e os Festeiros do Divino em sua residência, pois com a visita, sua família e seu imóvel foram abençoados.

Ao analisar a significação do imóvel Casa do Divino como lugar religioso para os que a frequentam, em nenhum momento se desconsiderou que os devotos vivenciam sua devoção também em outros espaços. Um desses espaços é a própria residência do devoto ou o seu local de trabalho. Pela significação que seu proprietário lhe imputa, esses espaços são lugares religiosos e merecedores de bênçãos, porque a capacidade de significar pertence ao homem, enquanto ação livre do intelecto e produto da simbolização humana, conectado às suas experiências religiosas.

No período de desenvolvimento da pesquisa, todas as saídas desse tipo foram solicitadas pelo devoto ou por alguém que o representasse. Usualmente, as saídas com a Bandeira que ocorrem fora do período que antecede a Festa do Divino são solicitadas para abençoar residências, locais de trabalho e os presentes nesses lugares, o que inclui moradores/trabalhadores e parentes/vizinhos/amigos. Quando os Festeiros chegam ao local, o proprietário geralmente se encontra na entrada, no aguardo. A única diferença entre a saída com a Bandeira para abençoar casas e empresas, e a que realiza uma novena, é o tipo de oração realizada. A chegada, entrada da Bandeira no imóvel, cantos, bênçãos de todos os cômodos e a oportunidade dos presentes tocarem, beijarem ou se enrolarem na Bandeira é exatamente igual. O oferecimento de farta mesa com doces, salgados e bebidas, ao término das orações, para que os Festeiros tragam novamente a Bandeira do Divino a essa residência, também ocorre.

Considerações Finais

(Re)conhecer e preservar a materialidade e a imaterialidade de um bem enquanto patrimônio cultural é compreender que as práticas sociais que lhe dão sentido se fundem ao espaço onde se desenrolam. “O imaterial constrói o material e, ao mesmo tempo, o material incorpora e exprime valores imateriais” (TURGEON, 2014, p. 42. Assim, um alimenta o outro, fazendo-se co-constitutivos.

O Decreto nº 3551, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial na esfera federal (BRASIL, 2000), pontua que a continuidade histórica é elemento definidor para qualificar o registro ou não de um bem como patrimônio cultural imaterial. “A continuidade histórica, tomada aqui no melhor sentido de tradição, isto é, de práticas culturais que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo para o grupo um vínculo do presente com seu passado” (BRASIL, 2006).

Sendo assim, as práticas devocionais que são realizadas na Casa do Divino e fora dela, aqui entendidas como práticas patrimoniais, enquadram-se no que a legislação federal define como prioritário para o reconhecimento de um patrimônio cultural imaterial, porque se não surgiram em 1882, consolidaram-se como um processo cultural dinâmico, mantendo vivo o vínculo da devoção atual com seu passado e com o lugar. Reconhecer oficialmente a materialidade da casa e não efetivamente a imaterialidade das práticas devocionais como patrimônio cultural local é apartar aspectos inseparáveis, o que significa que a ocorrência de devotos que mantêm viva as práticas de devoção até hoje é o elemento que sustenta e referenda a existência da Casa do Divino como patrimônio cultural.

Por esses motivos, estudar a Casa do Divino, sem se ater somente ao seu reconhecimento como patrimônio cultural de Ponta Grossa pelo órgão municipal competente para tal, mas aprofundar as discussões do que se entende por patrimônio cultural, foi a proposta deste artigo. Para isso, o bem cultural foi compreendido além da sua materialidade já protegida, ou seja, além do âmbito do patrimônio edificado tombado. A pesquisa (re)conheceu a Casa do Divino a partir da vivência da devoção pelos devotos naquele lugar. Um lugar sagrado, significado dessa maneira por seus devotos e com o qual se identificam. Por se sentirem participativos de tudo o que ocorre na Casa do Divino, os devotos a percebem como seu patrimônio, o que, por sua vez, é reconhecido pela sociedade local como patrimônio cultural.

Da mesma forma, não existiria a Casa do Divino se não fosse a devoção, também não existiria sem os devotos, o que referenda a questão simbólica da significação imputada pelo devoto. A materialidade do imóvel é importante, mas sem a devoção (imaterialidade) e a atuação dos devotos, seria apenas uma residência da metade do século XIX. A devoção é importante, mas sem os devotos e a especificidade do lugar, seria semelhante a tantos outros espaços do mundo católico em que devotos do Divino vivenciam sua fé. No entanto, quando o devoto significa o lugar Casa do Divino a partir da conformação do pensamento religioso, interliga todos os elementos, constituindo não somente uma experiência religiosa individual, mas muito mais que isso, constitui a contínua construção de uma memória simbólica da devoção vivenciada coletivamente. Uma memória que é compartilhada e legada como herança cultural, enfim, como patrimônio cultural.

Referências

BRASIL. **Decreto nº 3551, de 04 de agosto de 2000.** Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm Acesso em: 26 out. 2016.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **O registro do patrimônio imaterial:** dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial. Brasília: Ministério da Cultura; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4 ed., 2006, 140 p. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/.../PatImaDiv_ORegistroPatrimonioImaterial_1Edicao Acesso em: 14 nov. 2017.

BURKE, Peter. **Visto y no visto:** el uso de la imagen como documento histórico. Barcelona: Critica, 2005.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade.** São Paulo: Contexto, 2016.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** 9.ed. São Paulo: Global, 2000.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**: terceira parte: fenomenologia do conhecimento. Tradução Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CHAVES, Lídia Hoffmann. Entrevista concedida a Elizabeth Johansen para o projeto: **A devoção ao Divino, os devotos e a Casa do Divino**: a instituição de um patrimônio cultural em Ponta Grossa, 1882-2019. Ponta Grossa, 12/12/2017, áudio digital USB, 46 min.

CHAVES, Lidia Hoffmann. **Perfil da demanda da Casa do Divino**. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso). Sociedade Educativa Cultural Amélia. Ponta Grossa, 2008.

CORRÊA, Luiz Nilton. **Festa do Divino Espírito Santo**: dos Açores ao Brasil, um estudo comparativo. Tese (Doutorado em Antropologia de Ibero-América). Universidade de Salamanca. Salamanca, 2012. Disponível em: <http://www.youscribe.com/BookReader/Index/1792731?documentId=1770910> Acesso em: 23 ago. 2015.

DIÁRIO DOS CAMPOS. Redação. **Divino de Ponta Grossa vai completar 100 anos**. Ponta Grossa, Diário dos Campos, p. 6-A, 28 jan. 1979. Acervo: Casa da Memória Paraná.

DIOCESE DE PONTA GROSSA. **Cinquentenário (1926-1976)**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1976.

ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL DE ARTE E CULTURA BRASILEIRAS. São Paulo: Itaú Cultural, 2017. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/> Acesso em: 15 set. 2017.

ETZEL, Eduardo. **Divino**: simbolismo no folclore e na arte popular. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Kosmos, 1995.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HOLZER, Werther. **Um estudo fenomenológico da paisagem e do lugar**: a crônica dos viajantes no Brasil do século XVI. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, 223 p. Disponível em: <https://geografiahumanista.files.wordpress.com/2009/12/tese-werther.pdf>. Acesso em: 09 out. 2017.

ICOMOS. **Declaração de Québec**. 2008. Disponível em: https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/GA16_Quebec_Declaration_Final_PT.pdf Acesso em: 25 fev. 2018.

KOSSOY, B. **Fotografia e História**. 2ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

MOURA, Tavinho. **Calix Bento**. Sítio oficial na internet. Disponível em: <http://www.tavinhomoura.com.br/nuances/artista> Acesso em: 06 nov. 2018.

PONTA GROSSA. Prefeitura Municipal. Conselho Municipal de Patrimônio Cultural. **Processo nº 02/2004**, Tombamento do imóvel Casa do Divino. Inscrição nº 41 no Livro do Tombo Definitivo, 2004. Acervo: Fundação Municipal de Cultura.

ROCHA, Vanderlei de Paula. **Fé, cultura e tradição**: as celebrações em honra ao Divino Espírito Santo na cidade de Ponta Grossa 1882-2011. Ponta Grossa: Prefeitura Municipal de Ponta Grossa, 2012.

SILVA, Ivonete B. Entrevista concedida a Elizabeth Johansen para o projeto: **A devoção ao Divino, os devotos e a Casa do Divino**: a instituição de um patrimônio cultural em Ponta Grossa, 1882-2019". Ponta Grossa, 07/10/2017, áudio digital USB, 52 min.

TOURGEON, Laurier. Do material ao imaterial: novos desafios, novas questões. **Geosaberes**. Fortaleza: UFC, v.5, número especial, dez.2014, p. 67-79. Disponível em: <http://www.geosaberes.ufc.br/geosaberes/issue/view/15> Acesso em 12 fev. 2018.

Benzedeiras de Clevelândia/PR: negociações e sincretismos religiosos nos processos de benzimento e a relação entre o sagrado e a natureza

Maralice Maschio

Negociações e sincretismos religiosos no tecido sociocultural de Clevelândia

As benzedeadas, curandeiras, rezadeiras e remediadoras do município de Clevelândia/PR, sendo as primeiras objeto de estudo de nosso pós-doutoramento, realizado entre os anos de 2019-2021, não estabelecem uma relação organizativa como propõe o Movimento Aprendizes de Sabedoria do Estado do Paraná - MASA, nem tampouco são vinculadas a ele. Entretanto, boa parte das premissas e práticas delas facilmente poderiam ser atreladas ao referido movimento.

Manifestamos nossa existência mediante dezenas de relatos, depoimentos, conhecimento e práticas de cura acumulados há centenas de anos e transmitidos de geração em geração em benefício de toda a sociedade e em defesa da vida. Nossa importância sempre foi reconhecida pela população local, seja no campo e na cidade pelas incontáveis curas realizadas sobre diversas enfermidades, de forma acessível e sem custos o que possibilita saúde a milhares de pessoas, sem que isso signifique prejuízo ou risco à sociedade. Muito pelo contrário, nossa presença e atenção à saúde pública, muitas vezes tem se tornado o principal acesso nas distantes comunidades e garantido saúde a inúmeras pessoas (MASA, 2008, p. 02).

Em uma cidade de poucos recursos e de cultura crente no ofício das benzedeiras, o caso de Clevelândia contraria vários estudos que identificam o trabalho delas como em vias de extinção. Afirmamos isso porque as formas de registro do ofício de benzedeira estão ligadas sobretudo à literatura, ao folclore e à cultura popular a partir da perspectiva de um certo pessimismo sentimental, nos termos de Sahlins (1997).

Nessa direção, o discurso preponderante, ao registrar tais conhecimentos e práticas, acontece mediante a retórica que eles estão se extinguindo, localizando as benzedeiras no espaço-tempo do passado e pouco voltando-se para sua presença atual e suas perspectivas de futuro. Tal discurso é percebido tanto por estudos acadêmicos quanto em narrativas de algumas próprias benzedeiras. Todavia, em Clevelândia, o ofício das benzedeiras vive, sobrevive e é visível, recebendo elas um contingente significativo e diário de atendentes, variado, apesar de crianças e idosos, prevalecer para o trato do amarelão.

A partir de diferentes interesses, trabalhos na área de História, Direito, Ecologia, Comunicação, Ciências Sociais, Geografia, em formato de Dissertações e Teses depositadas na CAPES, ressaltam aspectos culturais, simbólicos, políticos, econômicos, da saúde, da comunicação e do direito e constituem o saber-fazer das Benzedeiras. Os debates vêm contribuindo com a visibilidade delas, com suas formas outras de socialidade, sociabilidade e territorialidades e, também, para reforçar estratégias de (r)existência nos territórios onde vivem.

Não somente os trabalhos são importantes para a visibilidade do grupo, como, aqui em Clevelândia e região, as pessoas procuram o trabalho das

benzedeiras, deixando as casas delas sempre cheias, ingerem seus remédios e *passam para a frente*, indicam o trabalho delas. Isso garante rotatividade nos atendimentos e acesso de comunidades, por vezes distantes e sem recurso, contribuindo para com a saúde de inúmeros sujeitos.

Laplantina e Rabeyron (1989) creditam à medicina popular o papel associativo às práticas de prevenção e de cura, fundamentadas em uma visão do ser humano e do cosmos classificadas antropologicamente como *mágica*. Cândido (1987) argumenta que as benzedeiras e benzedores são tidos como práticos de remédios vegetais, salientando como são raros os conhecedores da flora medicinal, cujo uso está restrito às receitas da medicina caseira. Não devemos esquecer que a maioria das benzedeiras clevelandenses, por exemplo, apesar da prática, não revela suas receitas.

De acordo com Maciel e Guarim Neto (2006, p. 01),

A medicina popular é, de início, uma medicina tradicional, o que não representa imutabilidade, e seu modo de transmissão é oral e gestual, através do ‘ouvir-falar’ e ‘ver-fazer’, que dá-se por meio da família ou vizinhança (PORTUGUAL, 1987). A prática da [sic] medicina doméstica não é apenas herdada, mas também aumentada e diversificada através dos relacionamentos existentes entre as pessoas de diversas regiões do país, sendo as benzedeiras, em parte, responsáveis por tais práticas.

Há muito tempo os seres humanos buscam alívio para seus males corporais ou espirituais nas plantas, através dos chás, banhos, unguentos, tinturas caseiras ou nas *benzeções*. Geralmente, tais fórmulas foram elaboradas por pessoas mais idosas que experimentaram, testaram e aprovaram essas receitas. Essas pessoas guardam consigo os segredos da cura através de seus preparos medicinais. São avós, tias, comadres, benzedeiras e rezadores, xamãs que mantêm esse milenar hábito de uso das plantas na medicina não oficial da cultura brasileira, e em muitas localidades é o único auxílio *médico* existente, especialmente em áreas onde centros de atendimento médico são inexistentes ou muito distantes, ou ainda, ineficientes.

Às práticas tradicionais empregadas pelas benzedeiras e benzedores, na promoção da cura e proteção, alia-se uma religiosidade sincrética pelas influências culturais das matrizes africanas, católicas e indígenas, produto dos contextos históricos específicos que marcam o povo brasileiro.

O sincretismo religioso atribuído às mulheres benzedeiras em Clevelândia não ocorre na mesma medida para todas, mas as observações de campo e as entrevistas orais revelaram que a maioria delas se declara pertencente à religião católica, embora suas práticas, as imagens dos santos canonizados ou não, além das representações de outras divindades mantidas em seus âmbitos domésticos demonstrarem a convivência entre elementos de proveniências religiosas diversas, especialmente da Umbanda.

Benzer é o ato de tornar bento e, na liturgia católica, o verbo transitivo direto tem, dentre outros significados, o de invocar, traçando o sinal da cruz no ar, ou ainda santificar ou consagrar (coisa ou pessoa) ao culto de Deus, ser favorável a abençoar, bem-fadar (MENDES; CAVAS, 2018). Presente nas culturas desde a antiguidade, a *benzeção* constitui-se em uma relação entre o sobrenatural e a medicina popular historicamente construída (DEL PRIORI, 1997). Ela se estabeleceu como prática que ultrapassou os tempos através da oralidade, abarcando elementos e recursos culturais próprios dos povos em que foi praticada e, segundo os quais, tendeu a dar importância ou centralizar objetos significativos, representantes dos cosmos particulares reconfigurados. Na cultura da *benzeção*, o corpo não se separa do espírito; portanto, as doenças físicas são tratadas, na maioria das vezes, como males espirituais.

As benzedeiras, em Clevelândia, são figuras respeitadas e reconhecidas, e constroem, em torno de si, um cosmo religioso particular, que demonstra as várias influências no quadro imaginário e ritualístico da religiosidade brasileira. A visão de mundo de cada uma delas contribui com ensinamentos para o dia a dia comunitário. As identidades culturais são reelaboradas pelo reconhecimento que cada indivíduo tem de si, ao mesmo tempo em que se vê diferente do outro, mas que, no entanto, identificou nele pontos de confluência a partir dos quais se formam as identidades coletivas (HALL, 2011).

Hall (2011) afirma que as identidades culturais são cambiantes e diferentes a cada momento, sem que isso invalide a coabitação delas no mesmo indivíduo. Contudo, no pensamento do sociólogo jamaicano, os conceitos de pertencimento às culturas étnicas, raciais, linguísticas e religiosas descentram, deslocam e fragmentam o sujeito, impondo mudanças estruturais às sociedades já estilhaçadas pelas paisagens culturais de gênero, classe, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que antes se constituíam em porto seguro do indivíduo social pós-moderno. Na sua concepção, as identidades formam-se pela modificação e se impõem pela continuidade dos diálogos

entre os mundos culturais exteriores e as outras identidades dos sujeitos, que necessitam promover uma espécie de costura entre si mesmos e a estrutura social, o que estabilizaria a ele e aos mundos culturais que o habitam.

Nesse diálogo somos alertados para o fato de inúmeras benzedadeiras aceitarem ou negociarem a identidade imposta pela emergência das necessidades, o que promove a erosão das identidades mestras (HALL, 2011), ao sucumbir ao dinamismo político cultural, impondo o jogo das identidades. Também interfere na forma como os sujeitos são representados, transformando a política da identidade em política da diferença, que fecha fronteiras de grupo, muitas vezes, comumente em dias globalizados. Eis um traço teórico possível para pensar o ofício das benzedadeiras.

No Brasil, estima-se que desde o período colonial, em decorrência da falta de médicos, mulheres conhecedoras das propriedades medicinais de ervas que cultivavam em suas casas mesclavam suas orações, seus conhecimentos empíricos das forças da natureza ao manuseio de ervas, a fim de sanar males cotidianos e abrandar as enfermidades que assolavam seus ciclos familiares. Del Priore (2001, p. 82) esclarece que:

Somem-se outros fatores, como a extensão territorial da colônia, a falta de lucratividade da profissão, a péssima fiscalização do exercício profissional e do comércio das drogas medicinais, as lamentáveis condições sanitárias e hospitalares, e compreende-se por que mulheres detentoras de um saber-fazer autêntico sobre doenças e curas tomaram a frente nos tratamentos capazes de retirá-las e suas famílias das mãos da medicina que não se mostrava competente para curar mazelas e doenças de qualquer tipo.

Assim como na Idade Média, no período colonial, tais mulheres, por desenvolverem atividades que teoricamente eram de domínio exclusivo da medicina tradicional e do Clero, uma vez que a doença era vista como punição divina, passaram a ser sistematicamente perseguidas pelo poder eclesiástico e pelas autoridades médicas. No decorrer dos tempos históricos, esse olhar e conjuntura sofreram alterações e negociações entre os sujeitos envolvidos.

Nesse salto de espaço-tempo, inferimos que, no caso das benzedadeiras de Clevelândia, ainda nos referimos à relação com a saúde pública e o Catolicismo. Deste último, identificamos influências, bem como aproximações e distanciamentos, adesões e negociações que envolvem o terreno. Por exemplo, de 13 de nossas entrevistadas, 11 se declararam católicas, apesar do

sincretismo de suas práticas; e selecionamos quatro delas pelas proximidades e distanciamentos envolvendo as temáticas: Relações com o Catolicismo e Relações entre a Natureza e o Sagrado.

Dona Linda Jurema dos Santos, mãe de Santo do Terreiro de Umbanda dos Baiano, como são conhecidos popularmente na cidade e região, assim nos conta parte de sua história:

Nós somos cinco filhos legítimos e a minha mãe criou mais quinze. Eu comecei o meu desenvolvimento espiritual com doze anos de idade. Os meus pais, eles nunca nos obrigaram a seguir. Até o nosso primeiro princípio foi católico. Nós fomos casados na igreja católica, batizados, crismados e eu fiz parte do coral daqui, quando tinha o colégio das irmãs. As minhas irmãs de sangue também, fizemos parte do coral das freiras, viajamos bastante. Então a gente teve, assim, esse primeiro princípio. Porque meu pai quis dar o livre arbítrio pra nós, de escolha, e nós fizemos isso com os nossos filhos, também. Demos o primeiro princípio católico pra depois eles definirem o que eles queriam ser (SANTOS, 2019).

Sendo o Catolicismo a religião majoritária na cidade de Clevelândia, portanto parte da cultura ordinária, como nos convida a pensar Williams (1992), apesar da prática Umbandista familiar e da consolidação e funcionamento próprios do Terreiro do qual a entrevistada é hoje mãe de santo, os primeiros princípios que os filhos receberam do Pai e da Mãe de Santo dela foram católicos. Essa tradição foi estendida para os seus filhos e, consequentemente, para os netos; logo, geracionalmente. Apesar da premissa do *livre arbítrio* que permeia a narrativa, duas doutrinas consolidadas foram estabelecidas: a católica e a umbandista. melhorem outras palavras, primeiramente receberam a doutrina a católica para que, depois, os filhos escolhessem a segunda, que poderia ser a de prática familiar: a umbanda, desde 1964, na cidade de Clevelândia.

É preciso considerar, levando em conta e a partir do fragmento da entrevista, que é no catolicismo oficial que se originam as rezas também usadas no catolicismo popular, as quais surgiram da necessidade de sanar males através da força que carregam as palavras sagradas capazes de levar a cura. Porém, as *benzeções* não devem ser consideradas apenas uma derivação estrita do catolicismo, uma vez que elas dialogam com várias outras vertentes culturais, tais como as práticas indígenas e afrodescendentes, sendo uma prática imersa no hibridismo religioso.

No que diz respeito à possível origem de formação dessas práticas, Santos (2015, p. 145) traz à luz a relação existente entre as religiões de matriz africana e o catolicismo:

Não faltam histórias de senhores e senhoras de engenho que buscavam ajuda dos curandeiros africanos. Muito mais do que no terreiro de Umbanda, onde as pessoas vão buscar ajuda, essas relações entre o africano escravizado, a ancestralidade africana, o Catolicismo antigo e as referências identitárias dos afrodescendentes se fazem presentes na Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário.

De acordo com Cunha (2018), a passagem de oficial para popular é intrinsecamente ligada a fatores culturais de um povo que, na ausência de outros recursos (financeiros e assistência médica), usa seus conhecimentos empíricos a fim de sanar males e proporcionar a cura. Assim foi surgindo a *benzeção*. É popular porque não se aprende as rezas de cura na igreja, elas não são ensinadas pelos padres, mas se adaptaram aos contextos de rezas populares, ressignificando sentidos, em um movimento que aproxima as rezas à necessidade de um povo. Também é popular porque essa prática nasceu da necessidade dos que começaram a mesclar conhecimentos de religião e medicina popular (o manuseio com ervas e plantas medicinais) em benefício da comunidade, na tentativa de estabelecer a ordem e sanar males da população da qual faziam parte.

Ainda nos remetendo à entrevista de Dona Linda Jurema, observamos, também, o revelar de aspectos de uma familiaridade de estrutura patriarcal: o pai é quem decide sobre os princípios religiosos a serem primeiramente ensinados aos filhos, o catolicismo, e ele, também, é o Pai de Santo do Terreiro. Como admite Hall (2011), as identidades não são fixas, elas são perpassadas por outras identidades: de gênero, classe, etnia e religião.

Tal discussão pode ser vinculada à própria historicidade do Catolicismo português, que já era denominado sincrético, com forte apego aos santos e a eles nomeando forças da natureza. Práticas do século XV já apresentavam forte ênfase nas procissões religiosas, missas e um catolicismo mais afeito às imagens e às figuras do que ao espiritual, como elucida Mello e Souza (1986).

Já o catolicismo medieval europeu era impregnado de heresias, paganismos. Imagens de santos povoavam vilas em Portugal junto de oratórios e capelas no interior das casas. Uma relação de tensão perpétua tentava

“integrar o que recebe de aceitável e esforçando-se por eliminar o que desconfigura ou ameaça as forças que o estruturam” (MANSELLI *apud* MELLO e SOUZA, 1986, p. 99). Uma tensão entre o uno e o múltiplo, o transitório e o vivido caracterizou a relação entre crenças populares e a religião oficial.

Se tais dualidades sobre a religiosidade se faziam presentes na Europa Medieval, com o Brasil colonial não poderia ter sido diferente. Essas dualidades desdobraram-se em três, no Brasil, classificadas por Hoornaert (1974) como o Guerreiro, o Patriarcal e o Popular. O primeiro refere-se ao espírito de organização presente no Estado português e entre os jesuítas, no confronto com o empreendimento colonizador. Imagens de santos guerreiros, como São Sebastião, no Rio de Janeiro; ou Santo Antônio, em Pernambuco, atestaram o uso deles a fim de aflorar e legitimar o sentimento de pertencerem ao Império Português e ao catolicismo frente ao infiel francês ou holandês.

O aspecto patriarcal do catolicismo brasileiro enquadra-se no estabelecimento da religião nos engenhos de açúcar nos séculos XVI e XVII. Estudado por Freyre (1992), o patriarcalismo remete ao catolicismo localizado dentro da propriedade do senhor de engenho, a ele obedecendo e procurando integrar escravos e outros na estrutura de poder e produção. Trata-se de um poder de caráter mais privativo, visto que se limitou às capelas e aos capelães próximos à casa-grande açucareira.

Por último, o popular, como afirma Hoornaert (1974), seria aquele catolicismo praticado pelo gentio, indígenas e escravos. Catolicismo, aqui, ganhou novos contornos e significados. O catolicismo pressupõe valores e costumes que, quando confrontados com etnias de origens diversas, acaba se mesclando com novas culturas. Apesar de hegemônico na colônia, o catolicismo não conseguiu se impor plenamente. Houve espaço para o sincretismo, na medida em que não se conservou a religiosidade como nos locais de origem, mas ganhou novas características, ao se defrontar uma com as outras, transcendendo a configuração anterior ao contato. Espíritos africanos foram identificados com santos católicos, mas o culto deles não significava a simples preservação de cultos vindos da África. O culto, então, distinguiu-se daquele do continente africano pelas condições geográficas e culturais diferentes. Orixás guerreiros, como Ogum, ganharam destaque, aqui, diferente daqueles de cunho agrícola, mais cultuados na África, como Onilé (MACEDO, 2008).

Outra entrevistada, Dona Lercinda Ramos ou Dona Polaca, como é conhecida, trabalha como benzedeira através de incorporação, do mesmo modo que Dona Linda Jurema. Possui um congá onde faz os atendimentos, com santos dos mais variados: entidades, santos católicos, e até mesmo gnomos e princesas da Disney, presentes que ganhou de atendentes e passaram a compor o espaço da *benzeção*. Em suas palavras:

Meu pai era o Seu Raimundinho, que chamavam, ele fazia a festa de São João e eu ia rezar as novenas, eram nove. Agora em julho, né? O meu pai benzia e só eu peguei o dom, mas aprendi sozinha, olhando. [...] E sempre benzi no espaço da casa, nunca benzi fora. Eu tenho um quartinho, tem os santinhos ali, é um congazinho. Tem até aquela santa do mar, Iemanjá. Mas a família é tudo católico, tudo. Só que eu acho muito errado ir num benzedor, que às vezes faz o preço antes de benzer. Pra que isso? Deus não cobra nada de ninguém, o meu Deus nunca cobrou! (RAMOS, 2019).

Apesar de, em sua fala, fazer questão de mencionar a *Santa do Mar*, *Iemanjá*, que compõe o seu quarto de benzimentos e seu sincretismo religioso, Dona Polaca traz aspectos importantes de heranças religiosas e, também, de negociações no terreno da religião, de um jogo de identidades (HALL, 2011). Por exemplo, a benzedeira vem de uma tradição católica e era uma mulher rezadeira das novenas na festa de São João, na cidade, junto do pai. Contudo, ele era benzedor, mas não a ensinou como benzer. Ela afirma ter herdado o dom do pai, mas aprendido sozinha e por observação. Ademais, ao mesmo tempo em que comenta que a família toda é católica, estabelece uma crítica a determinados *benzedeiros* ou grupos religiosos que cobram para realizar o seu trabalho. Talvez por medo de ser encaixada em uma perspectiva religiosa semelhante, ou que pudesse ter práticas financeiras associadas às práticas de benzimento por incorporação ou predominantes em determinados terreiros, ou ainda, de médiuns de terreiros que também atendem em suas residências, fora do espaço do Sagrado oficial, cobrando por alguns serviços, ela admite: “Deus não cobra nada de ninguém, o meu Deus nunca cobrou!” (RAMOS, 2019).

A dissertação de Lewitzki (2019), estudando as benzedeadas que compõe o MASA, apresenta um argumento que perpassa as falas de suas entrevistadas e que facilmente poderia dialogar, aqui, com o fragmento da fala de Dona Polaca. Nas palavras da autora:

O “medo” no tempo presente e passado é um substantivo recorrente nas narrativas das benzedeiras, o qual se manifesta na invisibilidade de suas práticas e no silenciamento de suas trajetórias em relação ao benzimento e que se desdobra em “preconceito, ameaças de denúncia, perseguição, críticas, desvalorização, repressão e falta de apoio” como registrado nos processos de cartografia social (PNCS, 2012, p. 13). Tal sentimento é fomentado pelos posicionamentos em relação à prática do benzimento e ao ofício de benzedeira que se materializam na ação de autoridades religiosas e agentes de saúde que criminalizam a prática do benzimento, bem como, por comentários preconceituosos, difamações e gestos sucintos como olhares de vizinhos e familiares que desaprovam a prática de cura das benzedeiras. O preconceito e o medo também se relacionam com as situações em que suas práticas são aproximadas ao mundo não cristão/católico – em outras palavras, das religiões de matriz africana e da magia/feiticeira – em que a principal forma de verbalizar o preconceito é nomear as benzedeiras de “macumbeiras” e “feiticeiras” (LEWITZKI, 2019, p. 191).

Apesar dos conflitos e das negociações existentes no campo das religiosidades, que envolvem as benzedeiras, a perpetuação do saber é uma preocupação entre todas as entrevistadas. Dona Maria da Graça, Gracinha, como é conhecida na cidade de Clevelândia e região, demonstrou forte preocupação com a intenção de manter viva sua prática, de perpetuar o seu saber. Porém, falou da dificuldade de os filhos aceitarem o recebimento de seu dom. Dedicar-se a um serviço de cuidado do outro, de prática *remedeira*, além de contar com a casa cheia, não parece estar nos planos dos mais jovens, dos que herdariam os saberes que ela herdou. Em suas palavras:

Meus filhos não querem pegar o dom de São João Maria, que aprendi com meu sogro, e os benzimentos que aprendi com a minha mãe. E eu não podia ficar com esse dom pra mim, porque daí não continua, né? Vai parar, e daí, o que que faz? Ao menos nunca tive problema com benzer, somos tudo católico e fazer os benzimento nunca foi problema. Nunca teve, tranquilo e com respeito. Vou na missa, também (LEMOS, 2019).

É interessante, entre as entrevistadas, que Dona Gracinha é a única a mencionar e validar os ensinamentos de São João Maria, que segundo moradores, passou pela cidade. Parte dos ensinamentos aprendeu com a

mãe e parte com o sogro, devoto de São João Maria. Portanto, no caso dessa benzedeira, são dois dons a serem repassados geracionalmente.

Por outro lado, fica evidente, na fala de Dona Gracinha, uma preocupação em afirmar que, apesar de os filhos não quererem os dons, especialmente pelo contingente significativo de atendentes que a benzedeira recebe diariamente, a família é católica e este aspecto é positivo para sua aceitação e aceitação dos benzimentos: “Ao menos nunca tive problema com benzer, somos todos católicos e fazer os benzimentos nunca foi problema” (LE MOS, 2019). Em outras palavras, o aspecto negativo é não poder perpetuar os dons, e o positivo é que ela pode e poderá benzer até quando desejar e puder, porque a família e a comunidade aceitam, e essa aceitação, do seu ponto de vista e experiência, deve-se ao catolicismo.

A benzedeira, inclusive, faz questão de mencionar que a família recebeu princípios católicos, são católicos, e ela, inclusive, frequenta missas; aferições das discussões sobre negociações e presenças do Catolicismo, conforme pontuado anteriormente (HALL, 2011).

Retomamos, novamente, o exemplo do Catolicismo popular, cuja dimensão trazida pela benzedeira refere-se aos ensinamentos do monge São João Maria. Nesse sentido, é importante salientar a presença da História da Guerra do Contestado, que envolveu a região de Palmas e Clevelândia, pela presença marcante da figura do monge.

Nesses lugares, a religiosidade apresenta fortes vínculos com a memória, por exemplo, dos monges do Contestado, com presença de benzedei ras. Mulheres, como Dona Gracinha, referem-se ao monge João Maria, às suas profecias e a antigas histórias, contadas pelos mais velhos, a respeito dessa figura do misticismo popular. O monge é considerado uma entidade capaz de auxiliar nos benzimentos, de realizar milagres e de curar doenças. É relacionado às nascentes de água por ele abençoadas, muitas delas fontes de virtudes curativas. Parte dos crentes no monge utiliza-se da água e até do barro de algumas das nascentes para a cura de diversas doenças. Essas práticas existem na região de Clevelândia e, portanto, atualmente são ligadas a rituais praticados por um desses monges em meados do século XIX.

Alves (2010) refere-se a esse tipo de devoção tomando como exemplo práticas no interior do Rio Grande do Sul, envolvendo o monge desde meados do século XIX, em povoados. A narrativa da benzedeira Gracinha relaciona-se a essa cultura expressa por Alves (2010), dita cabocla do Contestado,

por meio do monge e da figura de São Sebastião, santo que, no imaginário popular da época, comandaria os exércitos celestes para fazer justiça contra os exploradores dos sertões. Essa cultura é igualmente tropeira (gaúcha e paulista), povoada de homens *chapeludos*, conduzindo mulas, vestidos de preto e curando gente e gado com plantas nativas e benzimentos. Trata-se de manifestações culturais vinculadas à história da região, que podem ser referenciadas temporalmente por ciclos e episódios históricos, como o tropeirismo e a guerra do Contestado, como mencionamos.

Diferentemente das demais entrevistadas, Dona Helena Gavenda poderia ser facilmente considerada uma rezadeira no campo das comunidades tradicionais. Católica, aprendeu por herança de mulheres católicas e de um tio, estabelece seus benzimentos através de orações em italiano referentes a cada doença benzida, além de apresentar uma prática religiosa diária bastante voltada para o Catolicismo e ser integrante, também, do Apostolado de Maria. Segundo ela:

A mulher que me ensinou era católica, também. Meu Deus, bem católica. (...) Até meu benzimento de bicha foi o tio Pedrinho que me ensinou, ele é falecido, já, e eu pedi se ele ensinava. Disse: eu te ensino, só que é tudo em italiano. Mas eu não entendo italiano! Peguei a caneta e escrevi, não decorei até hoje, pego o papel. [...] Agora mesmo eu tava fazendo a minha oração lá dentro. De manhã, eu rezo quando [me] levanto. Nove, dez horas, conforme, se não tem gente, eu vou e faço as minhas orações. De tarde, quando dá um tempinho, eu tô rezando, assisto missa. Vou na missa. Sou do Apostolado de Maria, nem sei te dizer quanto tempo faz, [foi] logo que vim morar aqui. Me convidaram, eu entrei e tô até hoje. Daí, eu ensinei a Dona Iracema Carneiro, que agora benze, também, de tudo quanto é coisa (GAVENDA, 2019).

Se benzedeiras, como Dona Gracinha, estão preocupadas em não poder passar o dom porque as filhas não querem, Dona Helena recebeu parte dos dons de uma pessoa que não era da família, também passou o dom, ou seja, ensinou os benzimentos que sabia para outras mulheres que não são da família. O Apostolado de Maria parece ter se tornado um espaço para falar sobre as práticas de benzimento, de ensinamento dessas mulheres e de compartilhamento do público atendente entre elas, ou seja, de indicações.

O Apostolado de Maria revelou um ciclo de saberes entre mulheres que rezam, mulheres que trocam saberes, possivelmente autorizadas pela

Igreja Católica, como já encontramos evidências entre outras entrevistadas, que também fazem parte do ciclo. Ser uma benzedeira, desde que reze, que acredite nos princípios católicos, não parece ser um problema na cidade de Clevelândia.

A pesquisa das autoras Silva e Farinha (2012), sobre transformações e permanências na prática das mulheres benzedeiros goianas, a partir de seu contato com a Renovação Carismática Católica, é importante para o diálogo com o fragmento de entrevista de Dona Helena. Afinal, como mencionado, a religiosidade católica exerce sua importância na configuração da cultura. A assimilação não é unilateral, pois a cultura popular tem uma postura ativa no sentido de refazer e reinterpretar práticas da Igreja Católica. Um exemplo dessa leitura específica é a prática tradicional e dinâmica das benzedeiros.

Segundo as autoras, a palavra benzer significa *dar a benção* a alguém, a uma pessoa que confia na eficácia da cura, mas o ato (benzer) é concedido somente a sacerdotes que possuem a legitimidade da Igreja para realizá-la (SILVA; FARINHA, 2012). Há pessoas que assimilaram a cultura religiosa reinterpretando e recriando as práticas tradicionais do catolicismo, e assim surgiram pessoas leigas que desenvolveram o dom de benzer, com o objetivo de curar alguém de algum mal ou de alguma doença, tais como as benzedeiros. Nas palavras delas:

Com a Renovação Carismática Católica (RCC) ocorreram transformações no espaço religioso católico, que influenciaram a doutrina e, diretamente, a vida do fiel. Algumas pessoas católicas se ajustaram emocional e socialmente ao novo contexto religioso, outras conseguiram permanecer-se ativos ao exercício de sua prática religiosa. A partir da década de 1970, com a entrada da RCC ao Brasil foi se implantando propostas de mudanças à Igreja. Um dos focos desta corrente religiosa centra-se no embate entre as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e as manifestações populares (SILVA, 2001). A última foi considerada pelos líderes da RCC como sendo práticas supersticiosas, sinônimo de demonização e, por isso, foram condenadas e, veementemente atacadas pela liderança deste movimento. Todavia, algumas práticas de religiosidade popular sobreviveram em meio às transformações propostas como “renovação” da Igreja Católica, notadamente, as práticas de “benzedura” (SILVA; FARINHA, 2012, p. 74).

O apostolado de Maria pode ser comparado com a renovação carismática, cujas práticas têm auxiliado, historicamente, na transformação do espaço religioso católico, influenciando a doutrina e a própria vida dos fiéis. Benzedeadas clevelandenses, como Dona Helena Gavenda, têm conseguido, por intermédio desses espaços, perpetuar o seu saber e mantê-lo vivo, sem considerações de embates entre o ofício e as doutrinas da Igreja Católica.

As benzedeadas clevelandenses e as relações entre o sagrado e a natureza

Como inferimos no início do texto, o trabalho das benzedeadas para com a saúde das pessoas é indiscutível. Nesse processo, relações entre o Sagrado e a Natureza despontam, de formas variadas, conforme temos tentado construir aqui, a partir de cada narrativa e das experiências das entrevistadas. Sobre o tema, a mãe de santo Dona Linda Jurema assim narrou:

Eu tenho uma salinha, que eu atendo as pessoas em dia de semana. Eu trabalho com entidade. A que mais eu trabalho do passe é uma preta velha chamada Vó Conga, que foi uma escrava. O atendimento é mais de quando as pessoas vêm, que elas vão no médico e tomam tudo quanto é remédio e não tem mais nada pra fazer. Então, o que que é? Um problema espiritual. Às vezes são larvas de espíritos sofredores, que se encostam nessa pessoa e essa pessoa começa a sentir dor, passa mal e não entende o porquê. Então é feito os trabalhos através de passes com defumadores. Às vezes são receitados banhos de descarrego, que você pode pegar na natureza: arruda, guiné, espada de São Jorge, Levante. Ferve e faz um banho de descarrego. A pessoa vem três, quatro vezes, ou se precisar, vem mais, até que ela se sinta bem, se sinta curada. Também trabalhos de magia negativa, porque às vezes a pessoa, um inimigo, lá, faz um trabalho pra trancar a vida da pessoa, a pessoa não consegue mais trabalho, o dinheiro não pára mais na mão, a casa é sempre com problemas de saúde. Então, o que a gente faz? Um ou outro trabalho de luz pra desmanchar essa magia do mal, pra que a pessoa volte a sua normalidade da vida. [...] Então, geralmente eu faço em particular, e eles vêm às sextas-feiras [na gira], assistem o trabalho e tomam os passes. Ali eles dão o passe, vê se a pessoa precisa mais alguma coisa, tomar chá de guiné, de

alecrim, ponta alívio, sálvia. Esses chazinhos são receitados. O chá de canela, [e] o chá de cravo são muito bons, também, e receitados para essas pessoas (SANTOS, 2019).

A benzedeira e mãe de santo trata dos pacientes especialmente do ponto de vista espiritual. Logo, quando os pacientes começam a encontrar problemas no andamento da medicina, ela passa a tratá-los física e espiritualmente. As benzedeiras acreditam que o corpo está associado à alma e, portanto, a espiritualidade é fundamental nos tratamentos.

Pelo fato de atender sozinha durante a semana e nas sextas-feiras através das giras, incorporando entidades da Umbanda, os chás e banhos receitados pertencem a um trabalho feito pela própria entidade, e não pelo médium, embora as receitas e ervas sejam do conhecimento de muitos pacientes, inclusive. Esse trabalho é diferente de muitas de nossas outras benzedeiras entrevistadas: são elas que aprenderam os chás e remédios e produzem e receitam aos pacientes.

Segundo Macedo (2008), o fenômeno do transe nos cultos afro-brasileiros constitui caso crucial. O transe espiritual é a prática através da qual se faz contato com entidades sobrenaturais, no caso, os orixás. Na religiosidade afro-brasileira existem dois mundos espirituais, e o transe possibilita o contato entre esses mundos. O transe associa-se também à cura divina, buscando um equilíbrio perdido no corpo e na alma, a ser recuperado contactando entidades do mundo espiritual (MACEDO, 2008).

O transe, a possessão espiritual, é fenômeno religioso recorrente no cenário brasileiro. Levando em consideração a diversidade do cenário cultural no país, observa-se que essas características sempre estiveram presentes, desde tempos coloniais. Nas primeiras décadas do século XVIII, cultos religiosos católicos são identificados com o uso de transe espiritual, possessão do corpo por espíritos em Minas Gerais, participando escravos afro-brasileiros e até descendentes europeus (MELLO e SOUZA, 1986).

No sentido do transe como possibilidade de atendimento do paciente, mas associando-o à outra prática, é importante mencionar a demonstração da crença de Dona Linda Jurema nos tratamentos alternativos e o espaço que o terreiro oferece para os que desejem adquirir os remédios. Eles são confeccionados, por encomenda, na Reserva Indígena de Bom Jesus, em Santa Catarina (SC), e trazidos nas giras de sextas-feiras para o terreiro, pois uma das confeccionadoras é médium no local. Todavia, os tratamentos feitos no

terreiro são complementares aos dos médicos, e por isso não os substituem. Nas palavras de Dona Jurema:

A medicina tá tendo esse tratamento alternativo com muitas ervas, agora. Eu tenho uma comadre que ela é índia, eles moram na área indígena, e ela fez um curso com as freiras. Ela conhece todo o tipo de ervas e ela faz. Traz aqui pro pessoal, também, nas giras de sexta. Ela faz pra mim tomar pra artrite. Mas eles são pra várias situações, que[r] ver? Essência de amora branca [é] bom pra artrite, artrose, colesterol, regula os intestinos, elimina a água do corpo, ajuda na cura de diabetes, reumatismo, infecção. A essência de amora branca, ela aprendeu a manipular, ele fica que nem um remédio homeopático. Daí ela fez dois pra mim. Esse aqui é essência da Mulata, olha só! Tomar uma colher, bom para reumatismo, artrite, asma e nervosismo (SANTOS, 2019).

A narrativa de Dona Linda Jurema apresenta aspectos importantes da ecologia de saberes, nesse caso, na confecção de remédios naturais indígenas, mas com técnica de confecção proposta pela Igreja Católica, indicados para o tratamento de pacientes com diferentes problemas de saúde. O trabalho de atendimento feito dentro da Reserva Indígena, em Bom Jesus - SC, alcança o público da cidade de Clevelândia, no Paraná (PR). Além disso, o cruzamento de saberes aparece evidente na fala da entrevistada: a indígena que produz os remédios conhecia as ervas e aprendeu como confeccioná-los em um curso proporcionado pelas freiras católicas da região, chegando até o terreiro onde trabalha como médium.

Ademais, para Dona Linda Jurema, o fato de ser um tratamento produzido pelos indígenas, em parceria com a igreja católica, legitima o tratamento conceituado por ela como *medicina alternativa*, e a autoriza a utilizar o espaço do terreiro para aqueles que também procuram esse tipo de tratamento.

É fundamental informar que parte integrante do quadro religioso brasileiro, historicamente, os indígenas tinham suas culturas e crenças antes do advento dos portugueses e do catolicismo, nas terras brasileiras. A Igreja Católica, para obter sucesso na catequização, teve que necessariamente negociar com elementos culturais indígenas.

Abreu (*apud* RIOS, 1994) admite que as festividades em torno de pajés e feiticeiros criavam um clima semelhante ao carnaval, com sua permissividade à embriaguez, comida e dança. Para Freyre (1992), em termos morais, essas festividades serviram para reforçar uma unidade de crenças e ritos que

não tardou em ser usados pelos jesuítas, a misturar com crenças e símbolos cristãos em procissões festivas.

Segundo Laube (2006 *apud* MACEDO, 2008), Jurupari, o Diabo interpretado pelo catolicismo inaciano, ficava sempre à espreita, pronto para castigar e levar a alma do desobediente ao inferno. A associação de Jurupari ao mal cristão adverte-nos do desconhecimento indígena do conflito entre o bem e o mal. Tal dualismo religioso foi introduzido pelos missionários cristãos, reinterpretando elementos de sua religiosidade: Tupã, força ligada ao raio, fundiu-se com o Deus cristão. Do outro lado, Anhangá, uma espécie de espírito maligno, associou-se ao Demônio.

De acordo com Macedo (2008), a pajelança, prática de religiosidade indígena, consistia em comunicações feitas pelo pajé através de danças e uso de instrumentos musicais, como o maracá, para o controle ou afastamento de espíritos imersos no mundo natural e espiritual indígena. O uso do tabaco e de outras plantas psicoativas, como a Ayahuasca, a Jurema, eram considerados “meios de aumentar o poder de evocação” e de atingir estados de consciência para contatar o mundo espiritual (MACEDO, 2008, p. 07). O pajé, além disso, acumulava o encargo de curar doenças, dirigia sacrifícios da comunidade e acompanhava as almas dos mortos ao outro mundo. A doença, entre os indígenas, era vista como uma perda de alma, e o pajé tinha de averiguar, como afirmou Eliade (2005, p. 254), “se a alma do doente extraviou-se para longe da aldeia ou se foi raptada por gênios malévolos e está aprisionada no outro mundo”. O pajé cumpria essas funções por meio de êxtases, ou seja, pelo poder que sua alma tinha de sair do corpo.

Nessa discussão, que envolve elementos de origem indígena dentro do terreiro, a experiência indígena da confeccionadora de remédios e a presença do catolicismo nas técnicas de preparo dos medicamentos, verifica-se a interconexão entre narrativa, experiência, religiões e religiosidades. Trata-se de um campo de negociações e de jogo de identidades. A valorização na narrativa de Dona Linda Jurema ocorre a partir da produção de remédios na reserva, a venda deles, bem como a entrada dos medicamentos através do Terreiro. Tais aspectos são observáveis em uma ecologia de saberes e na estrutura de organização e autorização da igreja católica, no que se refere aos cursos ofertados aos indígenas, conhecedores das ervas, e da confecção/transformação do produto em medicamento alternativo para o paciente, que atinge várias regiões.

Dona Gracinha, outra entrevistada, ao contrário de Dona Linda Jurema, produz remédios de ervas complementares aos benzimentos. Segundo ela:

Eu faço muito remédio de ervas. Então, nove eu compro na farmácia; e nove eu vou buscar no mato. Porque é do remédio de São João Maria. Do remédio que ele deixou no mundo. [...] Eu colho no mato o que não tem na farmácia. Daí eu gasto, às vezes, se é bastante remédio que eu faço na semana, eu gasto cinquenta, trinta, noventa. Então eu já compro pro mês inteiro e deixo guardadinho ali. São remédios pra infecção, pra tudo quanto é doença, eu digo. Porque o remédio é esse pra uma coisa, esse pra outra, mas se você mistura tudo e ferve faz o litro, né? Pro amarelão, por exemplo, que tá muito avançado hoje em dia, ele vira leucemia, né? Mas sabe o que que acontece? Muita gente não procura remédio de ervas, eles só querem saber de remédios que o médico dê. O médico não cura anemia. O que cura mesmo, que Deus deixou no mundo e São João Maria deixou também, é remédio de ervas e o teu benzimento. Entende? Se você vai benzendo, vai diminuindo, vai tomando o remédio, vai diminuindo. [...] São João Maria falou assim, o meu sogro falava, que ia chegar um tempo que remédio de médico não ia curar. O que ia salvar o povo era aonde que tinha uma benzedeira e um benzedor, que ia tratar com remédio de ervas. Então o remédio de ervas ia ter mais efeito que o remédio do médico (LE MOS, 2019).

O trabalho de Dona Gracinha, herança da receita de São João Maria, que o sogro conhecia, credita na ideia do monge, de que “chegaria um tempo em que o que salvaria o povo seria um benzedor que tratasse com remédio de ervas” (LE MOS, 2019). A receita de Dona Gracinha, portanto, está autorizada e salvaguardada pelos conhecimentos repassados por São João Maria. Pela experiência dela, isso ocorre principalmente no trato do amarelão, que pode virar leucemia, porque os remédios prescritos pelos médicos não curam a doença, o que cura é o medicamento do benzedor, associado aos processos de benzimento.

No entanto, ela evidencia dificuldades no preparo do remédio: antes conseguia as 18 ervas no mato. Atualmente são 9 no mato e 9 na farmácia, tornando-se a mistura das ervas, medicamentos naturais utilizados para variadas enfermidades. Essa questão, do ponto de vista da paisagem e da ecologia em Clevelândia, possibilita observar que existem problemas ambientais evidentes: o desmatamento, a poluição, a falta de reflorestamento,

a permanência de grandes latifúndios, a perda e/ou diminuição da flora, a falta de políticas públicas ambientais, entre outros.

Oliveira, Campigoto e Schoerner (2015), em pesquisa sobre benzedeadas e benzedores de Imbituva, retrataram a forte presença do monge São João Maria, dos olhos d'água, dos remédios produzidos por Centros Espíritas diante da falta de médicos na região, além da realização, no presente, das profecias do monge, no passado. Na região de Imbituva, assim como em Clevelândia, para o cuidado com a saúde e a doença, as fontes de água também são lugares de intensa atividade, assim como os Centros espíritas e Terreiros. O movimento já foi mais intenso porque, em meados do século XX, era imensa a escassez de médicos na cidade. Desse modo, é possível afirmar que Dona Gracinha narra histórias, que foram narradas pelo sogro, de populações que viveram em uma região de contato entre linhas espíritas e o catolicismo (movimento que ela conheceu e pratica), de raiz cabocla do Contestado e tropeira, como discutido anteriormente.

Outra entrevistada, Lercinda Ramos, contrariando o saber e prática das outras benzedeadas, assim comentou:

Eu não dava remédio e não dou. E eu acho que benzedor nenhum deve dar remédio, porque pode dizer e não saber fazer. Às vezes dá errado e vão dizer que foi o benzedor que indicou. Então, é melhor assim, só benzer. Por causa disso (RAMOS, 2019).

Dona Polaca não entende que o benzedor deva confeccionar remédios, porque ele não é *remedeiro* e nem médico. Para ela, se o tratamento der errado com a indicação do medicamento, por parte do benzedor, ele terá problemas, será o *culpado*. Então, por isso, ela apenas faz o benzimento e acredita que todo e qualquer benzedor deveria fazer o mesmo, porque eles não foram preparados para o conhecimento das ervas e plantas medicinais com cunho associativo à *benzeção*, embora saibamos que muitos sejam e estabeleçam tal prática no seu cotidiano de atendimentos.

O fragmento da entrevista de Dona Polaca, independentemente de acreditar que o *benzedor* não deva trabalhar com medicamentos associados à *benzeção*, permite diálogo com Nogueira, Versonito e Tristão (2012), com pesquisa sobre a sobrevivência de rituais de *benzeção* em sociedades urbanas, ao admitirem que

A benzeção é uma prática baseada em crenças arraigadas na mistificação e executada por meio de um ritual. Cada benzeadeira possui um rito próprio, uma maneira singular de benzer, mesmo quando se trata da mesma benzeção. Essa singularidade na prática da benzeção a torna ainda mais fascinante, uma vez que presenciamos várias maneiras de se alcançar o mesmo objetivo: a cura através da fé. A maneira que se benze, bem como os objetos utilizados, de diferentes maneiras pelas benzeadeiras, visam principalmente a cura das inúmeras moléstias do corpo e da alma. O ritual da benzeção, com todo o mistério que a envolve, carrega na prática a qualidade de trazer a quem a procura um conforto que muitas vezes não foi encontrado em outros ambientes e com outros métodos medicinais. A prática da benzeção com jaculatórias, orações fixas, objetos, indicação de remédios ou não e ainda o conforto pela palavra de quem benze, fascina pelos resultados constatados. E mesmo diante do fato de que o número de benzeadeiras vem diminuindo periodicamente, não deixa de mostrar-se eficaz e presente na comunidade, e ainda com a preocupação em dar continuidade nesta prática, por parte de quem benze, por saber da importância da mesma na comunidade em que se vive (NOGUEIRA; Versonito; Tristão, 2012, p. 169).

Dona Helena Gavenda, benzeadeira e rezadeira católica, relatou-nos da seguinte forma a sua prática do benzimento atrelada à produção e indicação de medicamentos naturais:

Com ervas eu não lido, chás, essas coisas. A gente sabe alguma coisa, mas não indica. Faço pra mim, só, e todos da família lidamos com chá. Mas não passamos. Eu misturo tudo, até manjerição. Aquela folha, que é boa pro câncer, a gente compra até na farmácia. Misturo sempre três folhinhas. Coloco folha de erva doce; sálvia, que é bom pro estômago; arnica, que é bom pra machucadura; mentruz; malva. Agora, também ralo abacate e torro, que é bom pra cartilagem dos ossos. Só que não indico com o benzimento. Se alguém pedir, eu até indico com gosto, mas não tenho por costume. Pode até tomar os chás no lugar da água (GAVENDA, 2019).

A prática de Dona Helena é voltada para o tratamento com chás, vitaminas com frutas e sementes, ervas e plantas naturais, entre familiares. No entanto, ela não indica e nem fabrica remédios para os pacientes. Em suas palavras: “Não tenho por costume” (GAVENDA, 2019). No entanto, ela relata que, se alguém pedir, pode indicar, acabando por revelar que possui

conhecimento de ervas naturais, apesar de não existir o hábito da indicação para tratamentos aos atendentes, fazendo uso apenas da prática do benzeimento, do mesmo modo que Dona Polaca.

Uma vez que indicar chás e ervas não é uma prática de todas as benzedadeiras, é interessante mencionar, entre as práticas delas, o que os autores Nogueira, Versonito e Tristão (2012, p. 170) caracterizam como o passo a passo do ritual da *benzeção*:

O diálogo é o primeiro contato entre o benzedor e o benzido, neste momento o cliente fala de sua vida, seus problemas, angústias e aflições. Não é somente a característica somática que envolve esse momento, ela é por sua vez uma atenção secundária, pois o aspecto mais conciso do diálogo é a intenção e o vínculo fraterno estabelecido entre o sujeito e o objeto da benção. Estabelecido o primeiro vínculo, a benzedeira inicia o ritual da benção, que pode ser de inúmeras maneiras: imposição das mãos, recitação de jaculatórias e orações, gestos em forma de cruz sobre o benzido, etc. Fazem uso também de ramos, talos, panos entre outros objetos. É na benção que é suplicado o fim almejado. A benzeção não encontra seu ponto final na benção. Após o ritual da mesma chega o momento da prescrição. Esta por sua vez acontece das mais variadas formas, uma vez que dependem primordialmente da queixa apresentada durante o diálogo. Nessa última fase do ritual, a pessoa que benze fala o que sentiu durante a benzeção e prescreve orações ou mesmo chás e ervas, à critério do benzedor e suas práticas.

O diálogo como primeiro contato entre a benzedeira e o benzido faz com que Dona Helena, embora não costume fazer uso de ervas e plantas medicinais no benzeimento e nem para indicação posterior, saiba para o que benzer, como benzer e quantas vezes o atendente precisa voltar. Entre várias das benzedadeiras, essa relação se faz permeada pelo uso de chás, de remédios, de ervas usadas para a *benzeção*, até mesmo por parte das que trabalham por incorporação no Terreiro.

Em linhas gerais, para que sejam aceitas, bem como o seu trabalho, o ato de narrar que são católicas e, também benzedadeiras, já pontua aspectos de negociações, de jogo de identidades no terreno religioso clevelandense. Do mesmo modo, o sincretismo das práticas, seja na hora de benzer, seja na hora de produzir, indicar e entregar remédios, desperta nosso olhar para a construção sociocultural do tecido religioso na cidade. Essas são questões

que envolvem a cultura e a natureza relacionadas ao sagrado, além de gestos que compõem a narrativa, o corpo, a vida e experiências dessas benzedeadas, que nem de longe parecem estar em vias de extinção na cidade.

Referências

ALVES, Robinson Fernando. O monge João Maria de Agostinho em Campestre, Santa Maria: aspectos históricos. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 11, n. 17, p. 35-64, jan./jun. 2010.

CÂNDIDO, Antonio. **Os parceiros do rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1987.

CUNHA, Celina Gontijo. **A prática da benzedeira**: memória e tradição oral em terras mineiras. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem. Universidade Federal de Ouro Preto, 2018.

DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. Coordenação de textos de Carla Bassanesi. São Paulo: Contexto, 1997. 678 p.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI, Carla. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2001. p.78-114.

ELIADE, Mircea. **O conhecimento sagrado de todas as eras**. São Paulo: Mercuryo, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

GAVENDA, Helena. [jun. 2019]. Entrevistadora: Maralice Maschio. Transcrição: Paloma Navarezi De Ávila. Clevelândia, PR, 26 jun. 2019.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escoteguy, Cláudia Ávares, Francisco Rudiger e Sayonaram Amara. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1974.

LAPLANTINE, Paul François.; RABEYRON, Louis. **Medicinas paralelas**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

LEMONS, Maria da Graça. [jun. 2019]. Entrevistadora: Maralice Maschio. Transcrição: Paloma Navarezi De Ávila. Clevelândia, PR, 21 jun. 2019.

LEWITZKI, Taisa. **A vida das benzedadeiras**: caminhos e movimentos. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal do Paraná, 2019.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. **Revista Ágora**, Vitória, n. 7, 2008, p.1-20.

MACIEL, Márcia Regina Antunes; GUARIM NETO, Germano. Um olhar sobre as benzedadeiras de Juruena (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar e as plantas usadas para benzer e curar. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Humanas**, Belém, v. 1, n. 3, p. 61-77, set-dez. 2006. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222006000300003>

MELLO e SOUZA, Laura. **O diabo e a terra de Santa Cruz** – feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MENDES, Dulce Santoro; CAVAS, Claudio São Thiago. Benzedadeiras e benzedeiros quilombolas – construindo identidades culturais. **Interações**. Campo Grande, MS, v. 19, n. 1, p. 3-14, jan./mar. 2018.

MOVIMENTO APRENDIZES DA SABEDORIA – MASA. **Cartilha 1º Encontro Regional das Benzedadeiras, Rezadeiras, Curadores Costureira e Parteiras**. Irati – PR, 2008.

NOGUEIRA, Léo Carrer; Versonito, Suelen Malheiro; TRISTÃO, Bruno das Dores Tristão. O dom de benzer: a sobrevivência dos rituais de benzeção nas sociedades urbanas – o caso do Município de Mara Rosa, Goiás, Brasil. **Élisée, Rev. Geo. UEG** – Goiânia, v.1, n.2, p.167-181, jul./dez. 2012.

OLIVEIRA, Camila; CAMPIGOTO, José Adilçom; SCHOERNER, Anselmo. Benzedores do Cupim: Narradores de História. **Mneme – Revista de Humanidades**. Caicó, v. 16, n. 36, p. 149-182, jan./jul. 2015.

- RAMOS, Lercinda. [jun. 2019]. Entrevistadora: Maralice Maschio. Transcrição: Paloma Navarezi De Ávila. Clevelândia, PR, 22 jun. 2019.
- RIOS, José Arthur. Sentimento religioso no Brasil. In HORTA, Luiz Paulo. **Sagrado e profano**. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- SAHLINS, Marshall. The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology. **Current Anthropology**, 1997, 37(3):395-428.
- SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de professores e religiões de matrizes africanas**: um diálogo necessário. 2^a. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.
- SANTOS, Linda Jurema dos. [jun. 2019]. Entrevistadora: Maralice Maschio. Transcrição: Paloma Navarezi De Ávila. Clevelândia, PR, 8 jun. 2019.
- SILVA, Maria da Conceição; FARINHA, Allyne Chaveiro. As benzedeadas e a Renovação Carismática: O surgimento da benzedeadas renovada. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano V, n. 13, maio 2012.
- WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Percepções sobre a Musealização da paisagem e da memória agrícola da comunidade holandesa de Arapoti

Lorena Zomer

“É possível e interessante levantar a história da paisagem na pintura, da paisagem na literatura, do paisagismo e da arquitetura paisagística, mas na análise final devemos relacionar estas histórias à história comum de uma terra e da sociedade nela existente” (WILLIAMS, 1989, p.167)

Introdução

A paisagem é resultado de práticas identitárias mobilizadas pelo território ocupado pelos sujeitos. De inúmeras formas e com camadas e estratos de memória, toda a comunidade faz parte da paisagem. Os museus, por sua vez, têm por objetivo levar o seu público a sentir e corroborar com a memória inscrita nesses lugares de memória, com o intuito de reafirmar a posse de

uma perspectiva de memória ou até mesmo de lugar/espço. Assim, organizam esse acervo nem tanto pela preocupação com o passado, mas com o presente, visto que a memória é filha deste, e se ela não reforça o passado, o presente pode ser incompreensível, e o futuro inexistente (MENESES, 1992).

O Museu do Imigrante Holandês de Arapoti estabelece uma relação entre a memória agrícola da comunidade holandesa por meio da paisagem, seja aquela em que ele está situado, na Colônia Holandesa, ou aquela representada em seu acervo. Entendo que, quanto mais a paisagem é reforçada, maior o poder e as disputas entre a comunidade holandesa, ao menos em sua narrativa museal. A paisagem cultural, que é também natural, nesse caso, traz um projeto colonizador (BOSI, 1992) e de ocupação dos imigrantes holandeses, e que forma um discurso nem sempre hegemônico sobre a relação daquele grupo com o local, uma memória agrícola.

Para tanto, diversos recursos podem ser utilizados, desde fotografias, pinturas, objetos em geral, e até mesmo os dioramas. Dessa forma, entendo a ideia de Patrimônio cultural como o conjunto de objetos produzidos e organizados pela própria comunidade holandesa de Arapoti e que se encontram preservados, seja pela ação de pessoas de fora da comunidade ou por ele mesmo. Trata-se de um processo que não é necessariamente consciente em toda a sua trajetória, mas evidencia parte da memória e da cultura do grupo. É importante ressaltar que as manifestações materiais e imateriais encontram-se no processo de rememoração dos grupos. Porém, não no sentido apenas de herança, e sim como bens culturais visíveis e invisíveis que causam identificações aos seus indivíduos (CANCLINI, 1984). A finalidade última para o uso dessas estratégias é trazer e reafirmar as memórias evocadas, as quais também ocorrem por meio de paisagens.

Ao mesmo tempo, o acervo de um Museu, seja qual ele for, não é o suficiente para transparecer toda uma cultura, social, natural, de práticas agrícolas. Ainda assim, a paisagem do território ocupado pelos holandeses desde a chegada em Arapoti já foi transformada e é importante para a memória local e para as pesquisas acadêmicas, pois permite entender a relação humana com o meio ambiente como um todo. No que diz respeito à ideia de paisagem cultural, Ribeiro (2020) afirma que é possível ter duas interpretações: a de que paisagem é uma vista e aquela que é produto da relação sociedade e natureza (influência de Paul Vidal de la Blache e de Carl Ortwin Sauer), cuja ênfase se dá pelo crescimento de pesquisas ambientais.

Possibilidades de reflexão com a organização do acervo do Museu do Imigrante Holandês de Arapoti, suas motivações e relação com a memória agrícola são os objetos deste capítulo. Além disso, busco entender como a ideia de paisagem pode se relacionar com o Museu do Imigrante Holandês de Arapoti e como o Museu entra na perspectiva de paisagem por meio das memórias inscritas no acervo, bem como na narrativa de alguns membros da comunidade. Essas relações permitem-me afirmar, ainda, que museus e paisagens são mutuamente permeáveis, formando a memória e legitimando práticas culturais.

Assim, organizo este texto com a análise inicial sobre o conceito de paisagem, que é vasto e interpretado de inúmeras formas por diversas disciplinas. O que busco é compreender como o Museu em questão pode ser, também, visto como referência para entender a transformação do espaço ocupado pela comunidade holandesa, bem como essas ações fazem parte de sua memória da imigração, da comunidade, e potencialmente da sua relação com o campo. Considero que esses temas possuem diversos estratos ou camadas de memória e de representações de sua comunidade, envolvendo continuamente uma perspectiva *agrícola*.

Tanto homens quanto mulheres estiveram envolvidos na organização desse Museu, embora toda sua catalogação e organização (anterior à profissionalização, em 2021) foi permeada mais por mulheres; isto é, elas foram responsáveis pela organização da memória agrícola da comunidade holandesa de Arapoti inscrita no Museu do Imigrante Holandês. Em mundo patriarcal, de homens sendo representados como centro incluso pelo nome do Museu, percebemos que as mulheres tecem memórias com as agulhas nas mãos, educam seus filhos, gerenciam lares, fazem os álbuns de fotografia e estão ativas dentro do processo econômico, além de seus lares, pelas extensões da família, da cooperativa, da igreja, da escola, da maternidade em si, etc.

Paisagem cultural, o Acervo e os Museus

Figura 1 - Fachada do Museu Imigrante Holandês de Arapoti, destaque para a placa



Fonte: Arquivo pessoal.

A imagem refere-se à fachada do Museu do Imigrante Holandês de Arapoti. Na placa, além do nome que faz referência ao homem imigrante, provavelmente em relação à força física e de trabalho exterior aos lares, há um pinheiro do Paraná junto a uma cabeça de gado de raça holandesa. O Museu localiza-se no centro da Colônia Holandesa, cerca de três quilômetros do centro da cidade de Arapoti. Está rodeado por casas, pela escola, pela igreja e pelo teatro. É um local que compõe a paisagem e símbolo da comunidade holandesa – o seu centro – é, portanto, um lugar de memória e de referência histórica para eles e para a história local. Além disso, seu acervo provoca diversas percepções em seus visitantes, ao reforçar a história da comunidade por meio de outras paisagens, aquelas dominadas, colonizadas e pertencentes a ela.

É importante ressaltar que o local onde se encontra o Museu não é um espaço tombado ou reconhecido pelo IPHAN. Faz-se necessário reafirmar isso pelo uso do conceito de paisagem no Brasil. No Brasil, a UNESCO é uma das principais responsáveis pela difusão da ideia de paisagem cultural, a fim de valorizar a ideia de patrimônio (tanto histórica quanto cultural). A UNESCO denominou duas áreas como centrais em 1972, a natural e a de patrimônio cultural, que originou uma dualidade, reafirmada na portaria 127 de 2009, conhecida como Chancela da Paisagem Cultural (RIBEIRO, 2020). Nelas, as paisagens culturais são apontadas como aquelas que combinam trabalho entre natureza e homem, trazendo perspectiva de evolução e de relação com o território, sob circunstâncias naturais, como o clima, a terra; e devido às forças sociais, econômicas e culturais (RIBEIRO, 2020).

Para Berque (2013), uma sociedade só é considerada paisagista quando reúne quatro elementos: representações linguísticas, literárias, em pinturas e em jardins. No entanto, diversas sociedades podem reunir apenas um ou mais elementos. Também afirma que a ideia de paisagem no Ocidente está relacionada a uma distinção entre o que é sensível (talvez subjetivo) ao que é descritivo de modo factual (BERQUE, 2013).

Com base nessas ideias de Berque (2013), é preciso ver a paisagem além de um objeto composto por elementos naturais, e até mesmo os sentidos que ela gera por meio das percepções mais fisiológicas. Em outras palavras, é preciso considerar as determinações culturais, sociais e históricas da percepção ligada à subjetividade humana (BERQUE, 2013). Dessa forma, a paisagem não é mero resultado de quem observa, não é definida exclusivamente por seus

elementos materiais: ela é um dado de acordo com a forma como é percebida naquele tempo e espaço, envolvendo características naturais e afetivas.

Milton Santos (2006), por sua vez, define a paisagem como um conjunto de formas herdadas sobre as relações entre o homem e natureza e, para ele, o espaço é o resultado das formas junto às subjetividades que determinam a organização desse lugar. Portanto, espaço e paisagem não são a mesma coisa. Nessa direção, o geógrafo Simon Schama (1996) caracteriza paisagem como um pedaço de território demarcado pelo olho humano, uma obra da mente composta por camadas de lembrança e de estratos de elementos naturais.

Assim, interpretar a *paisagem*, seja no espaço ou por meio de uma fotografia, é um ato que implica sentidos e subjetividades, que são da memória, históricos e inscritos na culturalização do ambiente. O que se percebe, até aqui, é que embora o conceito de paisagem, primordialmente da Geografia, seja amplo e com múltiplas definições, elas não são excludentes ou contraditórias.

Com base no exposto até o momento, retomo algumas ideias de Ribeiro (2020). Para ele, uma das críticas direcionadas à UNESCO e para Vidal de La Blanche era: como considerar esse conceito de paisagem dual e estruturado em sociedades urbanas mais complexas e distantes do mundo natural? Expresso de outra forma, em espaços em que o natural está representado ou presente de formas diversas (RIBEIRO, 2020). Assim, duas tradições foram as mais comuns em relação ao conceito de paisagem no Brasil, como vista e como natureza. Agora, elas começam a ser acompanhadas por uma nova inspiração, a ideia de que a paisagem é uma abordagem especial para a gestão do território, a chamada Paisagem Urbana Histórica, que pode ser adaptada a diversas realidades, sem necessariamente ser definida pela relação ou percepção de objetos naturais. Desse modo, a paisagem é vista como um produto social mais complexo, democrático e cidadão (RIBEIRO, 2020).

As causas que teriam contribuído com esse olhar são as transformações rápidas de paisagens naturais, as mudanças e crises globais, que exigem novas compreensões sobre a relação com o meio ambiente e a ideia da paisagem como um recurso econômico e social (CORTINA, 2011). Assim, a paisagem é vista como um produto social, resultando de uma projeção cultural e coletiva da sociedade em que está inserida.

Em relação ao Museu, esses sentidos envolvem questões ligadas à imigração, à implementação da colonização e às dificuldades enfrentadas no que diz respeito aos limites do próprio meio ambiente; isto é, há uma relação

intrínseca entre natureza e suas práticas sociais/culturais, que devem ser analisadas com subjetividade, e não de forma dual. A comunidade holandesa de Arapoti veio ao Brasil a fim de colonizar terras e foi oficialmente uma política imigratória, o que está evidente na narrativa que carrega inscrita em livros, no Museu, no senso comum da própria comunidade, etc.

Essa é a perspectiva inicial de formação do Museu, ao mesmo tempo em que lembro que o patrimônio é aquilo que ele expõe e o que encerra, junto ao seu aspecto antropológico que permite compreender sentimentos e pertencimento comunitários (CHOAY, 2006). Carvalho (2010) afirma que o patrimônio cultural - nesse caso, o inscrito no Museu do Imigrante Holandês - envolve a paisagem, a memória (longe de ser homogênea) e práticas identitárias que reafirmam ou não comportamentos, dentro de um espaço tempo. Assim, o objetivo é cristalizar acontecimentos vinculados à trajetória da comunidade.

A narrativa de dificuldade e de tomada do mundo natural é perceptível em parte do acervo do Museu. Mais que uma memória frisada e reafirmada, o domínio do território da comunidade holandesa, cuja representação está no Museu, está em diversos sentidos atribuídos à paisagem por meio de uma simbiose entre o mundo natural e cultural (BERQUE, 2013). Isso ocorre desde o centro da colônia, que antes era rodeado pela natureza, à ideia de que a memória da comunidade está atrelada às suas relações com o mundo natural.

A escolha do prédio onde se localiza o Museu é representativa, embora tenha sido uma consequência natural, segundo um de seus membros. De acordo com Seu Jan, um dos membros da diretoria e associado ao Museu, a antiga fábrica de leite, como é conhecido o local, foi importante para o começo da efetivação da imigração. Nas palavras dele:

O leite era resfriado e levado para Carambeí [...] A cooperativa central, que era 'o dono' dessa fábrica, aqui, porque *ele* foi construído como estação receptora de leite para *aqui* condicionar *ela* e transportar para Carambeí. **Quando Arapoti foi fundado, a cooperativa central prometeu pra a colônia... cooperativa 'se aumenta a produção de leite para mais de mil litros por dia, nós vamos fazer uma construção para receber esse leite e para condicionar, ou então fazer queijo, fazer manteiga, ou então levamos para Carambeí para industrializar lá.** Isso em 1961/9162. Então, em 1962 **começaram com a pecuária, porque sentiram que era uma fonte mais segura.** Então, começaram a comprar gado de Carambeí, de Castrolanda, até trouxeram da Holanda. Então, em 1963, a cooperativa central simplesmente construiu essa

fábrica, uma estação para receber, uma estação de leite (BORG, 2018, grifos nossos).

Figura 2 - A fábrica quando recém-inaugurada, sem data, e o Certificado de importação de exemplares de gado de raça holandesa



Fonte: Arquivo pessoal.

A fábrica recebeu leite até 1998, quando o governo estadual proibiu que leite cru/quente saísse das chácaras, o que permitiu que fosse encaminhado direto para Carambeí, visto que isso obrigou os agricultores a terem

equipamentos nas chácaras (BORG, 2018). É desse tempo, também, produções maiores de leite, necessitando até mesmo de caminhões para fornecer a granel, e não mais em lata. Com o tempo, o lugar ficou ocioso, especialmente após a venda da cooperativa central. É daquele contexto, também, a primeira grande comemoração de exposição de gado e da comunidade holandesa (em 2000).

Para a referida comemoração, segundo Seu Jan, foi organizada uma *comissãozinha*, sobre a qual ele gesticula balançando a mão, como se fosse um gesto pequeno, não intencional. A comissão reuniu os primeiros objetos que compõem o acervo, e a dificuldade surgiu depois do evento, por meio de alguns questionamentos: *“onde colocariam o que tinham reunido? Precisariam reunir tudo novamente na próxima comemoração?”* (BORG, 2018). Assim, a *comissãozinha* aparece, na prática comunicativa e enunciativa, como um ato menor, despreocupado, mas que fez com que chegassem à conclusão: *vamos montar um Museu* (BORG, 2018). Eis a naturalidade, de acordo com a voz e a forma como narra Seu Jan.

Nesse momento, eu questionei sobre a escolha do local da Fábrica como o lugar de memória da comunidade: esse era o tema de nossa conversa. O que se percebe é que, na narrativa, para além do local ter ficado ocioso, o espaço tornou-se significativo por estar relacionado à renda que assegurou a permanência e a colonização, mesmo com as dificuldades dos 10 primeiros anos. Apenas existir como comunidade local já não era suficiente para parte desse grupo: era preciso frisar essa memória, ganhar visibilidade para si e para os outros

Nas entrevistas conduzidas entre 2018 e 2021, é evidente a preocupação em assegurar a memória do grupo. Pierre Nora (1993), sobre isso, afirma que o aceleração do tempo (reflexo da globalização) forma uma ideia de memória historicizada, para que as sociedades atuais não percam o seu passado. Essa necessidade de memória só existe, portanto, quando ela passa a ser ameaçada de desaparecimento e, por isso, surge a necessidade de fixá-la. Isso ocorreu por meio de escrita, de símbolos, culto às tradições, passando a fazer parte da história da comunidade, do local, e não necessariamente uma memória. Assim nascem os lugares de memórias, que podem ser materiais (arquivos de Museu, monumentos) e até mesmo com símbolos imateriais, como celebrações. O mais importante é entender que lugares de memória são criados, não são espontâneos (NORA, 1993). Desse modo, entendo o Museu

como um lugar de memória, uma memória que é ressignificada e uma fonte para a história local e da comunidade.

Com base nessa discussão, retomo a construção da fábrica, na década de 1960. Construí-la era, também, o símbolo de crescimento de produção para a comunidade naquele período; por isso, um elemento que se tornou crucial para a sua memória e, portanto, presente no processo de musealização. Como supracitado, o gado holandês e os pinheiros (que simbolizam as árvores locais) estão na placa do Museu e em diversos objetos e exposições. A ocupação do território faz parte da memória inscrita no Museu, o que Schama (1996) chama de culturalização do ambiente. Em outras palavras, a memória está relacionada às ações da comunidade holandesa sobre a natureza e os significados que ela tem para a construção da paisagem.

É importante ressaltar uma parte da fala de *Seu Jan*, no que diz respeito ainda sobre o local, visto que ela traz uma percepção sobre esse tema do local:

Nós começamos a mexer para nós ficar com aquilo, porque a cooperativa central estava vendendo uma parte para a Parmalat e outra para... outra firma de... Perdigão. Nós, com medo, **poxa o nosso centro está aqui, é nosso tudo, isso aqui**, mas essa fábrica pode ser *vendido* hoje ou amanhã para uma firma **estranho**, que vai montar uma fábrica aqui (BORG, 2018, grifos nossos).

Foi nessa situação que a comunidade se reuniu e comprou o prédio por 35 mil dólares, no período. É perceptível que, embora seja apontado como natural por *Seu Jan*, houve um trabalho para aquele espaço, que em sua fala já compunha a paisagem do centro da colônia (expressão utilizada pela comunidade); isto é, um espaço representativo para a história da colonização. Além disso, o termo *estranho* transparece a ideia de coletivo. Assim, entendo que o centro da colônia não poderia ter sua paisagem alterada pelo uso de um edifício de grupos de fora da comunidade, não seria mais um bairro apenas da comunidade holandesa. Essa característica evidencia outro aspecto de vontade de memória, que é algo natural a qualquer comunidade, quando está associada à ideia de patrimônio cultural; portanto, uma subordinação a um discurso hegemônico de um grupo, ou mesmo ligado a uma estrutura de poder que demanda dinheiro para assegurar o seu lugar, possibilidade que grupos menos abastados não têm.

De qualquer modo, há uma vontade de memória, e lembro uma ideia de Michel Pollak (1989, p. 4), segundo o qual, dar lugar as vozes em nossas

pesquisas é permitir que haja análise de como os fatos sociais se tornam coisas, e “[...] *por quem eles são solidificados e dotado de duração e estabilidade. Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar, portanto, pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias*”. Seu Jan evidencia que, aquilo lhe pareceu como natural, foi uma decisão de parte da comunidade e com colaboração da maior parte. Assim como é representativo, torna-se evidente que, se qualquer instituição comprasse aquele espaço, que não da comunidade holandesa, seria *estranho* para a paisagem do centro da colônia.

Na lembrança que irrompe sob o termo *estranho*, durante a entrevista, Seu Jan demonstra a sua referência alternativa do porquê da escolha do local, para além de ser um antigo e pioneiro lugar de produção de leite, e que se torna um lugar de memória. Assim, é na narrativa de Seu Jan que percebo como sua realidade – e a do seu grupo – é constituída junto aos processos sociais por meio do que entendem como cultura holandesa. Mesmo que seja uma entrevista com Seu Jan, a sua individuação é intrínseca ao seu coletivo.

Para Seu Jan, o que deveria ser evitado é a alteração da estética da paisagem, ou como inspiram as palavras de Ulpiano Meneses (2002, p. 30-31, grifos nossos):

O estético como se referindo não à beleza, mas ao universo mais amplo, complexo e **rito da percepção**. Trata-se, portanto, de algo de extrema relevância em nossa existência, em nossa condição corporal, **pois os sentidos são a principal ponte de comunicação entre o sujeito e o mundo externo**. Assim, **o visual tem importância no campo da imaginação de uma paisagem**, para além de uma característica de beleza, **ele é permeado pela subjetividade, pelo pertencimento** que pode causar e como os indivíduos se percebem. **A paisagem só tem uma existência cultural se causar percepção visual**.

A antiga fábrica receptora de leite e que se tornou o Museu do Imigrante Holandês não poderia destoar daquela paisagem, assim como o acervo que compõe o seu patrimônio cultural também lembra a vocação agrícola da memória da comunidade. Os sentidos que qualquer comunidade busca, na percepção e consciência de si – e que eclodem na vontade de memória –, são naturais e têm no visual parte do seu rito, de seu símbolo. O que é estranho não é uma instituição, mas ter pessoas que não partilham da cultura holandesa e que não reconhecem aquele espaço em suas características identitárias

e de pertencimento. Assim, o Museu ocupa uma paisagem, bem como traz outras, formando uma memória da cultura holandesa.

Portanto, a escolha do local da fábrica, além de ter um critério visual referente à paisagem do centro da comunidade holandesa, também gera um lugar de memória. Ele é entendido em três sentidos: material, simbólico e funcional. A parte material do Museu só adquire importância como lugar de memória se a imaginação gera uma representação simbólica de algo vivido e como sinônimo de uma lembrança ou da transmissão dela, mesmo que diversos desses organizadores do Museu nem componham o grupo de imigrantes original (NORA, 1993).

Não é só o observar a paisagem, não é apenas considerar suas construções ou a sua materialidade: a paisagem só é um dado, se é percebida. Nesse sentido, considero as perspectivas da arqueóloga Chris Tilley (2014), segundo a qual não se deve aceitar os dualismos entre sujeito e objeto. O exemplo citado por ela é o de uma mão tocando a outra mão e, por isso, ambas se sentem tocadas de uma forma simultânea, causando sentidos. Nesse caso, ainda, o que se percebe em uma pode ser diverso da percepção da outra, tal como a identidade se reforça por meio da igualdade ou da diferença (TILLEY, 2014). A percepção está em tudo, nos objetos, no Museu, no local em que ele está inserido. Isso reforça valores, códigos, e desperta também processos de rememoração, novos significados, bem como de culturalização holandesa.

A paisagem cultural, de maneira geral, assume um caráter de responder às necessidades da comunidade, que nem sempre são patrimoniais – que é o caso do local do Museu –, mas o de valorizar as práticas culturais que causam identificações. A trajetória do grupo é narrada pelas dificuldades e vitórias em relação ao mundo natural, a partir de fotografias, de cenários artificiais e objetos.

Figura 3 – a) Réplica de um estábulo - b) Fotografia exposta em uma sala do estábulo



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 4 - Acervo do Estábulo

Fonte: Arquivo Pessoal.

Para Cauquelin (2007), a pintura (e podemos incluir a fotografia também) alterou completamente a ideia de relações das sociedades com o mundo. As imagens naturalizam as representações que carregam como se fossem reais, ao tempo em que a paisagem passa a ser a natureza. Nas palavras da pesquisadora: “[...] representação (é) uma ordem que se instaura, a da equivalência entre um artifício e a natureza. Para os ocidentais que somos, a paisagem é, com efeito, justamente ‘da natureza’. A imagem construída sobre a ilusão da perspectiva, confunde-se com aquilo que ela seria a imagem” (CAUQUELIN, 2007, p. 31-38).

Na mesma direção, Ulpiano Meneses (2002) reitera os sentidos e os efeitos que as paisagens podem causar, que para ele são a naturalização da construção cultural e social, tornando aquele mundo artificial como um dado. Mais que isso, a paisagem é vista como natural, e não uma cena; isto é, um elo entre o mundo humano e não humano (MENESES, 2002). Natural ou não, ocorre uma significação da paisagem, resultado da interação, e da prática memorialista da imigração, em que as ações representadas de domínio natural da região da colônia holandesa geram sentimentos de afetividade e de relação com a trajetória e historicidade do próprio grupo.

A maior parte dos organizadores do Museu, ou mesmo da comunidade que o frequenta não esteve envolvida no processo migratório. Seu Jan mudou-se em 1977 para Arapotí, quando seu pai faleceu e sua mãe comprou uma chácara na cidade. A entrevista com Seu Jan foi marcada com o intuito de pensar a organização do Museu. No entanto, um dos primeiros pedidos a ele foi se poderia falar um pouco sobre sua trajetória de vida. Assim ele respondeu:

[...] aos 12 anos, eu já tinha quase 13 anos quando eu terminei a 4 série, eu não queria estudar mais, **eu queria ajudar meu pai na lavoura**. Meu pai ainda me fez fazer o exame de admissão para entrar no ginásio... ele diz “você bloqueia tua matrícula e até 16 anos você pode entrar se quiser”. **Naturalmente** depois de 4 anos **trabalhando na chácara eu não queria mais estudar**. Então eu aproveitei na Castrolanda **um curso de formação para agropecuaristas**. Era um curso de um dia por semana e nós tínhamos dois anos mais um curso de e... complementação e aulas sobre agronomia, pecuária. Esse curso eu frequentei até os 18 anos, então são 6 anos [...]. Depois eu continuei trabalhando, mesmo, **na chácara onde tínhamos gado de leite, e com meu pai gostava de agricultura, era um agricultor nato**. Ele, eu acompanhei, acompanhava bastante experimentos na agricultura naquele tempo... diversas plantações, arroz, soja, trigo, aveia, e meu irmão mais novo, um pouco mais novo, ele atendia mais a parte de pecuária (BORG, 2018, grifos nossos).

Seu Jan evidencia, em sua história, uma relação naturalizada com o campo, em que o estudo em sala de aula só se tornou proveitoso quando confirmou aquilo que entende como a sua trajetória de vida. Os passados de sua vida são ressignificados no presente e relacionados com a perspectiva de memória do Museu, quando questionado do porquê de sua chegada. Eles explicam, em sua prática comunicativa, as razões de suas escolhas e de dificuldades do grupo, as quais se relacionam também com o Museu, como um projeto de coexistência social. Além disso, a naturalização da ideia de seu pai como um agricultor *nato* justifica a sua trajetória e a da colônia, como um grupo que *naturalmente* saberia como dominar e fazer prosperar uma terra.

A ocupação do espaço e o vencimento de limites impostos pela natureza são constantemente evocados pelas narrativas múltiplas presentes no Museu e sobre ele. As reportagens escolhidas para a sala um trazem o tom de descoberta a partir de experimentos de diversas culturas e tipos de gado,

além daquele trazido da Holanda. Essa narrativa heroica evidencia aquilo que está no alto da primeira reportagem abaixo: *Tecnologia, tradição, trabalho = produtividade*, e Arapoti mostra como se faz pecuária leiteira:

Figura 5 - Reportagens de 1974 (a) e 1982 (b)



Fonte: Arquivo pessoal.

Ambas trazem esse tom de que a prosperidade à região se tornou um sinônimo desse grupo, em uma perspectiva memorialista e hegemônica.

É importante ressaltar que o conhecimento entre as colônias era partilhado:

A agricultura é muito dinâmico, o que dava certo em um lugar, não dava certo em outro, e assim, mais ou menos, em 1957-1958, começamos a ter uma linha certa de gramíneas e outros pastos, outras pastagens para o nosso gado. No começo, tínhamos dificuldade em reconhecer plantas nocivas, plantas que envenenavam o gado. O gado morria e não sabíamos do quê. Não tínhamos um bom veterinário que reconhecia, então. Tudo isso foi se multiplicando nos primeiros 3, 4 anos, até que a gente começou a reconhecer o que dava para fazer. Em 1956 veio... o governo holandês cedeu um agrônomo só para as colônias holandesas. Então, ele também aproveitava para visitar Carambeí, que era uma colônia mais antiga, e também fazia contatos com Wittmarsum e Holambra [se refere à colônia de Avaré] e a colônia de Não Me Toque [RS] (BORG, 2018).

Seu Jan frisa a importância de um conhecimento que vem de fora, como se o Brasil não pudesse oferecer, ou por serem holandeses, preferiam ter da própria Holanda a direção para descobrir o melhor pasto, o melhor gado, a melhor cultura. Seu Jan frisa que o maior aporte técnico vinha do governo holandês nas primeiras décadas. O ano de 1956 é de sua vivência em Castrolanda. No entanto, além da citação evidenciar o conhecimento partilhado entre as colônias, é preciso lembrar que as colônias de Arapoti, Castrolanda e de Carambeí inauguraram juntas a Fundação ABC. Além disso, diferentemente de Castrolanda, que era um projeto de imigração traçado todo ainda na Holanda, o de Arapoti foi organizado também com o apoio de Castrolanda, como se percebe, quando questiono sobre a paisagem encontrada em 1960:

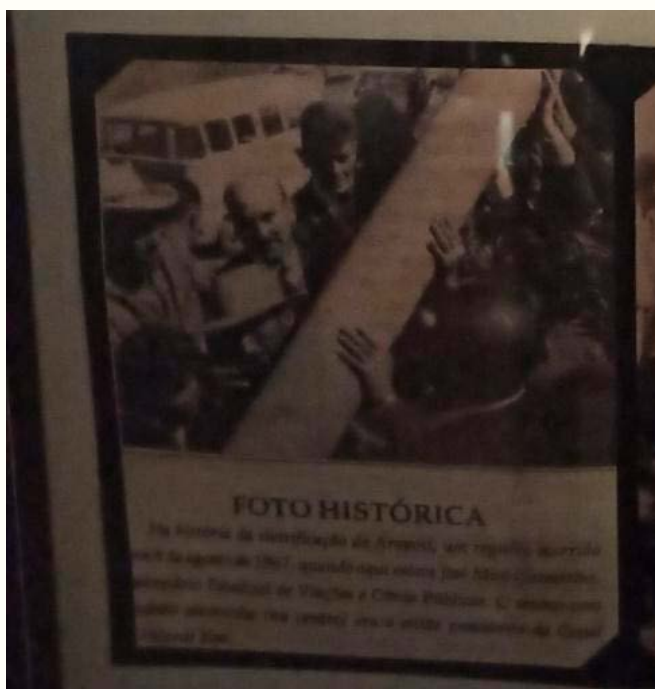
Arapoti tinha... era 7 anos mais novo. Eu já tinha 7 anos, então nn... na em Castrolanda, quando veio, foi formado o projeto Arapoti. Arapoti era diferente. Ela fica 100 quilômetros mais para o Norte, e aqui era muito mais quente e mais seco. Então, isso assustava as pessoas [...]. Isso, mas nos primeiros anos 1961, 1963, eram anos de pouca chuva, e Arapoti sentiu muito isso (BORG, 2018).

Arapoti forma uma extensão dessa cultura comum holandesa em seu entendimento, como também é um reflexo da experiência social do grupo, já com um projeto como exemplo, embora fossem novas gerações. De qualquer

modo, a memória agrícola e de transformação da paisagem presente no Museu evidencia um modo de vida reforçado no presente pela prática comunicativa dentro da colônia, e partilhado com as demais. Portanto, um passado que é rememorado e reforçado no presente e no Museu, a fim de uma continuidade da coexistência do grupo. Nesse sentido, entendo a cultura holandesa presente no Museu como a forma de viver, de ocupar o seu território e de compreender a sua própria trajetória.

No que diz respeito a essa memória agrícola, o acervo traz perspectivas diversas sobre o modo como expõe a relação da comunidade com o meio natural e a própria produção de leite, além dos cenários expostos acima:



Figura 6 - Situações de exploração de Água

Fonte: Arquivo pessoal.

As três imagens compõem parte do Acervo das duas salas, um e dois. O que se percebe, nas imagens, são os limites naturais ultrapassados pela comunidade holandesa para se instalar na zona rural de Arapoti, especialmente com o elemento central para a sobrevivência humana: a água. As pessoas, ali, não representam apenas a elas mesmas, também estão envolvidas por suas famílias, amigos, pessoas que, de alguma forma, podem olhar para as fotografias e, em um ato de percepção, sentir uma unidade entre o que se olha e quem é. O mundo que se apresenta reafirma o sujeito que ele faz parte dele.

A água, o caminho, a moldura da foto que marca uma paisagem não são meros objetos, são formas de ressignificar o próprio objeto que passa a ser do presente (TILLEY, 2014). A roda de água que permite que ela chegue a outros lugares, bem como o senhor que retira água do poço; o poste, que representa a criação de uma cooperativa de eletrificação; e as crianças, que *parecem felizes*, talvez pela foto ou pela proximidade da água, são parte da paisagem. As legendas dizem o porquê da escolha dessas fotos não como uma verdade, mas como parte constitutiva de memória – sempre em disputa – daquele grupo.

Ao mesmo tempo, é uma natureza culturalizada, cujos limites foram ultrapassados, permitindo que a comunidade holandesa seja parte ou até mesmo sinônimo daquela paisagem.

Considerações finais

A imigração holandesa e, conseqüentemente, seus descendentes, são guardiões dessa memória e dessa organização que trouxeram à cidade de Arapoti em suas narrativas. Para eles, a história e a paisagem local foram alteradas e são vistas como sinônimo de prosperidade. Nessa direção, paisagem é um elo entre dois mundos que não se separam, mas aleatoriamente apontados como diversos, o natural e o histórico. Assim, a paisagem é um produto social e, portanto, cultural, evocado pela memória inscrita no Museu e permeado por interesses de uma história regional ou local, como é o caso da comunidade holandesa, que é uma referência histórica para Arapoti (embora não única). Paisagem cultural, desse modo, é entendida como aquela “modelada a partir de uma paisagem natural [...] A cultura é o agente, a área natural é o meio, a paisagem cultural o resultado” (RIBEIRO, 2020).

Com essas fotografias e análise, o que se percebe é a ideia de cultura e de memória em constante transformação. Com base na antropologia, afirmo que o ser humano é um ser pensante e que transforma seu espaço, produz culturas, sendo capaz de organizar diversas e novas sociedades. Assim, entendendo que somos capazes de produzir cultura, ao tempo em que somos produto delas, cujas identidades se reforçam também com base na relação entre o trabalho humano e o território ocupado por nós (MENESES, 2002). Isso pode ocorrer com qualquer sociedade, seja branca, europeia, com interesse colonizador ou não (como quilombolas, indígenas, etc.).

É crucial entender que, de diversos modos ou não, as percepções causam sentidos que reforçam ou renegociam os valores e as normas ligadas às atitudes e aos comportamentos de pessoas inseridas em uma mesma comunidade e para aquelas que não pertencem a ela. A cultura holandesa está reafirmada de inúmeras formas por meio de seus símbolos e lugares de memória, como o Museu.

Esse mesmo museu, após cerca de 15 anos de existência, percebeu que sua forma de expor e organizar a memória e o diálogo com o público precisariam mudar. Contratou uma empresa e passa por um processo de profissionalização, cujas exposições e acervos poderão mudar nos próximos anos, além de se tornar um centro de memória com condições adequadas de pesquisa. Trata-se de uma adaptação à forma como essa memória se apresenta e das questões do tempo presente e do futuro. Assim, embora o Museu reúna seu acervo com base naquilo que a comunidade escolheu, selecionou, catalogou e expôs e haja a sua vontade de memória, isso permite que memórias locais sejam analisadas pela história, para além da própria comunidade ou de qualquer discurso, seja hegemônico ou não.

Referências

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

BORG, Jan. Entrevista concedida a Lorena Zomer para o projeto de pós-doutoramento: **Musealização das Memórias da Imigração e da comunidade holandesa de Arapoti (2005-2021)**. Arapoti, 05 de setembro de 2018, áudio MP3, 90 min.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CAUQUELIN, Anne. *A Invenção da Paisagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2007

CANCLINI, N. G. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. **Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional**, n. 23, 1984, p. 94-115.

CARVALHO, Karoliny Diniz. Lugar de memória e turismo cultural: Apontamentos teóricos para o planejamento urbano sustentável. *Revista de Cultura e Turismo*. Santa Catarina, 2010.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: UNESP, 2006.

CRISPIM, Felipe Bueno. A Paisagem Cultural como novo instrumento de preservação, a historicidade de uma prática em contexto paulista (1968-1994). *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011, p. 1-12.

CORTINA, A. (2011). Landscape Ethics. A moral commitment to responsible regional management, *Ramon Llull Journal of Applied Ethics*, 2, p.163-178.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A Paisagem como fato cultural. In: YÁZIGI, Eduardo (Org.). *Turismo e Paisagem*. São Paulo: Contexto, 2002, p. 29-64.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 34, p. 9-23, 1992.

NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. Projeto História. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*, n. 10. São Paulo, dez.-1993.

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio.” In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: vol. 2, no 3, 1989.

RIBEIRO, R. W. Paisagem. In: IPHAN. (Org.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 1ed.Brasília: IPHAN, 2020, v. 1.

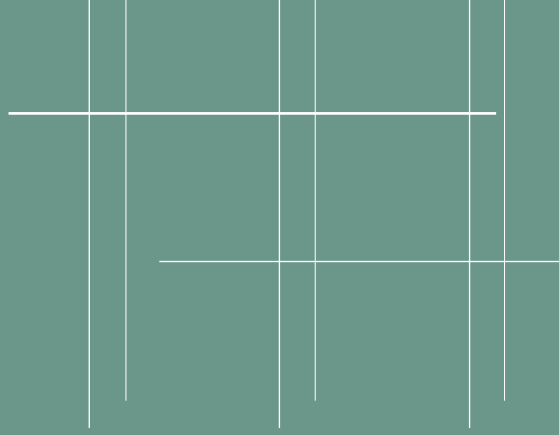
SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço – Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. São Paulo: Edusp, 2006.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

Tilley, C. (2014). Do corpo ao lugar à paisagem: uma perspectiva fenomenológica. *Vestígios – Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica*, 8(1), 24-62.

VIEIRA, Daniel de Souza Leão. Paisagem e imaginário: contribuições teóricas para uma história cultural do olhar. *Fênix Revista de História e Estudos Culturais*, v. 3, n.3, jul.ago.set. 2006, p.1-14.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.



MEMÓRIAS DO VIVER URBANO

Vozes de Porto Velho: narrativas de transformação e resistência na construção das hidrelétricas do Rio Madeira⁹

Robson Laverdi

“A cidade que não estava lá” – eis o título emblemático de matéria publicada pela revista *Época*, assinada pela jornalista Eliane Brum (2009a). Produzida por uma revista de circulação nacional, a matéria oferece um ponto de vista externo e crítico sobre as dinâmicas urbanas de Porto Velho, capital de Rondônia, na Amazônia brasileira, no início do século XXI. Esse olhar pode nos ajudar a entender o contexto das tensões e desafios engendrados pela construção das usinas hidrelétricas de Santo Antônio e Jirau, no leito do Rio Madeira. De acordo com a matéria:

As famílias dos trabalhadores das polêmicas usinas do Rio Madeira começam a desembarcar em Porto Velho, capital de Rondônia.

⁹ Publicado originalmente em *História e Perspectivas*, Uberlândia, v. 44, p. 1-478, jan./jun. 2011. Fruto de um estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, com a pesquisa *O Rio Madeira entre representações sociais e construção das hidrelétricas de Jirau e Santo Antônio* (2007/2011), sob a tutoria do Prof. Dr. Marcos Fábio Freire Montysuma, com fomento do PTI C&T/FPTI-BR. Agradecimentos à Lillian Maria Moser (UNIR), Roselane Neckel (UFSC), Cezar Karpinski (UNIOESTE/UFSC), Tereza Almeida Cruz (UFAC/UFSC), Renato Muchilt (UFSC), Rodrigo Prates de Andrade (UFSC) e Stephanie Sander (UFSC). Este texto deu início às discussões que culminaram na criação do Laboratório Memória, Cultura e Natureza.

Encontram uma cidade com aluguéis mais elevados que São Paulo, sistema de saúde precário, rede escolar deficiente, calçadas esburacadas, saneamento básico quase inexistente e lixo para todo o lado. Com a perspectiva de anos de trabalho por lá, os maridos têm de se esforçar para que a mulher não faça as malas e pegue um avião de volta enquanto ele está no trabalho. São funcionários das empresas dos consórcios que constroem as usinas de Santo Antônio e Jirau e não têm escolha, é “vai ou vai”. “Meu marido não me contava a verdade quando falava comigo por telefone”, conta Andrea, de 37 anos, três filhos. “O bicho é muito mais feio do que eu pensava. Acho que meu marido tinha medo que, se contasse como era eu não viesse. E ainda nem sei se vou conseguir ficar!” Nos primeiros anos, na fase de estudos de viabilidade, os homens vinham sozinhos. Desde o final do ano passado, começaram a chegar às famílias. Os problemas de Porto Velho, que sempre foram muitos, multiplicaram-se, acentuados por uma voracidade do setor imobiliário, especialmente, e do comércio em geral. Os preços do aluguel de imóveis em Porto Velho triplicaram e hoje se tornou um dos mais altos do Brasil. “Eles olham pra nós e não enxergam pessoas. Vêem uma notinha de dólar”, desabafa Andrea. “Como vou me sentir bem num lugar que me recebe assim?” Andrea e o marido, o engenheiro agrônomo Marco Antonio, 39 anos, que trabalha para uma das empresas do consórcio há 17, deixaram uma casa própria de 140 metros quadrados, com três quartos, dois deles suítes, num condomínio fechado de uma área nobre de Cuiabá, no Mato Grosso, a 500 metros de um parque. Conseguiram alugá-la por R\$ 1500. Em Porto Velho, o melhor que encontraram foi uma casa menor, distante da área central e das partes mais nobres, também num condomínio fechado, mas cercado de água empoçada há semanas, por R\$ 1800. Insatisfeitos, eles procuram outro imóvel, mas apartamentos bem localizados, cujo aluguel valia R\$ 1 mil há um ano, hoje custam R\$ 2.500. Negociação é uma palavra riscada na cartilha dos agentes imobiliários de Porto Velho. Não precisam dela. Toda semana tem alguém desesperado batendo na porta em busca de casa para morar. As usinas hidrelétricas do rio Madeira, vitrines do PAC (Programa de Aceleração do Crescimento), custarão cerca de R\$ 20 bilhões. O choque da família aumentou ainda mais depois que um de seus três filhos adoeceu. O caçula, de seis anos, pegou dengue, provavelmente porque a água empoçada ao redor do condomínio é um criadouro de mosquitos. Mas só conseguiu atendimento no quarto hospital – e isso com plano de saúde. A filha mais velha, de 15 anos, está com problemas de adaptação à escola e à cidade. Procuraram uma psicóloga.

Depois de esperarem horas pela consulta, foram embora sem que a profissional conveniada tivesse aparecido. Para quem só pode contar com o SUS, a situação já começa a virar caso de polícia. Na edição dominical do jornal *O Estadão*, de Porto Velho, a manchete era: “Médicos ameaçados de morte nos postos de saúde da capital”. A causa: demora no atendimento. A educação, para quem pode pagar, é cara. Para quem não pode, há risco de ficar sem. Com três filhos na escola, a família desembolsa, em Porto Velho, 40% a mais no valor das mensalidades em uma escola privada. “É tudo muito feio, muito sujo e muito caro. Eu preciso dizer aos meus filhos que vai dar tudo certo, mas minha vontade é só dormir”, diz Andrea. “Quando meu caçula adoeceu e foi aquele descaso, quase fiz as malas e fui embora.” As mulheres recém-chegadas encontram-se na casa de Andrea para trocar informações e desencantos. “Conto os dias para ir embora”, diz a dona da casa. “Acho que quando cansar de contar, acostumo.” Ela tem pela frente uma perspectiva de pelo menos sete anos na capital de Rondônia. Animada mesmo, só Odila. Aos 55 anos, dois filhos adolescentes, Porto Velho é a sétima cidade em que ela desembarca com o marido. Já morou com bebê pequeno em hotel, já passou por todo tipo de perrengue. “A mulher é a pessoa principal nessas mudanças, nós temos de ser o esteio psicológico para o marido, que tem um desafio novo no trabalho, e para os filhos, que estão deixando cidade e amigos”, ensina Odila às mais jovens. “Não é fácil, mas a gente tem de ser forte. Pra mim o que importa é estar com a minha família, mesmo que seja difícil. E é.” Porto Velho é uma cidade que tem a história tatuada na geografia urbana. Quase não há árvores nas ruas esburacadas, mesmo no centro, o que torna o calor ainda mais opressor. A floresta desmatada é um eco também ali. Diferente de outras capitais amazônicas, quase não se vêem índios. Praças e espaços públicos são escassos, as calçadas são desiguais e pontuadas por lixo. A atmosfera é pesada e triste. Não parece um lugar para pessoas. Ou pelo menos para exercer a cidadania. Assemelha-se a uma cidade de passagem. Como definiu um companheiro de viagem, Claudiney Ferreira, “Porto Velho é uma cidade que não é daqui”. Políticos, empresários e até jornalistas festejam o que está sendo chamado de “crescimento chinês em Rondônia”, que estaria assim imune à crise econômica mundial. Caras e controversas, as usinas hidrelétricas do rio Madeira, vitrines do PAC (Programa de Aceleração do Crescimento), custarão cerca de R\$ 20 bilhões, com a previsão de injeções polpudas na economia de Rondônia pelo menos até 2013. Mas se a elite empresarial e política de Rondônia aprecia comparar o crescimento com os melhores

índices da China, é bom também que perceba as semelhanças com as piores mazelas. Acostumados a seguir as grandes obras de suas empresas, os trabalhadores mais especializados, que não são substituíveis por mão de obra local, estão assustados com Porto Velho. “Já fiz todos os cálculos”, diz o engenheiro civil Ângelo, 41 anos, coordenador de equipe, em uma das empresas que constrói a usina de Santo Antônio. “Se tiver de me mudar para cá com a minha esposa, o custo de vida vai aumentar 40% e a qualidade vai diminuir muito.” Uma casa equivalente ao sobrado que vive em Goiânia e cujo aluguel custa R\$ 550, em Porto Velho ele só encontra por R\$ 1300. O casal gasta, na capital goiana, R\$ 500 mensais em gêneros de primeira necessidade. Segundo a pesquisa de Ângelo, em Porto Velho serão R\$ 150 a mais, com qualidade pior. “Sem contar que apenas 20% da água de Porto Velho é tratada e há apenas 3% de esgoto sanitário”, afirma. “Estou aqui há quatro anos, indo e vindo, e me sinto trabalhando em outro país.” A vida piorou também para quem já vivia em Porto Velho. A estimativa é de que hoje exista um déficit de 2 mil vagas escolares na rede pública. O atendimento nos hospitais chega a dois dias de espera, cirurgias estão sendo adiadas por meses. Na hora de renovar os aluguéis, moradores descobrem que o proprietário quer três vezes mais, apostando nos recém-chegados. O jeito é pagar o mesmo por um lugar três vezes pior e ainda mais periférico. Outra leva de gente vai chegando dos cantos empobrecidos em busca de um cantinho na mais recente das grandes obras amazônicas. O desfecho dessa migração a história já mostrou. Mas com alma de migrantes, que já andaram um bom trecho do país, os que chegaram há anos e os que alcançam hoje a borda de Rondônia, comungam de uma esperança que já virou ilusão em empreendimentos anteriores: a de que a vida vá melhorar com um posto de serviço nas obras de Santo Antônio e Jirau. Ou em algum dos milhares de empregos indiretos prometidos. Sem outra alternativa a não ser buscar, nessa migração eles vão carregando o Brasil nos pés (Brum, 2009a).

A matéria da *Época*, que é um veículo da grande imprensa de circulação nacional, soou como uma bomba na ocasião de sua divulgação, pelo menos na cidade de Porto Velho. Tal impressão foi tirada no próprio trabalho de campo com os moradores, pois tendo passado nove meses de sua publicação, ainda se referiam à ela. Independentemente de se assumir uma concordância imediata ou não com os termos então apresentados, a matéria pôs em discussão o horizonte ampliado de tensões engendradas naquela urbe, na primeira década do século XXI. A despeito de julgamentos que podem ser lançados

sobre o seu conteúdo, assim como das polêmicas que se multiplicaram na cidade de Porto Velho desde a sua divulgação, o fato é que ela tocou em pontos nodais do debate público sobre a presença das duas hidrelétricas na vida social da cidade. No escopo dos argumentos utilizados que, posteriormente, foram amplamente contestados por políticos, letrados e demais moradores da cidade, é preciso ter claro, antes de qualquer coisa, de que se tratou de uma interpretação feita por um “outro” ou “de fora”, acerca das infindáveis precariedades e carências sentidas por todos aqueles que ingressaram em suas dinâmicas cotidianas. Tal como esse pesquisador, que também interpretou essa realidade citadina a partir de um olhar “de fora”.

A reportagem, apresentada na íntegra para garantir uma análise abrangente, ilumina aspectos sociais cruciais, como a aceleração dos ritmos, interesses e expectativas na cidade. A matéria oferece um diagnóstico claro sobre as dificuldades de acesso e as condições precárias dos serviços públicos de saúde, educação e segurança. Aborda também o aumento dos preços dos bens essenciais e a especulação imobiliária exacerbada, que elevaram significativamente o custo de vida tanto para os residentes quanto para os recém-chegados. Essa situação afetou aqueles que migraram para trabalhar nas obras em construção e os que buscaram outras atividades laborais impulsionadas pela presença das usinas. A reportagem destaca ainda o problema ambiental decorrente do desmatamento de áreas florestais próximas e dentro da cidade, contribuindo para o aumento da temperatura local. O artigo também menciona o aumento dos deslocamentos populacionais, um fenômeno historicamente significativo em Rondônia, desde a extração da borracha e a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré; assim como durante a exploração de cassiterita e ouro, nos anos 1950. Em Porto Velho, as reações aos argumentos da jornalista Eliane Brum não refutaram a existência dos problemas sociais expostos. Houve inúmeros debates sobre o assunto, fomentando a produção e a circulação de argumentos e contribuindo para uma compreensão mais profunda das críticas externas. Nesse contexto de discussões acaloradas, a própria Prefeitura de Porto Velho respondeu à *Época*, devido ao volume de reclamações recebidas pela Coordenadoria de Comunicação Social, oriundas de cidadãos natos e por adoção, sobre a maneira como a cidade foi retratada. A contestação foi articulada nos seguintes termos:

A propósito da matéria intitulada ‘Porto Velho: a cidade que não estava lá’, assinada pela repórter especial Eliane Brum, a Prefeitura de Porto Velho lamenta profundamente a abordagem superficial

e preconceituosa. Da mesma forma, sente muito pela decepção e indignação da repórter por não ter encontrado índios zanzando nas ruas da cidade, como desejava, segundo insinuação em seu texto. Acostumada a rotina de notícias sobre bala perdida aí no Rio, talvez esperasse algo envolvendo uma flecha perdida. Na falta de uma pauta mais consistente, situou a reportagem no ‘drama’ de um casal, uma dona-de-casa e um engenheiro, recém-chegados à cidade, que tiveram uma péssima impressão da cidade. Faltou à dedicada repórter, completar o texto explicando os motivos que fazem a família migrante passar por tantas privações. Temos nossos problemas e não os negamos. As deficiências na educação e na saúde, entretanto, são uma realidade nacional (Prefeitura de Porto Velho, 2009).

Em carta enviada à *Época*, a Prefeitura de Porto Velho, é importante ressaltar, não tentou negar as contradições sociais e outras carências urbanas apontadas por Eliane Brum. Para a análise, é relevante destacar o caráter de denúncia da carta em relação à perspectiva externa representada pela jornalista. Na continuidade do documento, essa dimensão é expressa com relativa clareza.

Aí, mesmo, no Rio, não é diferente. Faltou dizer que, além dos R\$ 20 bilhões que serão investidos nas usinas hidrelétricas ‘vitrines do PAC’, virão mais R\$ 7 bilhões para as linhas de transmissão; mais R\$ 500 milhões para implantação de rede de água e esgoto em 100% da cidade e mais R\$ 100 milhões para a construção de viadutos e marginais ao longo do trecho urbano da BR-364, sem falar na instalação de empresas de grande porte como uma fábrica de cimento da Votorantim, uma unidade industrial da Alstom, onde serão fabricadas as turbinas das usinas e outras vinte empresas que deverão orbitar em torno do empreendimento principal. A repórter poderia (e, deveria) procurar fontes oficiais de indicadores econômicos e sociais. Ajudaria a entender que Porto Velho tem, sim, seus problemas urbanos, mas que são problemas novos, criados em função do crescimento da cidade. Por fim, um questionamento que todo portovelhense que leu a reportagem faz: por que a ilustração principal da matéria traz a foto de uma casa aparentemente no garimpo, atividade praticamente extinta há 20 anos? (Prefeitura de Porto Velho, 2009).

Ao afirmar que “aí, mesmo, no Rio, não é diferente”, o ponto de vista institucional do poder público municipal pareceu destacar que a leitura da

jornalista estava de algum modo desautorizada a falar de Porto Velho, reconhecendo que “tem, sim, seus problemas urbanos”. Tamanha foi a repercussão da matéria que Eliane Brum (2009b), por iniciativa própria, abordou a recepção negativa que recebeu. É preciso dizer que a jornalista e escritora ocupou importante protagonismo no debate ambiental sobre a construção de usinas hidrelétricas na Amazônia. Duas semanas após a publicação da matéria, no mesmo site de *Época*, a jornalista respondeu às críticas em uma nota intitulada *Em Porto Velho, não diga que o rei está nu!*, nos termos apresentados:

Na matéria, eu mostrava que Porto Velho tinha problemas sérios de atendimento nas áreas da saúde, educação e saneamento básico. E um pouco mais: carência de espaços públicos, como praças e parques, ruas e calçadas esburacadas e acúmulo de lixo. Quem chegava, encontrava ainda aluguéis triplicados. Quem já estava lá, tinha dificuldade de renovar seus aluguéis porque as imobiliárias apostavam no poder aquisitivo dos novos moradores. Essa era a história. Por contá-la, fui transformada numa espécie de inimiga pública de Rondônia (Brum, 2009b).

Ainda no calor do momento, uma crônica motivada por esse amplo debate público foi lançada na internet, destacando algumas questões interessantes sobre as dinâmicas vividas naquela cidade ao longo do tempo. Antônio Serpa do Amaral Filho (2009), tomando como base a matéria de Eliane Brum, escreveu para o site *Gente de Opinião*, de Porto Velho:

A repórter Eliane Brum deveria passar uma quarentena no xilindró, por ser persona de alta periculosidade e subversiva. Ela teve a ousadia de querer nos despir e levar em público a roupa suja de nossa perdição histórica. Seu texto bombástico servirá de prova material do ilícito penal, caso alguém se arvore a levá-la às barras dos tribunais. Seu argumento jornalístico é um show de subversão do primeiro ao último parágrafo. Seu crime: exercitar um olhar excessivamente crítico, ácido e espinhafrante. Em regra, faz-se jornalismo falando sério sobre os fatos do mundo. Só que essa seriedade tem limites: o da cumplicidade social convencional para manter o status quo funcionando. [...] Nunca na história deste Estado tantos em tão pouco tempo se levantaram para atacar uma mesma pessoa, a ati-heroína Eliana Brum. Inadmissível que sejamos tão feios assim. Inauguramos um shopping, estamos edificando espigões a três por quatro, asfaltando a Vieira Caúla, temos uma frota de 135 mil veículos, seremos hospedeiros de 120

mil pessoas e estamos construindo duas hidrelétricas para mandar energia para o sul maravilha!

Na mesma crônica de Amaral Filho (2009), em tom irônico, ainda argumentou:

Por via das dúvidas, fui me aconselhar com as Três Marias e elas me refrescaram a memória: a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré foi construída para a Bolívia, e não pra gente. A República de Evo Morales recebeu dois milhões de libras esterlinas, e para nós ficaram as máquinas retorcidas e uma dosagem de lirismo e saudosismo. A Borracha que produzimos na década de 40 era para os norte-americanos, e não para nós. Os gringos ganharam a guerra e ser firmaram como potência, e pra nós ficou um contingente de recrutas analfabetos, pobres e desempregados – um batalhão de deserdados produzido pelo Acordo de Washington. A criação do Estado de Rondônia foi concebida pelo bruxo Golbery do Couto e Silva para desafogar os problemas sociais do sul-sudeste, e não para nós. Para nós ficaram os problemas ambientais e sociais deixados pela garimpagem irracional. No ciclo da mineração, as multinacionais levaram toda a cassiterita, e nós ficamos tomando cachaça no Meio Kilo Bar. E agora estão construindo duas usinas hidrelétricas cuja massa energética também não é para nós, é para fomentar as ricas economias do sul e sudeste; pra nós ficarão os problemas sociais, ambientais e econômicos, e o caos urbano descrito pela jornalista. Esse olhar diferenciado parece ter ameaçado a todos os atores da trama existencial Guaporé. Se os rondonienses não são tão míopes assim, o que realmente causa medo e vergonha no olhar de Eliana Brum? Ame-a ou queixe-se, se não a História a absolverá...

Na matéria de Eliane Brum, há a evidência de sérios problemas sociais, por isso ela foi criticada: por apresentar um ponto de vista contundente, o que não foi feito pelos próprios rondonienses. A polêmica gerada vai além do reconhecimento público das mazelas sociais. A reportagem mexeu com grandes interesses, mas também com os sentimentos e expectativas emocionais da população, tocando em dimensões históricas relacionadas à formação da cidade e do Estado de Rondônia. Na crônica de Amaral Filho, esses sentidos sociais aparecem fortemente representados. Alguns desses sentidos podem ser percebidos na discussão, considerando o interesse em evocar os vários tempos e pertencimentos, ausentes na abordagem de Eliane Brum.

Esse contexto de transformação e debate reflete as complexas dinâmicas em jogo na região amazônica, onde interesses desenvolvimentistas se entrelaçam com preocupações ambientais e sociais, criando um cenário de tensões e desafios para cidades como Porto Velho.

Na cidade, observamos transformações sociais, econômicas e políticas estimuladas e/ou produzidas no âmbito do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), que foram intensificadas durante o governo Lula (2004-2010), com orçamento de aproximadamente 26 bilhões de reais, conforme o Movimento de Atingidos por Barragens (MAB, 2008). No plano das justificativas apresentadas pelo Estudo de Impacto Ambiental (Leme Engenharia LTDA., 2005), tais empreendimentos partiriam de um ideário segundo o qual:

Na atualidade, praticamente, o potencial de todos os rios de grande porte das regiões Sul e Sudeste do País já está estudado, e os melhores aproveitamentos hidrelétricos já estão sendo explorados. As melhores alternativas hidroenergéticas disponíveis encontram-se na região Amazônica, onde se concentram 51% de todo o potencial hidrelétrico brasileiro e onde, até 2000, apenas 5% do potencial hidrelétrico regional se encontrava em exploração.

Além do “potencial” energético vislumbrado em sentido amplo,

Deve-se, ainda, considerar que às potencialidades hidrelétricas dos aproveitamentos de Jirau (3.300 MW) e Santo Antônio (3.150 MW) poderão agregar-se outros aproveitamentos hidrelétricos e todo um sistema hidroviário conjugado, que permitirá a integração sul-americana, em função da proximidade com a Bolívia e com o Peru, abrindo espaços para projetos de infra-estrutura energética e de transportes entre os três países, impulsionando o desenvolvimento regional (Leme Engenharia LTDA., 2005).

Essa perspectiva “exploratória” da Amazônia não é nova e tem sido objeto de intenso debate. José Augusto Drummond, em uma revisão bibliográfica publicada em 2000, destacou que nas duas décadas anteriores, a Amazônia brasileira havia se tornado o epicentro de discussões científicas, políticas e ideológicas abrangentes e polarizadas. Essas discussões, segundo Drummond, focavam principalmente na complexa relação entre a ocupação humana e os elementos biofísicos da região, essencialmente explorando a interação entre sociedade e natureza. O autor chegou a sugerir que a Amazônia poderia ser considerada a região do planeta mais extensivamente analisada

em publicações acadêmicas e paracientíficas que abordam conjuntamente esses dois aspectos.

No Estado de Rondônia, a construção das hidrelétricas no Rio Madeira assume um papel crucial nessas práticas políticas, criando um cenário de tensões e desafios para cidades como Porto Velho. Mais do que compreender a abrangência prática do projeto político promovido pelo PAC, sem necessariamente concordar com ele, interessa-nos refletir sobre as tensões emergentes que afetam, no plano cultural, a vida dos homens e mulheres em uma realidade marcada por ritmos acelerados e por políticas desenvolvimentistas executadas a qualquer custo.

Nessa direção, buscamos pensar historicamente essas dinâmicas e tensões, inscrevendo vozes de moradores. Para isso, utilizamos as contribuições de Raymond Williams (2000, p.155), especialmente sua noção de estrutura de sentimentos. De acordo com o autor, esta se coloca como um campo de uma cultura ordinária, na qual as processualidades sociais são móveis e ativadas no tempo presente. Williams concebe a estrutura de sentimentos como uma forma de captar os significados e valores conforme são vividos e sentidos ativamente, bem como as relações entre essas experiências e as crenças formais ou sistemáticas. Ele enfatiza que essas relações são variáveis na prática e historicamente, abrangendo desde o consentimento formal com dissensão privada até interações mais matizadas entre crenças selecionadas e interpretadas e experiências efetivamente vividas. Essa abordagem nos permite examinar as tensões sociais e culturais em Porto Velho de uma maneira que captura tanto as estruturas formais quanto as experiências subjetivas dos moradores, revelando a complexidade da estrutura de sentimentos em um contexto de transformação urbana.

Para essa abordagem, utilizamos a história oral para investigar os sentimentos e percepções dos moradores de Porto Velho sobre as usinas hidrelétricas de Santo Antônio e Jirau. A partir de relatos de campo produzidos em 2009, focamos nas narrativas de Áurea dos Santos (54 anos) e Carrol Van Othon Denys (73 anos), que refletiram as tensões sociais urbanas locais. As narrativas, embora pessoais, possuíam uma dimensão social que interagiu e conflitou com outros pontos de vista, enriquecendo a análise das fontes orais. Dialogamos com Raymond Williams, especialmente em relação às noções de cultura ordinária e estrutura de sentimentos, enquanto também consideramos materiais da imprensa nacional e local. O diálogo com a imprensa tem

a função de mapear a temperatura dos conflitos e interesses que se correlacionam com as falas dos entrevistados. Isso nos permite contextualizar as dinâmicas de transformação e resistência em Porto Velho, situando a atmosfera dos conflitos na permeabilidade da vida ordinária. Vale sublinhar que, para os moradores de Porto Velho, as tensões presentes na dinâmica urbana não começaram com as hidrelétricas nem marcam o início do caos. Como destacado na crônica de Amaral Filho, é necessário revisitar o passado representado pelas Três Marias¹⁰.

Na narrativa de Áurea dos Santos, uma senhora de 54 anos nascida e criada em Porto Velho e atualmente funcionária pública aposentada, a cidade é lembrada a partir da fundação, em 1966, do 5º Batalhão de Engenharia de Construção do Exército (5º BEC). Foi nessa época, durante a ditadura militar, que aquele quartel assumiu a administração da famosa Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Em seu relato, conta:

É... Aqui no nosso estado, quando eu nasci, era uma cidade muito pequena. Morava no bairro da Baixa da União, onde havia uma pra-cinha. Mas todo mundo se conhecia, um sabia o que o outro ia comer, uma coisa muito... Hoje pode-se dizer que seria pacato, um estado, um município pacato. Mas tinha muito amor e também tinha muita harmonia. E, posteriormente, tivemos que sair da Baixa da União, em 1967, para irmos morar na Marechal Deodoro com a Pinheiro Machado. Isso por causa de certas mudanças do Exército, que trouxe o 5º BEC. Já havia a previsão do 5º BEC vir pra Porto Velho. Então tiraram os moradores e criaram o bairro da Liberdade. A maioria que morava na Baixa da União foi para o bairro da Liberdade. Mas, com a graça de Deus, meu pai ainda era vivo, comprou uma casa na [rua] Marechal Deodoro, com a [avenida] Pinheiro Machado, e lá a gente ficou (Santos, 2009).

Ao prestarmos mais atenção, logo percebemos que não é exatamente a fundação do 5º BEC que Áurea recordou com tanta ênfase, mas sim a desocupação que este forçou aos moradores da Baixa da União. Esse processo só não foi pior porque “meu pai era vivo”, o que permitiu que tomasse providências na época, impedindo que a situação fosse agravada. É importante lembrar que, naquela época, Rondônia sequer era um Estado da Federação,

¹⁰ “Três Marias” é o nome dado ao monumento que simboliza a fundação da cidade de Porto Velho. Localizado numa praça central da cidade, trata-se, na verdade, de três caixas d’água feitas com kits provenientes dos EUA e erguidas, respectivamente, em 1908, 1909 e 1912, durante a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

sendo apenas um Território Nacional sem autonomia política e administrativa. A elevação para o status de Estado da Federação só ocorreu em 1982. A instalação daquele Batalhão do Exército na cidade, que retirou os moradores do bairro onde a família de Áurea vivia, foi rememorada como um divisor de águas em sua história pessoal e, possivelmente, para a própria cidade, ao menos na forma como essa história passou a ser contada. Esse sentido da memória pública também aparece marcado nas vias institucionais, é claro, com contornos de luta por legitimação. Tanto é que, no próprio histórico da cidade contado pela Prefeitura de Porto Velho, essa história é dividida em dois momentos: o *Porto Velho antigo* e o *Porto Velho atual*. A antiga cidade é aquela que se fez conhecer entre o período de conclusão da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, em 1912, até o final dos anos 1950. A moderna história de Porto Velho começa com a descoberta de cassiterita (minério de estanho), nos velhos seringais no final dos anos 1950; e de ouro, no rio Madeira. Mas, principalmente, com a decisão do governo federal, no final dos anos 1970, de abrir nova fronteira agrícola no então Território Federal de Rondônia, como meio ocupar e desenvolver essa região segundo os princípios da segurança nacional vigentes (Prefeitura de Porto Velho, 2006).

Esses elementos constitutivos da história do Estado de Rondônia e da cidade de Porto Velho devem ser considerados para a análise posterior dos relatos orais. Apesar das diferentes apropriações desse passado – de um lado, traduzido pelo sentimento pessoal de desocupação vivido pela família de Áurea, e de outro, pela memória institucional que data a década de 1970 como um marco da ocupação da região durante o regime de Segurança Nacional – é necessário reconhecer que essas versões refletem uma vivência concreta da imposição política que veio de fora daquela realidade urbana.

Na verdade, o marco de memória de Áurea coincide com o próprio processo de ocupação daquele espaço na Amazônia, nos últimos quarenta anos. Como denotou Edna Castro (2008), o avanço da fronteira agrícola contou com as cidades já existentes localizadas nas margens dos cursos d'água, entre outros exemplos na Amazônia, como é o caso de Porto Velho e Humaitá, ambas no Rio Madeira. Ainda destaca que o processo de ocupação e povoamento na Amazônia se intensificou a partir de 1966, ganhando maior impulso nas décadas de 1970 e 1980. Esse movimento foi favorecido por programas governamentais que visavam expandir a fronteira agrícola e fortalecer as estruturas urbanas, existentes ou planejadas. Tais programas

atraíam investimentos públicos, fortaleciam instituições e concentravam a demanda de trabalho por parte de migrantes, que chegavam em fluxos intensos e crescentes.

No contexto mais amplo da realidade de Porto Velho, é importante ressaltar que essas cidades mais antigas desempenharam um papel crucial no processo de transformação regional. Como destacou ainda Edna Castro (2008), a infraestrutura fornecida e a diversidade de serviços oferecidos foram fundamentais para essa transformação. Essas cidades não perderam sua relevância na dinâmica regional; pelo contrário, atualmente, elas funcionam como pontos de convergência para ações políticas e econômicas. Além disso, destaca a autora, elas estão ao lado de outras cidades emergentes no movimento de expansão da fronteira, como Parauapebas, Sinop, Vilhena e Paragominas.

É importante destacar que a história da cidade está intrinsecamente ligada à história do estado e suas relações estreitas com as forças autoritárias predominantes no país na época. Como narrado por Áurea, o estado não tinha autonomia política, ficando sujeito a decisões nacionais vindas de fora. Na interpretação de Áurea, a desocupação da Baixa da União, na década de 1960, foi diretamente associada à chegada das hidrelétricas do Rio Madeira. Nos termos de sua composição:

Pensava assim que a cidade não ia crescer, mas ela foi crescendo aos poucos. Foi se indo, porque, na época, a cidade terminava na [rua] Joaquim Nabuco. Mas depois ela continuou aumentando, aumentando... Com esse desenvolvimento tão grande que a gente não achava que iria chegar aqui em Porto Velho, chegam as hidrelétricas. É uma coisa que deixa alguns rondonienses muito tristes, porque muitos que moram próximos e também nós da cidade vamos sofrer com isso (Santos, 2009).

O relato de Áurea vai além de simplesmente conectar dois episódios aparentemente desconexos, como a desocupação da Baixa da União, em 1967, e a construção das hidrelétricas atualmente. Ao unir esses eventos em uma única narrativa, a entrevistada articula sentidos de pertença entrelaçados em contextos e significados que são referências em sua história de vida, a partir das mudanças de residência que foi obrigada a fazer por imposição do poder público. Ao juntar esses argumentos, ela concluiu que tudo “é uma coisa que deixa alguns rondonienses muito tristes”. Essa argumentação é importante,

pois não expressa um descontentamento de todos os moradores da cidade, mas especificamente de “*alguns rondonienses*”. Nessa linha, a entrevistada continuou (Santos, 2009):

Por sinal, quem tem até poço d'água, poço, tem que pagar uma verba ou então vão tapar o poço d'água. Pra pegar água lá na CAERD [Companhia de Águas e Esgoto de Rondônia]. Tem até uma lei que eu me recordo agora: se a gente não tiver condições de pagar esta multa pra ter poço em casa, vão tapar e vai ter que dar um jeito de pegar [água] na CAERD.

Importa sublinhar, no mínimo, duas ordens de questões relacionadas às hidrelétricas que apareceram na narrativa de Áurea. A primeira diz respeito às novas exigências trazidas pela legislação nacional para a universalização do abastecimento de água e tratamento de esgotos que, por sua vez, encontram-se em implantação na cidade, com recursos provenientes do PAC. Em outros termos, é nítida uma preocupação de Áurea não com a recusa ao abastecimento público de água e saneamento, mas sim com a ameaça presumível de sua privatização.

Por mais que reconheçamos que água e esgoto tratados são direitos sociais universais e importantes para a população, no relato de Áurea, o que parece lhe importunar é a iminente dissolução de uma prática cotidiana da cultura do lugar, de usos da água de poços e cisternas, cuja culpabilidade é direcionada às novas dinâmicas trazidas pelas hidrelétricas. Meses antes de realizarmos a entrevista com Áurea, foi publicada matéria no jornal local *Diário da Amazônia* (2009) que tratava deste assunto com a seguinte manchete: *Lei obriga desativação de poços*. Conforme os termos da notícia:

No dia 28 de julho último, a Prefeitura de Porto Velho assinou o contrato de concessão dos serviços de abastecimento de água e saneamento básico do município com a Companhia Estadual de Água e Saneamento Caerd. O convênio veio para garantir a implantação do sistema de água tratada para 100% da população da Capital, com recursos do Plano de Aceleração do Crescimento (PAC) e contrapartida do Governo do Estado. Atualmente metade da população conta com abastecimento de água. O restante utiliza poços amazônicos, artesianos e semiartesianos. O diretor da Caerd Wilson Pereira Lopes explica que devido a estudos que confirmaram a contaminação do lençol freático, os poços amazônicos e semiartesianos terão que ser desativados, já que os proprietários

deverão cumprir as normas exigidas pela lei 11.445/07, que estabelece as diretrizes para o saneamento básico e obriga todas as unidades residenciais a utilizar o sistema público de abastecimento (Diário da Amazônia, 2009).

A matéria de jornal, assinada por Claudinete Miranda, informa aos leitores sobre a vigência, a partir daquela data, do contrato de concessão de serviços de abastecimento de água e saneamento básico firmado entre a Prefeitura de Porto Velho e a estatal responsável pelo setor, no caso, a CAERD. No entanto, o tom da manchete não é apenas sobre o convênio firmado, mas sim um alerta à população para as novas regras de obrigatoriedade que exigem a desativação dos poços nos quintais das casas.

A construção da notícia sobre a proibição é lida por Áurea, no contexto de toda uma cultura ordinária, no sentido trabalhado por Raymond Williams. Em alguma medida, aponta para uma situação em que o poder estatal intervém em uma cultura cotidiana vivenciada pelas pessoas, assumindo interesses distintos. A despeito do direito apresentado como sentido único, articulado às políticas de universalização de serviços e equipamentos urbanos, a desativação dos poços é percebida por Áurea como uma ameaça a todo um modo de vida imposto pelo poder regulador e gestor do estado.

A preocupação de Áurea não dialoga apenas com a universalização de direitos sociais de acesso à água potável, mas também com os códigos culturais cotidianos de pertença urbana que se encontram ameaçados com uma presumível privatização. A preocupação de Áurea não está desarticulada do entendimento de outros interesses locais que poderão ser desencadeados na prática concreta com a implantação de tal lei federal. Tão procedente é a preocupação da moradora que, na própria matéria anunciadora da desativação dos poços, tenta-se lidar com uma tensão de interesses presumível nesse campo de oferta de serviços públicos. Ao final da matéria, diz o jornal:

Segundo as exigências do Ministério das Cidades e da lei 11.445, a Caed terá que providenciar uma Agência Reguladora, para defender os interesses da população frente à companhia de abastecimento. A Agência deverá ter autonomia para acompanhar o relacionamento entre a prestadora de serviços e os usuários. O órgão regulador vai atuar na definição das tarefas e fiscalizará as fontes de receitas, as medidas de proteção ambiental e os planos de meta e extensão do serviço. Atualmente uma comissão

provisória está desempenhando esse papel, mas até o final de 2010, a agência deverá estar implantada (Diário da Amazônia, 2009).

Ainda que obrigatória, a necessidade de criação de uma agência reguladora para o setor de abastecimento de água e saneamento feita pelas mãos da própria empresa não parece deixar de evidenciar dúvidas dos moradores quanto à transparência de seu funcionamento. É interessante notar que a desativação dos poços de fundos de quintais em Porto Velho, conforme a narrativa de Áurea, está completamente relacionada à presença das hidrelétricas na cidade. As populações urbanas de outras regiões da Amazônia que não foram submetidas a esse tipo de situação continuam extraindo água de poços artesianos sem sofrer o mesmo assédio que a população de Porto Velho enfrenta. Embora seu relato não tenha se manifestado diretamente sobre a existência e atuação da agência reguladora, sua argumentação atuou como uma elaboração de uma consciência prática, no dizer de Raymond Williams, de uma percepção política de desconfiança em seu meio social. Pois, como formulou, *“ninguém nunca imaginou que teria isso aí. Nem poço poderia utilizar. Porque, vindo essas hidrelétricas, praticamente nós somos nada, donos de solo nenhum, nem onde mora. A gente escuta bem claro isso”* (Santos, 2009).

Para Áurea, a construção das hidrelétricas no Rio Madeira parece significar mais do que a circulação de capitais e o aumento de empregos na cidade; tem a ver com um sentido de perda de autonomia política em relação ao pertencimento à cidade e ao Estado de Rondônia como um todo. Afinal, *“praticamente nós somos nada, donos de solo nenhum, nem onde mora”*. Essa dimensão da experiência social traduzida numa interpretação de que *“a gente escuta bem claro isso”* transpõe problemas contundentes de pertença social. Além, é claro, da percepção de que todo o ganho propalado pela presença das usinas no Estado de Rondônia seja interpretado como um ganho para um outro, não necessariamente para seu estado, ao afirmar: *“não sei se estou certa ou estou errada, mas eu acho que não vai trazer benefício para o estado de Rondônia. E sim vai beneficiar outro estado. Vai beneficiar outro. No meu ponto de vista, vai beneficiar outro estado, não o estado de Rondônia”* (Santos, 2009).

Na verdade, seu pressentimento faz sentido, porque os empregos gerados serão em outros estados, nos quais ficam as indústrias. A usina produzirá emprego para técnicos qualificados, como engenheiros eletricitas e correlatos, que o Estado de Rondônia já importa; para a localidade, sobrarão pouquíssimas vagas. Em outro momento da entrevista, Áurea chega a concordar: *“pode*

falar, [que] vai dar emprego”, mas, logo em seguida, questiona a viabilidade desse processo impulsionado em Porto Velho para as novas dinâmicas econômicas a longo prazo. Isso porque, pondera uma vez mais: “dez anos muita gente vai dizer: estou trabalhando! E depois quando acabar? Como é que vai ficar o estado? É isso que eu penso”. Mais uma vez, incide uma preocupação de Áurea com o vínculo direto entre a duração das novas dinâmicas econômicas assistidas na cidade e o tempo previsto para a construção e início de operação das hidrelétricas, que não mais demandará uma grande quantidade de trabalhadores empregados nessa conjuntura. Afinal, “dez anos passam rápido e as pessoas empolgadas trabalhando nas usinas. O dinheiro que vai ganhar não vai dar nem pra fazer uma poupança” (Santos, 2009).

Na construção narrativa de Áurea, percebemos uma articulação compreensiva acerca das transformações que são assistidas na cidade de Porto Velho com a construção das hidrelétricas, assim como uma ordenação de sentimentos relativos a uma luta de pertencimento a outras dinâmicas socioculturais envolvidas na formação daquele estado como unidade federativa. Como já aventado anteriormente, a articulação narrativa de Áurea também tem a ver com imagens socialmente constituídas e sentimentos compartilhados naquele meio social ao longo do tempo. Nesse momento da narrativa, volta a reivindicar reconhecimentos dignos de não dependência de Rondônia nesse cenário político nacional de feição “desenvolvimentista”. Em outras palavras, as interpretações tecidas na vivência de Áurea forjam sentimentos de pertença social e política em face de uma realidade sofrida no transcurso de um dado tempo, em razão da exclusão, do domínio e do mandonismo vindos “de fora”.

É possível sugerir, neste sentido, que a emancipação política de Rondônia em relação ao governo federal, que aconteceu em 1982, que teria findado o suposto julgo de dependência em relação à política nacional, ameaça se mostrar novamente operativa com a implantação das hidrelétricas, por determinação dos interesses situados fora de seu estado, sob a égide de Brasília. Na leitura de Áurea (Santos, 2009), mais uma vez, trata-se de uma imposição “de fora” daquela realidade. Tanto é que outros argumentos foram criticados como, por exemplo, a promessa de ampliação de novas vagas de trabalho na cidade. Na contraposição de Áurea:

Tá, que vai ter muito emprego, etc. e tal. É ótimo que o jovem entre no campo de emprego. Eu achei, como família que participei da reunião [Audiência Pública para discussão com a população a respeito da

implantação das hidrelétricas], povo muito bonito que venha participar. Mas, com esse desenvolvimento de trabalho, hoje em dia a gente vê que veio muita gente de fora pra trabalhar. Porque foi dito que a maioria seria de Rondônia, filho da terra que iria trabalhar. Trouxe bastante gente de fora, alguns já começaram a fazer greve. Foi paralisado [no canteiro de obras] no Dia de Finados. Houve paralisação lá nas hidrelétricas. Dois mil e poucos funcionários não trabalharam.

A narrativa de Áurea continua apresentando argumentos fundamentais sobre o sentimento social que denuncia o uso da territorialidade de Rondônia em benefício de outras regiões do país. É importante destacar que esse sentimento também está relacionado a um aumento das frustrações devido a promessas não cumpridas, parcial ou totalmente, sobre a utilização de mão-de-obra local na construção das hidrelétricas atuais. Em especial, o processo de criação de uma aceitação social dos empreendimentos, longe de ser harmonioso, foi mediado por argumentos repletos de promessas locais com um fundo “desenvolvimentista” para a cidade. Além disso, é claro, dos argumentos mais amplos presentes na esfera política e econômica nacional, promovidos pelo PAC.

Todos que saem da cidade pra ir pra outra em busca de um trabalho visam à melhoria dos familiares que ficaram lá fora. E aí têm muitos, tem muitos ainda que estão revoltados com isso, com campo de trabalho. Pra gente, é difícil, de cidade pequena. Você busca trabalho, não tem. E tá aí as hidrelétricas pra trabalhar. Pra muitos, ah tá, é... É bom, é ótimo, maravilhoso (Santos, 2009).

No relato de Áurea, outras dimensões da experiência social são abordadas. Além de expressar preocupação com a grande quantidade de trabalhadores de outras regiões que vêm para Porto Velho em busca de emprego, a entrevistada também reflete sobre as condições específicas que os levam a procurar trabalho nas hidrelétricas, competindo assim com os próprios “rondonienses” e criando dificuldades para eles. Pois, “*todos que saem da cidade pra ir pra outra em busca de um trabalho visam à melhoria dos familiares que ficaram lá fora*” (Santos, 2009). O sentimento de Áurea sobre essa realidade que ela observa se baseia na ideia de que aqueles que chegaram recentemente, além de disputar os empregos com os moradores locais, por serem “de fora”, estariam mais preocupados com suas próprias realidades distantes do que com a cidade em si.

O entendimento de Áurea abrange pelo menos três direções interpretativas que contribuem para a análise. A primeira está relacionada a uma espécie de inconformidade com a quebra de um suposto pacto social de aceitação das dificuldades sociais decorrentes da construção das hidrelétricas, devido a uma maior e melhor oferta de trabalho em Porto Velho e em Rondônia. A segunda, que deriva da primeira, envolve a ideia de que as condições de execução das obras das hidrelétricas, por si só, geram um sentimento de derrota para as dinâmicas formativas de um estado dos e para os “rondonienses”. A terceira está ligada à leitura de uma dimensão social dessas frustrações vividas e acumuladas ao longo do tempo.

Como a entrevistada mesmo apontou, essas questões ocorrem em um contexto social de disputas de interesses em uma realidade fragmentada, contraditória e inconclusa. Como ela observou, de um lado “*tem muitos ainda que estão revoltados com isso*”, enquanto para outros “*é bom, é ótimo, maravilhoso*”. Não se trata, é bom destacar, de que Áurea construa uma interpretação relativizadora do impacto das hidrelétricas ou mesmo de sua aceitação implícita em seu meio social. Muito pelo contrário. É importante notar que, embora tenhamos obtido da entrevistada seu ponto de vista individual, que é claramente contrário aos empreendimentos das hidrelétricas, sua argumentação reflete um conjunto de nexos, aproximações e interpelações ativas sobre essas contradições sociais como parte de um modo de vida constituído nessas novas tensões urbanas. Embora o relato se apresente como uma narrativa individual, toda a sua argumentação captura um vasto conjunto de tensões mais amplas, narradas de maneira contraditória, apontando para o ambíguo, o que espelha a dinâmica das disputas presentes naquele espaço. E, ainda que seu discurso tenha um perfil duplo, não deixa de expor claramente seu posicionamento contrário às hidrelétricas.

A partir do relato de Áurea, percebe-se uma acentuação das contradições sociais e políticas em Porto Velho. As novas dimensões trazidas ao debate também revelam tensões no campo dos valores, articulando ressignificações em face de interesses muito distintos. É interessante observar como Áurea teceu seu relato enquanto uma consciência prática das diferenças entre valores e interpretações daquela realidade, inclusive dentro de sua própria família. Em suas palavras:

Então é uma coisa assim... Muitos dizem assim, meu filho mesmo fala: mãe, é maravilha, olha! Não pode de ficar triste. É o

desenvolvimento! E a gente que tá no Estado sabe que ele tem que crescer. São poucos que vão lutar pelo. [inaudível], que lutaram para não aceitar [as hidrelétricas]. Mas nossos governantes falam mais alto. E o nosso Estado é pequeno. Eu acho ainda pequeno e tem poucos rondonienses ainda aqui. A maioria dos rondonienses já se foi. E os que tão aqui querem ser baiano que nem eu! [risos] É a realidade, viu? Eu acho isso muito... É muito triste, por ser negro da terra, é triste (Santos, 2009).

Curiosamente, em seu cotidiano, Áurea vive uma diferença de interpretação em relação a seu próprio filho, um rapaz de 32 anos. Até o momento de realização da entrevista, conforme informou, o filho não apenas se colocava favorável às hidrelétricas no Rio Madeira, como também era um dos seus inúmeros entusiastas na cidade, chegando a exhibir um adesivo no automóvel. A tensão de valores entre ela e o filho está presente em toda a sua construção narrativa, mexendo com sentimentos profundos, a ponto de ver seus olhos rasos d'água a certa altura da entrevista, quando falava sobre como se sentia em relação ao que estava assistindo acontecer na cidade. Essa questão assumiu tal importância em sua fala que, ao concluir o relato, quando procurava descrever as novas dinâmicas e dificuldades cotidianas vividas pelos ribeirinhos do Rio Madeira, entrecortou-o com a menção às expectativas de seu filho:

É difícil a gente ver isso aí [realidade dos ribeirinhos]. E assim, por exemplo: se vocês passassem assim um dia descendo o rio Madeira, iam ver que eu tinha razão... O sofrimento deles, barrancos e mais barrancos pra descer, esperar vir barco pra trazer [mercadorias]. Ainda mais com este caos que tá aí no rio. Aí fica difícil... Aí que tá difícil... Mas o Flávio [filho] ainda diz assim: mamãe, abraça o progresso! (Santos, 2009).

Aqui cabe dizer que o embate entre mãe e filho não é contra o velho e o novo representado na frase “*mamãe, abraça o progresso*”. Mas no fato de o “progresso” concretamente provocar a destruição dos espaços de sociabilidades na cidade e não trazer os prometidos benefícios para a população local. Em sua narrativa, há algo mais do que a tensão de valores com o filho. Áurea constrói um relato quase passional de contrariedade às transformações mais amplas assistidas em Porto Velho. É como se tivesse um freio de mão sempre acionado ao se referir às expectativas sociais constituídas em torno das hidrelétricas. Durante a entrevista, sentiu-se legitimada a problematizar tais

expectativas em vista de toda uma vida na cidade e, por sua vez, no próprio estado, a partir da qual entrecruzou sua posição no interior de uma estrutura de sentimentos temporalmente marcada pelas mudanças.

A afirmação de um sentimento de pertença como “rondoniense” volta a recobrir toda a sua interpretação, de algum modo se contrapondo de forma endurecida aos coparticipantes dessa que é sua experiência social de pertencimento comum. Em suas próprias palavras:

Porque os próprios rondonienses são preguiçosos. Eu sou filha de rondoniense, mas tem muito rondoniense que é preguiçoso. Não vai atrás do que é seu. A gente tem que correr atrás daquilo do que é da gente. A gente tem que buscar, tem que estudar e colocar o pé na frente, sair na estrada, não ter medo de nada. Tem rondoniense medroso... Tem! Nós temos conterrâneos que são medrosos (Santos, 2009).

É necessário ter cautela com o tom usado por Áurea. Embora tenha utilizado um adjetivo de grande carga moral para descrever seus pares “rondonienses”, essa qualificação assume, nesse contexto interpretativo, um sentido político de cobrança de ação a seus pares. O termo “preguiçoso” empregado reflete mais uma conotação valorativa de um sentimento de pertença que a entrevistada não observa nas novas dinâmicas e tensões de Porto Velho, do que propriamente um apelo moral em favor do trabalho. É importante considerar que a narrativa também incorpora sentidos ainda muito presentes no meio social, marcados por adjetivações pejorativas aos “rondonienses”. Ao suposto medo de seus pares em assumir um modo de ser “rondoniense”, Áurea adiciona outro sentimento relacional: a intensa mobilidade de saída de moradores de Porto Velho para outros estados. É o caso de:

Muitos [que] estudaram e voltaram. Mas tem outros [que] não! Foram, ficaram, gostaram da cidade e continuaram em outro estado. Até se você fizer um levantamento de quantos milhões tem de pessoas, são poucos. Eu acho que, mais ou menos, uns 30%; o restante, 70%, foi embora (Santos, 2009).

Nesses termos, é preciso compreender entrelinhas constitutivas no relato: “nós temos conterrâneos que são medrosos”. Sua interpretação articula a compreensão acerca dos limites da força política que foi empregada pelos “rondonienses” que, em razão desse pertencimento, estariam legitimados a barrar a construção das hidrelétricas, o que, para sua frustração, não acabou

acontecendo. Pois, ainda de acordo com Áurea: *“porque se nos tivéssemos gritado, tivesse saído na rua, batido de porta em porta pra gente lutar pelo que é... Não teria acontecido. Mas o medo, ninguém vai. Medo de represália, ninguém vai não. Esta é a questão: é o medo da represália do governo”* (Santos, 2009).

Além das questões trazidas pela realidade atual das hidrelétricas, soma-se o problema da intensa pressão exercida pelos governos municipal, estadual e federal para sua aceitação pública. Para entender a dimensão política e prática das projeções e interesses nessas dinâmicas, vale a pena considerar os números e projeções que circulam nesse contexto. Segundo o documento *Balanço - 3 Anos - PAC*, divulgado pelo Governo Federal (Brasil, 2010), o investimento do PAC em Rondônia nos últimos três anos foi de pouco mais de 14 bilhões de reais para empreendimentos exclusivos em logística, energia e áreas social/urbana. Além desses números, o relatório inclui investimentos de quase 12 bilhões de reais em todo o estado. Cabe mencionar, dentro desses números de investimentos do PAC, o EIA/RIMA (Leme Engenharia LTDA., 2005) das hidrelétricas de Santo Antônio e Jirau, cujo orçamento total previsto é de pouco mais de 25 bilhões de reais. Esses números não incluem os gastos previstos com a construção das linhas de transmissão de Porto Velho a Araraquara, com um valor estimado em mais de 15 bilhões de reais. Independentemente de aceitarmos ou não essas cifras bilionárias, tanto em relação ao que já foi gasto quanto às projeções futuras, não há como negar que a magnitude desses números articula interesses políticos e econômicos e gera expectativas sociais de várias ordens. Em relação a esse aspecto, Áurea dimensiona:

A gente vê que agora tem o Estado já... E eu percebo assim: que deu mais uma corrida com... De mudança assim de rua, etc. e tal. 18 anos pra cá. Então, tava até difícil crescer. E agora com esta leva da hidrelétrica é que tá crescendo cada vez mais. É gente chegando. É carro saindo aí, promoção de carro. Vê saindo aí das concessionárias (Santos, 2009).

Mais uma vez, Áurea iniciou sua narrativa destacando sua luta pelo reconhecimento do estado de Rondônia. Todavia, ela apontou que as transformações mais significativas ocorreram nos últimos “18 anos pra cá”, pois antes *“tava até difícil de crescer”*. No entanto, atualmente, *“com esta leva da hidrelétrica, está crescendo cada vez mais”*. Para ilustrar as transformações que descreve, Áurea utilizou a imagem de “leva” para se referir tanto ao aumento

da população que chega à cidade quanto ao número significativo de automóveis novos sendo comercializados. Em 2008, uma matéria do *Extra! Rondônia* (2008) expressava preocupação com os números desse crescimento.

A frota da Capital, segundo os dados do DETRAN-RO até fevereiro deste ano, já chega aos 119.566 veículos (carros e motos), enquanto que a população de Porto Velho, segundo estudos do IBGE realizados em abril do ano passado, não chega sequer aos 400 mil habitantes, pois estaria, até então, com 369.345 munícipes.

Nos últimos dois anos, o número de veículos aumentou, conforme constatou o periódico:

Para cada três pessoas que moram em Porto Velho tem um veículo circulando nas ruas da cidade. O crescimento da frota de automóveis chegou no último ano a 18%, já são 135.430 carros, motos, ônibus e caminhões transitando na capital. O incremento de novos veículos em 2009 superou os 21 mil. Segundo o Departamento Estadual de Trânsito (DETRAN) o maior crescimento foi de motocicletas, 28% de 2008 para 2009, seguido dos carros com 12% no mesmo período. O aumento na frota alavancou os números de acidentes em mais de 19%, de janeiro a novembro de 2009 comparado com o mesmo período do ano anterior. Entretanto os dados de mortes reduziram em 89% (*Extra! Rondônia*, 2008).

Mais do que confirmar o aumento da frota de veículos na cidade, também se destacam os problemas decorrentes. Por exemplo, “em Porto Velho, já é possível ver o reflexo desse aumento nos engarrafamentos constantes em horário de pico. [...] A estimativa é que a frota aumente ainda mais com a quantidade de pessoas que estão chegando ao estado para trabalhar nas grandes construções que estão sendo realizadas em Porto Velho” (*Extra! Rondônia*, 2008). O aumento da frota na cidade, que provoca transtornos no trânsito, também resulta em um crescimento no número de acidentes ocorridos na capital, pressionando as autoridades municipais a tomarem medidas urgentes. Isso é relatado em uma matéria publicada em meio virtual pelo *Rondoniagora* (2010):

Preocupado com a situação do trânsito de Porto Velho, que faz em média de 50 a 70 vítimas por dia, o secretário chefe da Casa Civil reuniu os representantes dos órgãos envolvidos no contexto para que juntos busquem medidas efetivas para melhorar o trânsito

da capital. Durante a reunião houve uma ampla discussão, onde cada representante de instituição falou sobre as dificuldades para realização dos trabalhos e sugeriram as prioridades que devem ser implantadas em regime de urgência para amenizar o problema.

Além dos problemas no trânsito causados pelo aumento de veículos e pessoas, Áurea observa que “o aluguel ficou caríssimo, tudo ficou caro!”. Ela afirma que “o supermercado [por exemplo] foi lá pra cima! Tudo, tudo subiu. Sem brincadeira! Ainda mais agora, do meio do ano [2009] pra cá, que deu pra subir tudo mesmo”. As novas dinâmicas urbanas têm forçado os moradores a se organizarem para lidar com o alto custo dos produtos cotidianos. Segundo Áurea, hoje em dia, “você chega ao supermercado pra comprar, você tem que ir no dia que você vê que é promoção”. Caso contrário, “se quiser pegar nas feirinhas, quando os ribeirinhos vêm, você tem que ir à madrugada. Praticamente assim, quatro e meia, cinco horas, que você vê os ribeirinhos ficar do lado de cá. Você compra dele, não do atravessador, compra direto dele” (Santos, 2009).

Diferentemente de Áurea, que teve que abandonar a Baixa da União nos anos 1960, Carrol Van Othon Denys, nascido em Jaci-Paraná, a 70 km de Porto Velho, hoje com 73 anos, viveu um drama semelhante, porém em um contexto distinto. Morador de uma rua que se estende pelos antigos trilhos da ferrovia Madeira-Mamoré, às margens do Rio Madeira, na zona portuária do Cai N’água, sua casa de madeira está condenada ao desmanche. A desocupação, já informada pela Prefeitura, se deve à existência de um projeto maior para a “revitalização” da antiga Praça da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, onde também estão sendo construídas novas instalações para o Porto do Cai N’água, e, na sua extensão, o tão comemorado Parque das Águas, que o filho de Áurea descreve como um “abraço no progresso”.

De acordo com dados fornecidos pela Prefeitura de Porto Velho (2009), as obras estão orçadas em pouco mais de 97 milhões de reais, provenientes do PAC, através do Programa *Igarapés do Madeira*. O projeto está sendo implantado pela própria Prefeitura e “tem por objetivo a recuperação e urbanização das margens dos igarapés Santa Bárbara, Grande e Gerais, com a construção de obras de infraestrutura, parques e áreas de lazer e esporte”. A Prefeitura informou ainda que “no Programa está incluída a construção de 1.200 unidades habitacionais para o remanejamento de famílias que vivem em áreas de risco”. Segundo os gestores municipais, contando “[...] com um projeto assinado pela renomada paisagista Rosa Kliass, o local promete se

tornar um dos mais importantes cartões postais de Porto Velho, juntamente com outras obras da Prefeitura que estão sendo construídas na margem do Rio Madeira” (Prefeitura de Porto Velho, 2009). Com isso, entendemos também que as três caixas d’água, que simbolizam a cidade, cederão lugar para novos marcos postais identitários de Porto Velho.

A desocupação que lhe ameaça no presente foi narrada por Denys (2009) como apenas mais um entre inúmeros outros dramas pessoais e familiares que ocorreram naquela região da cidade. Filho de um imigrante da Guiana que veio para Jaci-Paraná ainda em 1905, para trabalhar na construção da ferrovia Madeira-Mamoré, a sua vida na cidade foi descrita a partir da trajetória na casa onde vive, desde que chegou a Porto Velho, nos anos 1940. Nas palavras vivas do seu relato:

Eu cheguei aqui menino. Então, quando eu cheguei aqui, nós morávamos em Jaci-Paraná. E meu pai me trouxe pra cá, pra essa terra [Porto Velho]. Aqui eu não conhecia nada, que eu tinha cinco anos. Chegamos aqui, meu pai era contador. Aí meu pai chegou aqui, e no que ele chegou aqui, um ano depois, ele morreu. Só veio deixar nós aqui, certo? Só veio deixar nós aqui e morreu. Aí eu fiquei com cinco anos. Aí é sofrimento. Aí é sofrimento, sabe? Aí é sofrimento (Denys, 2009).

No relato, o pertencimento a Porto Velho se constitui muito mais pelo sentido de ter sido “deixado” na cidade, do que propriamente por ter um dia chegado nela. Afinal, “o pai só veio deixar nós aqui e morreu” (Denys, 2009). Para pensarmos nas questões trazidas pela narrativa de Denys, é preciso atenção ao modo como narrou toda a sua trajetória enquanto morador e trabalhador na cidade, pois tais dimensões são potencialmente apresentadas de forma relacional.

Na cidade, “chegou uma certa hora que quando eu fui trabalhar, eu tinha quinze anos. Tava durão, tava durão já. Fui trabalhar na estiva”. E, mais uma vez, olhando fitamente para os entrevistadores, perguntou: “sabe o que é estiva?” Ao estender a fala com uma pergunta, é como se estivesse estabelecendo um sentido para sua pertença, em função de uma presumível ignorância alheia àquelas dinâmicas vividas em Porto Velho. Na estiva, trabalhou três anos, até que “[...] fui ficando mais duro, mais forte! Aí quando eu cheguei, aí comecei a carregar peso, saca de cimento, saca de sal, saca de açúcar, era assim”. De acordo com ele, “aqui, nesse território de Rondônia, tinha três navios já, aqui”.

Uma vez mais perguntou: “já ouviu falar?” (Denys, 2009). A segunda pergunta devolvida durante a inteireza do relato procurava dar conta não apenas de informar a presença de um porto na cidade, mas também da sua considerável movimentação nos idos finais dos anos 1950, quando então mesmo fristou, tinha já três navios.

Em 1960, Denys teria conseguido o seu primeiro trabalho na ferrovia. Pois na época “[...] sempre tive boas amizades. Então eu sou um cara que não faço mal a ninguém. Nunca fui preso, nada disso. Sou limpo, graças a Deus”. Como já situamos anteriormente, foi nessa mesma década que o 5º BEC assumiu a gestão da ferrovia Madeira-Mamoré. Tal como foi marcado pela memória de Áurea sobre a desocupação da Baixa da União, a presença dos militares na cidade deixou marcas profundas para Denys (2009) também, como ele mesmo recordou:

Naquela época, esse tal de batalhão chegou aqui. Já ouviu falar? Eles chegaram aqui em [19]64. Quando eles chegaram aqui e terminaram a rodovia deles, ele disse: oh, agente ferroviário, eu vou demitir todo esse pessoal. Nós éramos 200 homens, daqui de Porto Velho a Guajará-Mirim. Todos vão ser indenizados e rua. Puta merda! Nossa, rapaz! Que coisa com esse tempo todo de serviço. Ia passar efetivo. Aí nós trabalhando, ele disse: oh, Denys, chegou a hora aí, que você queira ou não queira, você tem que pedir a conta, queira ou que não queira. Aí eu dou a sua conta. Eu dou sua conta honestamente. Bom, tudo bem! Naquela época o Batalhão mandava tudo aqui. Era aquela... Como é que era o nome? Era... [buscando recordar]. Era comunismo, [sic] que o batalhão mandava.

A presença do batalhão do exército em Porto Velho deixou profundas marcas nas memórias dos seus moradores. É importante notar como, apesar da evidente confusão que ele fez entre militarismo e comunismo, as efervescências presentes na cidade recorrem a esse momento histórico para aguçar a percepção dos sentidos autoritários vividos com a presença das atuais hidrelétricas. Essa é, pelo menos, uma das dimensões que aparecem nas falas dos entrevistados. De acordo com Denys (2009), o poderio daquele destacamento militar na cidade era tão grande que:

O batalhão casava e batizava tudo aqui neste Porto Velho. Casava e batizava! Então tinha um homem com nome de Coronel Oliveira, ruim que só o diabo, ruim mesmo... Pra você ver como ele era - ele disse: Denys, porque neste tempo, tudo tinha cartinha de licença

de doença. Tudo isso esse rapaz descontava da conta da gente, do couro da gente, tudo. Não passava. O que não descontava pra comer o dinheiro, pra ele. Ele disse: olha, Denys, eu vou te dar uma colher de chá. Agora de você eu não vou descontar tudo. O maior salário que tirava lá era mil, mil e quinhentos reais. Eu tirei três mil. Olha isso aí! Eu não estou descontando tudo o que tem aqui escrito pra você se sair bem. Agora guarda o seu dinheirinho e pega um rumo. Ele falou pra mim. Eu disse: tá bom! Obrigado. Sai. Falei: eu vou bater cabeça de novo por aí em outros cantos. Não parei não. Descansei um pouco em casa. Eu decidi ali e tal. Eu disse pra minha mãe: mãe, eu vou trabalhar de vigia. Você sabe o que é papa-sereno?

Denys não teve outra escolha senão trabalhar como vigilante noturno, ou como ele próprio dizia, virou um “papa-sereno”. Primeiro, é essencial entender o significado de sua demissão, que refletia a autoridade daquele oficial militar. No entanto, a profissão também carrega significados contestados. Ele explicou aos entrevistadores: *“Então, estou falando para você agora. Pois é, vigia. Já sabe o que é papa-sereno. Trabalhei lá por cinco anos, de noite, em um setor. Todo dia eu ia para aquele setor e trabalhava, todo dia. Entrava às seis horas da tarde e saía às seis horas da manhã. Lá eu fiquei”* (Denys, 2009).

A frustração com sua vida laboral permeia toda a narrativa de Denys. A demissão da ferrovia o afetou profundamente. Ele sempre tentou voltar, até que *“correu a notícia que iam empregar gente na estrada de ferro de novo. Aí eu disse: eu vou entrar nessa porra de novo”*. Mas, *“quem foi que disse que eu entrava? Não entrei”*. Na espera interminável, *“eu vi o trem passando, o tempo passando, esperando ser chamado, esperando ser chamado e não era chamado. E o pessoal saindo de lá. Vou pegar o lugar. Quando eu quis pegar o lugar já era tarde”*. Ele não teve uma alternativa senão continuar *“trabalhando de vigia”* até se aposentar nessa função.

Quando perguntado diretamente sobre a presença das hidrelétricas na cidade, Denys (2009) respondeu: *“Para o Estado é o futuro. Para o Estado tudo bem. Mas para nós que moramos aqui é uma derrota. Está bom?! Não estou falando escondido, estou falando franco. Para nós é uma derrota. Porque eles estão fazendo isso lá e nós não saímos daqui”*.

Sua narrativa constrói claramente uma aporia entre “eles” e “nós”. Esses termos não servem apenas para diferenciar as pessoas envolvidas, mas também para destacar as distinções sociopolíticas presentes naquela realidade. Denys demonstra uma consciência prática das tensões políticas que utilizam

a prerrogativa universal do Estado. Isso fica evidente quando ele diz aos entrevistadores: “Não estou *falando escondido*, estou *falando franco*”. Essa advertência quanto aos possíveis riscos que ele assume ao expressar sua verdade atribui responsabilidade às práticas políticas do Estado, em uma realidade onde:

Agora, eles vão dar umas casinhas de pombo para cada um. Mas o apartamento diz que é dois metros quadrados, um metro e pouco quadrado por pessoa. Como é que eu vou botar os meus filhos que tenho aqui em casa? Não vou acertar, não vai dar. Parte da cabritada jogo fora? Então, nós estamos fracassados de salvação. Então, quem poderia fazer uma palestra para ajudar nós, eu acharia bom. Está bom? E estamos aí. E está rolando aí. Eles estão fazendo as casinhas de pombo. Eles estão fazendo. Diz que nós vamos lá para o Três e Meio. Sabe onde é? (Denys, 2009).

Denys se vê dependente das forças políticas desiguais que atuam ao seu redor. Nas condições em que se encontra, a única opção que lhe resta é deixar seu lugar nos trilhos da antiga ferrovia da Baixa da União e se mudar para as “casinhas de pombo” que lhe foram oferecidas. Para ele, a situação “*está rolando aí*”, porque “*eles estão fazendo*” e, de qualquer forma, “*estamos fracassados de salvação*”. A saída do bairro é uma realidade concretamente perturbadora, pois não apenas impõe a mudança, mas também o coloca em contato com discursos de forte autoridade. Como ele ouviu do prefeito na televisão: “*Não esperem melhora dali. Isso eu escutei: não esperem melhora dali que não vai. É do jeito que nós queremos, do jeito que eu quero. Estamos aí, fazer o quê? Fazer nada, fazer nada, a gente está aí*”

Além disso, a narrativa de Denys traduz o sentido autoritário expresso pelo prefeito, que, nas condições apresentadas, desrespeita todo o seu passado naquele local. Nesse contexto, Denys talvez também esteja dialogando com outros argumentos presentes nesse debate público. Para a Prefeitura de Porto Velho, trata-se de uma “oportunidade de viver nos residenciais [que] representa uma mudança radical para a grande maioria das famílias, que residem de forma precária ao longo do trilho da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e na Baixa da União” (Prefeitura de Porto Velho, 2009).

Embora o poder público demonstre preocupação com as áreas de risco afetadas por enchentes frequentes, a própria Prefeitura destaca que o Parque das Águas “inclui a construção de mirantes e um píer que vai avançar sobre o

rio, oferecendo uma vista privilegiada do Madeira, além de parque esportivo, observatório de pássaros e outras atrações” (Prefeitura de Porto Velho, 2009). Podemos perceber que a primeira preocupação da gestão pública é com a construção dessa obra de ampla visibilidade, enquanto dar um fim ao ciclo vicioso que se formou naquela área parece ficar em segundo plano. Isso é o que se sente na fala de Denys (2009), que percebe o jogo discursivo em que está envolvido.

Estão fazendo, ajeitando a pracinha que tinha lá, tudo. Estão fazendo tudo lá. Calçamento e tem a pracinha lá. Bom, estão fazendo bem. Mas não é o prefeito não. Pode botar o nome dele, mas não é ele. Tem o nome dessa usina aí. Ela que manda fazer e paga. Não custa um centavo do governo, tudo eles. Está bom, estão agradando os camaradas. E eles só botando no bolso, eles só catando o dinheiro, no bolso. Ele falou que ia sair pra governo e vai [risos]. E ele vai. Capaz que ele vai.

Denys acrescenta: “E tem uma coisa: casa de madeira não tem valor. Casa de madeira não tem valor. Então, eles fazem o que quiserem. Pagar eles não pagam. Então, dão essas casas de pombo. Se deu bem, se não deu, fica por isso mesmo. É só isso”. O que mais incomoda o entrevistado é a falta de valorização de sua casa de madeira. Desde o início de sua narrativa, Denys tenta expressar que sua ligação com aquele lugar vai além do valor material de sua moradia de madeira, onde vive há quase 60 anos. Ele questiona o fato de que a remoção dos moradores não considera sua existência social naquele ambiente, reduzindo sua história ao baixo valor material da casa de madeira em que vive. Mais importante ainda, apesar dos discursos predominantes que favorecem a construção do Parque das Águas em Porto Velho e outras mudanças estruturais impulsionadas pelo PAC, Denys (2009) se posiciona como um sujeito histórico. Sem rodeios, ele afirma: “Eu não estou falando escondido não, estou falando abertamente. E nós estamos aí, de acordo com a boa vontade deles”.

O relato de Denys de forma alguma negligencia o fato de que vive em uma área de risco. Afinal, “tudo está enchendo. Todo o tempo está enchendo. Eu moro aqui a vida toda. Conheço isso aqui todinho. Pode não ser violenta, mas vai fazer medo. Pode não chegar aqui na minha casa. Porque até aqui não, se estou vivo ou estou morto, pode não chegar aqui, mas é perigoso, é perigoso” (Denys, 2009).

O argumento de Denys (2009) não é o de desconsiderar a iminência das enchentes que colocam sua família em risco, mas sim o fato de que, por causa disso, não se reconhece que *“eu moro aqui a vida toda. Conheço isso aqui todinho”*. Ele também acentuou: *“Tem muitas pessoas que já estão a vida toda aqui. Eu sou um deles. Cheguei aqui menino e estou velho. Cheguei com 5 anos e estou com 73. Olha, eu sou nascido e criado aqui. E aí? Não vou ganhar nada porque minha casa é de madeira? É duro, rapaz!”*.

É evidente que Denys e as *“muitas pessoas que já estão a vida toda aqui”* tentam, por meio de suas narrativas, desafiar os sentidos dominantes que os pressionam a aceitar, a qualquer custo, as condições miseráveis que lhes foram oferecidas. Não há dúvida de que isso representa um dilema para os moradores da Baixa da União, pois aceitar o argumento da periculosidade do local os empurra para a única saída: a mudança para os pequenos apartamentos conhecidos como *“casas de pombo”*. Apesar dessas tensões concretas, Denys (2009) continua a denunciar as condições precárias em que vive:

Porque aqui atrás passa um igarapé. É descarga de privada e o diabo que vem por aí, desce de toda essa redondeza aqui de Porto Velho. Passa aqui por trás a água. Esta água é contaminada. Água de hospital e de todo canto vem aí, descarga de privada, esgoto, tudo passa aí. É perigoso. Aqui dizem que o pessoal pesca e perguntam de onde é esse peixe? Ah, é dali. Digo que não quero. É contaminado. Não presta, vende pra outro, não quero e não como, não. Pegar doença, não é mesmo? Tanta doença violenta que tem por aí. Eu não quero, eu não como. [...] Ah, meu amigo, a vida é assim mesmo.

Mais uma vez, no relato de Denys, assim como no de Áurea, é evidente a percepção de que as usinas hidrelétricas não trarão benefícios ou melhorias para a população de Porto Velho e de Rondônia como um todo. Denys (2009) afirma: *“Essa luz é pra outros estados aí, do mundo afora, do Brasil afora. As duas usinas juntas que estão fazendo: a de Santo Antônio e a de Jirau. É pra luz de fora. Abastecer São Paulo, Maranhão, Sergipe, Pernambuco, pra esse mundo aí”*.

Esse é um dos argumentos políticos mais fortes ouvidos em Porto Velho por moradores, movimentos sociais e outros agentes envolvidos nas lutas contra as hidrelétricas. É interessante notar como Denys, aos 73 anos, utiliza as informações técnicas que ouve em seu cotidiano para realizar uma análise política do processo. As usinas do Madeira seriam então, *“pra não existir esses apagões, essa é a verdade! Então está aí, está na cara. Então vamos ver a luz*

passar. Porque já tem fiação, diz que já está em Manaus a fiação. E pra nós não tem, porque foi calculado só pra passar alta tensão, certo? Isso aí pra cá não pode”. Na continuidade do argumento, advertiu mais uma vez: “não estou com nenhum segredo não, não tem”. Com isso, Denys quis dizer que não se trata de uma situação enigmática ou de difícil entendimento, resumindo: “então aí, o que está acontecendo é o seguinte: é que eles estão ajudando o prefeito, o governo. O dinheiro... Faz um serviço aqui, outro serviço ali. Aponta aqui, aponta acolá. Isso que nós temos a lucrar é isso. Só isso” (Denys, 2009).

Ao finalizar seu relato, Denys deixa claro os elementos constitutivos de sua consciência social sobre os interesses econômicos e políticos das hidrelétricas, que também influenciam a decisão pela construção do Parque das Águas. E, talvez, mais do que isso, sua própria realidade nessa trama de sentidos autoritários com a qual interage e conflita historicamente. Nesse contexto, ele também revela o lugar que ocupa: “Eu estou que nem bolsa na água. Onde a água leva, vai pra lá. A água volta, vai pra lá. E assim vai. Eu estou assim na situação porque eu não tenho dinheiro” (Denys, 2009).

Assim como destacamos a potencialidade de percepção das experiências sociais do relato individual em relação à Áurea (Santos, 2009), devemos considerar o mesmo em relação a Denys (2009). Ele mesmo faz questão de dizer que não fala apenas de si, mas de “muita gente aqui. Não sou só eu não. Se fosse só eu, tinha um jeito, mas são muitos. [...] É, então eu não ligo. Olha, rapaz, pra onde der eu vou. Se você quiser, você vai. Se não quiser, você fica por aí rolando. Eu não posso fazer nada. Está bom?” (Denys, 2009). Na interpretação de Denys, temos narrado uma oposição direta e aberta à construção das hidrelétricas no Rio Madeira, que procura dar conta de um universo ampliado de contestações naquele meio social. É preciso ter claro que, na pesquisa de campo, encontramos muitas pessoas que não quiseram falar temendo possíveis represálias ou perdas.

As discussões apresentadas neste texto buscaram mapear as tensões urbanas que constituíram a história recente de Porto Velho, com ênfase nas usinas hidrelétricas de Santo Antônio e Jirau. Analisamos o debate público sobre os impactos dessas obras, tentando entender as dinâmicas que criaram uma complexa rede de situações, ritmos e formas contraditórias de articulação de interesses políticos e econômicos locais, regionais e nacionais, que se manifestaram hegemonicamente na vida urbana da cidade e nas políticas públicas de Rondônia e do Brasil. Esses projetos “desenvolvimentistas” do

PAC geraram uma cadeia de carências em equipamentos urbanos e serviços públicos. Além disso, em torno desses empreendimentos, formaram-se e multiplicaram-se imagens, expectativas e sentimentos de pertença social, emergentes de reivindicações historicamente enraizadas na existência política da cidade amazônica. Ao entender o tom desses debates públicos sobre o impacto das hidrelétricas, evitamos a tendência de ver as transformações como situações isoladas e desconectadas pelos interesses do mercado.

Ao analisar a matéria da revista *Época*, nosso objetivo não foi apenas concordar com o diagnóstico das mazelas e contradições de Porto Velho, mas também abordar os enredos econômicos especulativos do mercado. Embora a matéria não fosse destinada aos rondonienses, ela proliferou imagens e expectativas sobre “potencialidades” nunca vistas pelos moradores. Apesar das imagens que afetaram profundamente os moradores, havia um universo de experiências sociais a ser considerado. Essas experiências demonstraram como os argumentos dominantes do mercado impactavam a vida cotidiana dos moradores.

A história oral proporcionou um meio valioso de compreensão. As histórias de vida de Áurea e Denys nos permitiram fazer novas perguntas sobre situações já conhecidas, desafiando os discursos e imagens predominantes das hidrelétricas. Seus relatos francos e abertos revelaram as consequências autoritárias desses empreendimentos no cotidiano. Áurea, com sua narrativa de oposição às hidrelétricas, expôs não apenas seus argumentos, mas também outros provenientes de sua consciência política, moldada por lutas sociais inconclusas vividas no dia a dia. Seu passado lhe deu subsídios para refletir sobre sua participação em Porto Velho e Rondônia. Denys, por sua vez, trouxe uma narrativa que questionou os sentidos autoritários vividos em sua relação com a cidade, refletindo também as experiências de Áurea. Sua história de vida, marcada por lutas por pertença, viu essas batalhas reatualizadas pelas transformações urbanas de Porto Velho.

As entrevistas analisadas, embora individuais, extrapolaram seus contextos pessoais mais amplos. As significações produzidas dialogam com universos sociais em mudança e lutas permanentes ao longo do tempo histórico, representando campos de tensão específicos no fazer urbano. Os relatos de história de vida ajudaram a perceber a processualidade dessas experiências, inseridas em uma estrutura de sentimentos ativa e dinâmica na cidade. Portanto, ao concluir este capítulo, entendemos que Porto Velho,

com suas transformações urbanas e desafios históricos, representou uma trama complexa de interesses e resistências, na qual moradores continuaram a fazer sua história.

Referências

AMARAL FILHO, A. S. do. O que causa medo e vergonha no olhar de Eliana Brum? **Gente de Opinião**, Porto Velho, 8 abr. 2009. Disponível em: http://www.gentedeopinioao.com.br/ler_noticias.php?codigo=43260. Acesso em: 12 abr. 2010.

BRASIL. Ministério do Planejamento. **Balanço 3 Anos do PAC (Rondônia)**. Brasília: Governo Federal, 2010. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/pac/relatorios/por-estado/rondonia-1>. Acesso em: 19 jun. 2010.

BRUM, E. A cidade que não estava lá. **Época**, Rio de Janeiro, 30 mar. 2009a. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0EMI66228-1522300-A+CIDADE+QUE+NAO+ESTAVA+LA.html>. Acesso em: 9 abr. 2010.

BRUM, E. Em Porto Velho não diga que o rei está nu! **Época**, Rio de Janeiro, 13 abr. 2009b. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0EMI68136-1523000-EM+PORTO+VELHO+NAO+DIGA+QUE+O+REI+ESTA+NU.html>. Acesso em: 4 jun. 2010.

CASTRO, Edna. Urbanização, pluralidade e singularidades das cidades amazônicas. In: CASTRO, Edna (Org.). *Cidades na floresta*. São Paulo: Anablume, 2008.

DENYS, Carrol Van Othon. **Entrevista concedida a Marcos Fábio Freire Montysuma e Robson Laverdi**. Porto Velho, 16 dez. 2009.

DIÁRIO DA AMAZÔNIA. **Lei obriga a desativação de poços**. Porto Velho, 6 ago. 2009.

EXTRA! RONDÔNIA. **Caos no trânsito: Porto Velho tem quase um veículo para cada grupo de 3 cidadãos.** Porto Velho, 7 mar. 2008. Disponível em: http://www.extrarondonia.com.br/ler_noticia.php?cod=77. Acesso em: 19 jun. 2010.

LEME ENGENHARIA LTDA. **Estudo de impacto ambiental** – EIA. Tomo I. [S.l.]: FURNAS Centrais Elétricas S.A. e Construtora Norberto Odebrecht S.A., 2005.

MOVIMENTO DOS ATINGIDOS POR BARRAGENS (MAB). **Hidrelétricas no rio Madeira: energia para quem e para quem?** Porto Velho: MAB, 2008.

PORTO VELHO. Prefeitura Municipal. **Porto Velho Antigo.** Porto Velho, 27 out. 2006. Disponível em: http://www.portovelho.ro.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=16. Acesso em: 19 jun. 2010.

PORTO VELHO. Prefeitura Municipal. **Prefeitura está construindo 1.200 unidades habitacionais para famílias que vivem em área de risco.** Porto Velho, 11 nov. 2009. Disponível em: <https://www.portovelho.ro.gov.br/artigo/5096/prefeitura-esta-construindo-1200-unidades-habitacionais-para-familias-que-vivem-em-area-de-risco>. Acesso em: 22 jul. 2024.

RONDONIAGORA.COM. **Autoridades discutem medidas para melhorar o trânsito de Porto Velho.** Porto Velho, 4 maio 2010. Disponível em: <http://www.rondoniagora.com/noticias/autoridades-discutem-medidas-para-melhorar-o-transito-de-porto-velho-2010-05-04.htm>. Acesso em: 19 maio 2010.

SANTOS, Áurea dos. **Entrevista concedida a Marcos Fábio Freire Montysuma e Robson Laverdi.** Porto Velho, 9 dez. 2009.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y literatura.** Barcelona: Península, 2000.

Carne, mangue e pasto: a transição das matanças animais do Matadouro de São Cristóvão para o Matadouro de Santa Cruz no Rio de Janeiro oitocentista

Lucas Vinicius Erichsen

A matança de animais para o consumo humano é de historicidade que percorre longuíssimas durações, temporalidades e, por certo, sempre tomaram forma em locais de constante interação com o mundo biofísico. Contudo, foi principalmente durante o século XIX (OTTER, 2006; BRANTZ, 2002; FITZGERALD, 2010; MACLACHLAN, 2007; DIAS, 2009; ERICHSEN, 2015; NIERADZIK, 2012; ROBICHAUD; STEINER, 2010; CRONON, 1991) que houve a emergência dos matadouros públicos, instituição projetada pelo Estado (FITZGERALD, 2010) e onde animais destinados ao consumo humano deveriam ser mortos.

Concentrando as matanças animais, e assim se colocando em oposição às matanças que anteriormente aconteciam em quintais, mercados de rua ou celeiros ERICHSEN, 2015; OTTER, 2006; LEE, 2008), os matadouros públicos surgiram como controladores da sanidade da carne para que esse tipo de proteína animal não contaminasse consumidores humanos; jogavam

luz sobre formas de poder que eram exercidas tanto sobre corpos de animais não-humanos quanto de corpos humanos; quando afastados da presença imediata – ou em relativa distância das crescentes populações urbanas –, matadouros públicos eram máquinas ideais para *apagar* da vida social práticas e elementos incompatíveis ao que era considerado *civilizado* (ERICHSEN, 2020a; MAZANIK, 2015; BAICS; THELLE, 2017).

Esse processo também ganhou forma no caso brasileiro, inclusive na antiga capital do Império: o Rio de Janeiro.

Ao longo do século XIX, a então Capital abrigou três matadouros públicos. Uma quantidade muito acima de outras cidades oitocentistas. O primeiro matadouro foi o de Santa Luzia (1777-1854), que funcionou à beira-mar e sobre as areias da praia que lhe dava nome (ERICHSEN, 2020a; 2020b). O segundo foi o matadouro de São Cristóvão (1854-1881), construído perto de manguezais ao norte do Rio de Janeiro. O terceiro e último foi o matadouro de Santa Cruz (1881-1952), localizado à Oeste da Cidade e por sobre os pastos da antiga Imperial Fazenda de Santa Cruz.

Neste capítulo, por meio da história ambiental em sucinta interface com a história da tecnologia (PRITCHARD; ZIMRING, 2020) e com a história do conhecimento (DASTON, 2017), evidenciamos um panorama sobre alguns elementos que levaram à desativação do matadouro de São Cristóvão e que também permearam o projeto e a inauguração do matadouro de Santa Cruz.

Império da imundice: carne, mangue e o matadouro de São Cristóvão

Em meados do século XIX, após os primeiros surtos epidêmicos no Rio de Janeiro e em meio de população humana que crescia inesperadamente e incontrolável, o matadouro de Santa Luzia, primeiro matadouro público da cidade do Rio de Janeiro, mostrava-se insuficiente, pequeno e insalubre para atender as necessidades energéticas da população.

Como forma de solução desses problemas, foi construído na região dos manguezais, ao norte da cidade, o matadouro de São Cristóvão. Inaugurado em 1854, o novo matadouro público foi, por certo tempo, considerado uma solução em relação ao antigo matadouro na praia de Santa Luzia, e não menos

importante, parte dos primeiros esforços em afastar matanças de animais destinados ao consumo da experiência imediata da população humana.

Entretanto, em meados dos anos de 1860 e com pouco mais de uma década de funcionamento, o matadouro de São Cristóvão já se encontrava envolvido por um complexo sistema urbano que indomavelmente crescia e se tornava objeto de discussões acerca dos modos de viver na cidade.

Naquele período, durante uma epidemia de diarreia e disenteria, a carne animal consumida no Rio de Janeiro foi apontada como de má qualidade, e a água fornecida aos animais destinados ao matadouro de São Cristóvão considerada imprópria. Por sua vez, durante os surtos epidêmicos de 1867, especialmente durante um surto de cólera, pela primeira vez, tanto o matadouro de São Cristóvão quanto a carne animal proveniente dele foram consideradas agentes disseminadores e intensificadores de doenças. Além disso, outras características do matadouro haviam se tornado indesejáveis.

Até o final do século XIX, era comum que matadouros públicos não fossem somente o espaço dedicado à matança animal para consumo humano, mas que também fossem um ambiente aglutinador de instalações destinadas ao aproveitamento ou despejo de materialidades animais. Não era diferente com o matadouro de São Cristóvão. Barracas de miúdos, fábricas de sebo, graxa e cola eram usuais nos arredores do local, assim como um cemitério de animais:

Além disso, se atendermos que, é na chácara do matadouro, em frente à sala, que está exposta a venda publica o gado que se acaba de matar, que existe o denominado – cemitério dos animais-, isto é, o lugar onde são lançados todos os animais mortos que se encontram na cidade e que morrem no curral facilmente se compreende que a carne, antes de ser entregue ao consumo público, é saturada por uma atmosfera pestilencial (RIO DE JANEIRO, 1869a, p. 2).

O trecho acima deixa claro o fato de que o matadouro público não era somente o local de manufatura de carne, mas também fica evidente que o matadouro de São Cristóvão aglutinava elementos que se tornavam cada vez mais desagradáveis à constituição da cidade pós-meados do século XIX: corpos de animais que morriam nas ruas, corpos e resíduos das espécies animais desanima(liza)das no matadouro (que só deveriam retornar ao ambiente urbano por serem fontes energéticas à população humana) e fábricas

que exalavam odores referenciados como emanções. Em outras palavras, imerso no saber epidemiológico de finais dos anos 1860, o matadouro de São Cristóvão aparecia como objeto a ser reformado, ao mesmo tempo em que era local de despejo de itens considerados anti-higiênicos e que deveriam ser afastados das novas formas de viver na cidade que estavam emergindo.

Em junho de 1869, o matadouro de São Cristóvão foi considerado tão incompatível à emergência e assimilação dos ideais de higiene, saúde e civilização que o representante da comissão do matadouro, Eduardo Augusto Pereira de Abreu, afirmou que nunca existiu, no Rio de Janeiro, um local que pudesse ser chamado de matadouro:

É preciso confessar que no Rio de Janeiro nunca existiu, propriamente dito, estabelecimento que se possa afoitamente denominar – matadouro –: o que sempre vimos e atualmente presenciamos é uma simples casa de matança, rodeada de péssimas circunstâncias para a salubridade pública, e repetirei as palavras do ilustrado presidente da junta central de Higiene Pública, quando diz:

“Ali, ainda uma vez, o médico filósofo admira a grandeza da Divina Providência e sua infinita bondade, quando olhando para o espetáculo horroroso que ali se desenha, e contemplando tantas causas de destruição e de morte amontoadas pela imprevidência e desleixo dos homens incumbidos de executar as leis da polícia sanitária, reconhece que por tanto tempo temos sido poupados de uma dessas calamidades e epidemias que flagelam a humanidade” (RIO DE JANEIRO, 1869b, p. 1).

Se, por um lado, chama atenção a estreita relação entre religiosidade e ciência na citação ao presidente da Junta Central de Higiene, por outro, a categórica afirmação do comissário estava assentada em elementos que, no início do relatório, são considerados essenciais à cidade do Rio de Janeiro se a sua população almejasse o *progresso da ordem social*:

A higiene e a salubridade pública devem dominar ou constituir o princípio fundamental de todos os sistemas da vida, quer se considere individualmente, quer no interesse das populações, cuja cifra é mais ou menos elevada.

[...]

Que a higiene salva as massas, porquanto, assim como a higiene privada nos revela as condições de nossa conservação pessoal, assim a higiene pública nos demonstra igualmente o progresso

social: ou por outra, a higiene marcha a par da civilização de um povo, e é sinal característico impresso no marco de seu adiantamento civilizador. O comércio, as artes, a indústria, a agricultura e a salubridade pública acham um recurso poderoso nos mananciais científicos, e daí que provém sua riqueza física, moral e intelectual.

A alimentação animal é tão necessária a vida do homem, como o próprio ar por ele respirável, porquanto, a alta fisiologia nos demonstra que há estreita intimidade entre o trabalho respirável e o da alimentação, dando em resultado uma mútua troca de princípios, à custa da qual resulta a necessidade contínua e indispensável à integridade e à permanência dos órgãos (RIO DE JANEIRO, 1969b, p. 1).

Complexidade e interação entre ambiente, sociedade, corpos humanos e alimentação são destacados em menções à necessidade da alimentação feita com proteína de origem animal. Igualmente, uma multiplicidade disciplinar é utilizada para fundamentar a crucialidade da alimentação de origem animal e a importância do objeto central do relatório: o matadouro.

Atender condições higiênicas específicas ao fornecimento da proteína de origem animal seria crucial à manutenção de músculos e tecidos de corpos humanos e, ao mesmo tempo, do próprio Império. Os matadouros públicos e a carne dos animais lá mortos eram essenciais a um complexo sistema composto por interações e associações: biológicas, sociais, econômicas, multiespecíficas, médicas e, até em certo grau comparativo, internacionais.

A alimentação animal é fornecida ao homem, nas grandes cidades e em todos os países, pelo corte de gado em estabelecimentos próprios denominados – Matadouros – estabelecimentos estes que representam todas as altas medidas fornecidas pela sã higiene, a fim de assegurar um dos principais ramos da indústria, qual o comércio de carnes verdes, e sobre que tem aparecido mais discussões e projetos dentro e fora do nosso País (RIO DE JANEIRO, 1969b, p. 1).

Com base nisso, e sendo um dos principais provedores alimentares e energéticos da cidade do Rio de Janeiro, o matadouro de São Cristóvão não cessava suas atividades mesmo debaixo de chuva ou sob a revoada de incalculáveis urubus que, durante o nascer do sol e ao cair da noite, cobriam os céus da região matadouro de São Cristóvão. Situação descrita pelo então diretor do Museu Nacional, Ladislau Neto:

Todos os dias, ao cair da tarde, os urubus, cujo número é hoje ali incalculável, erguem-se em massa da podridão deste estabelecimento que, para nosso mal, infecciona dia e noite todos os seus arredores e como uma nuvem agitada pela ventania dirigem-se às penedias do Bom-retiro, no Engenho Velho, onde os tergos retalhados da montanha lhes deparam inúmeras e especiais guaridas (NETO, 1870, p. 182).

Essas revoadas eram constituintes de um ambiente complexo que, cada vez mais desagradável para a população, tinha os mais diferentes elementos socioambientais. Isso fica ainda mais evidente quando relatos sobre as reformas do matadouro de São Cristóvão são publicadas nos jornais:

Grande parte do solo que há pouco ainda regurgitava de asquerosos répteis aquáticos e anfíbios, recebendo grossas camadas de aterro, vai como que conquistando nivelamento sólido de quase toda área dessa antiga região de lodo; larga e bem construída muralha já se estende em toda a longa extensão do rio, destinado a receber o sangue que agora toma a direção de sarjetas, e para aí se escoam, removidas as barracas de madeira, o terreno por elas então ocupado alargou-se; o que antes era uma repulsiva monstruosidade, perfeita mole de casebres, agora é uma praça solidamente aterrada, as águas tiveram novo leito pela desobstrução do canal; pretas deixaram de continuar a ofender o pudor dos caminhan-tes, abandonando essa exposição de posições acadêmicas; grande parte do terreno está calçado, e fomos informados que, desde a entrada do portão central do matadouro até a proximidade do edifício, vai tudo ser ajardinado (ALPHA, 1871, p. 2).

Enquanto a descrição acima é um *louvor* às reformas e, de acordo com o autor, aquilo que transeuntes e passageiros de trens na estação em São Cristóvão iriam perceber como resultado das reformas, outros habitantes da cidade destacavam detalhes da reforma nem tanto *louváveis*. Embora o terreno pantanoso do matadouro de São Cristóvão – e arredores – estivessem sendo aterrados, isso era feito “com toda a porcaria e imundície que se tem encontrado na cidade, inclusive gatos, cachorros e burros mortos, que tudo ali é atirado e transformado em aterro” (JORNAL DO COMMERCCIO, 1871a, p. 2). Quanto às árvores mencionadas como parte do ajardinamento, elas haviam sido cortadas por ordem do comissário do matadouro, encarregado do local que havia elogiado as condições higiênicas dos arredores do matadouro de São Cristóvão ainda antes do início das reformas.

Em relatório oficial do Império de 1871 (DE OLIVEIRA, 1872), o matadouro de São Cristóvão foi reputado impróprio – por estar localizado em um dos subúrbios que, à época, era um dos mais frequentados e próximos da cidade –, e em meio a lamentos e arrependimentos quanto à escolha do local onde o matadouro de São Cristóvão estava construído, considerado lembrança triste e inconveniente. Para reforçar, é somada a tais indicativos uma transcrição de parte do relatório da Junta de Higiene Pública, o qual destacava que o matadouro de São Cristóvão nada mais era que um edifício construído em terreno pantanoso que existia sob a constante influência das marés:

Para se fazer uma ideia do que é o atual matadouro e dos defeitos que lhe são inerentes, basta dizer que está situado em um charco inundável pelas altas marés, atravessado por alguns canais naturais de fundo lodoso em maior ou menor altura, cujas águas só se movem com alguma força durante o fluxo e refluxo das marés, em cuja baixa chega a ficar completamente enxuto, exceto o canal que vem ao matadouro e que é alimentado pelas águas do Maracanã. Em um ponto deste vasto charco aproximo a estrada de São Cristóvão, vê-se um edifício colocado sobre aterro malfeito e constituído por vários repartimentos ou divisões: é o edifício do matadouro... (DE OLIVEIRA, 1872, p. 8).

Em meio a todo um *vai-e-vem* retórico, elementos resistentes às disputas argumentativas ganham relevo. Nota-se que o ambiente do matadouro de São Cristóvão era uma complexidade socionatural no sentido mais forte do conceito: pelas intensivas interações entre humanos, não humanos e mundo biofísico; e como uma espécie de fractal socionatural da Cidade – ou até mesmo do Império, que era compreendida e vivenciada enquanto algo para ser transformado e, sempre que possível, evitado.

Nesse sentido de transformar ou evitar, o relatório menciona três condições que os matadouros de cidades altamente povoadas deveriam atender (DE OLIVEIRA, 1872).

A primeira estava relacionada às condições onde deveria ficar um matadouro: era sobre a necessidade de terreno seco para o enterramento de gado e carnes condenadas, água corrente para limpeza de sangue e resíduos ou preparo de miúdos e sebo, “cujos resíduos infeccionariam o ar se não fossem acarretados e dispersados para longe” (DE OLIVEIRA, 1872, p. 7-8); a segunda condição ressaltava ser necessário manter o gado destinado à matança em boas condições de saúde e higiene; a terceira tratava da higiene

e das condições de saúde de populações humanas que viviam, conforme o conhecimento médico e prático do período afirmava, sob a presença constante de emanações pestíferas provenientes do matadouro, do mangue e do preparo de sebo ou miúdos.

Essas populações humanas que viviam na região do matadouro de São Cristóvão, e apesar das condições ambientais supramencionadas, tinham aquele local como elemento do cotidiano. Mesmo considerado vetor de epidemias e de emanações pestíferas, o matadouro era ambiente de interações entre espécies, sociabilidades e ponto de referência aos viajantes que buscavam pouso no *Hotel Campestre Italiano*, que ficava em frente do matadouro (JORNAL DO COMMERCIO, 1871b).

Ainda, o matadouro de São Cristóvão era culturalmente relevante à população do Rio de Janeiro oitocentista, ao ponto de o comportamento de bois levados à matança serem utilizados até como metáforas em Folhetins (JORNAL DO COMMERCIO, 1871). Bois metafóricos que tinham por referência, como é de se esperar, bois que eram conduzidos ao matadouro de São Cristóvão. O que as metáforas não destacavam é que alguns bois entravam em fuga na hora da matança (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 1876; GAZETA DE NOTÍCIAS, 1876; JORNAL DO COMMERCIO, 1877a), ou que eram motivos de reclamação da população mesmo depois de desanima(liza)dos no matadouro:

No cais da praia das Palmeiras em São Cristóvão, foi descarregada na quinta feira uma carroça de ossos, procedentes do Matadouro, cremos que para embarque.

Até aqui não há nada de notável, mas o que os nossos leitores não sabem, é que aderidos aos ossos, conservam-se, em adiantado estado de putrefação, uns restos de carne, que fazem com que os moradores sofram a infernal algazarra de uma matilha de cães que disputam os ossos, e aspirem o delicioso aroma de tão higiênico carregamento.

Dizem os moradores daquela localidade, que ficariam eternamente reconhecidos ao Senhor Fiscal, se sua senhoria tomasse alguma providência a este respeito (GAZETA DE NOTÍCIAS, 1875, p. 3).

Carregamento de ossos que era fonte energética de cães e, ao mesmo tempo, fonte de desprazer, quando mencionado se tratar de um *higiênico carregamento de delicioso aroma*. Aroma que era mais do que comum nas

proximidades do matadouro de São Cristóvão, sendo considerado um martírio para quem lá perto passava ou residia.

Parte desse martírio era resultado de chuvas cujas águas se acumulavam ao redor do matadouro, sobre o mangue e nas oficinas de sebo, miúdos e cola. Isso, por consequência, levava a preocupações os moradores que, com base no conhecimento epidemiológico e prático do período, temiam as doenças e febres que assolavam locais com águas sujas e paradas, ou que reclamavam da imensa quantidade de moscas e mosquitos que, durante a noite, entravam nas casas dos moradores das proximidades da região (JORNAL DO COMMERCIO, 1878a, p. 2). Outras reclamações eram apoiadas em bases raciais e sociais, como no caso de uma mulher rotulada de *Etiópe-Turca-Baiana*, que por criar em sua casa porcos, galinhas e cabras, era - junto das fábricas de graxa e sabão que utilizava por matéria-prima carnes e resíduos podres do matadouro - acusada como responsável pela produção de exalações mefíticas que estariam causando uma série de casos de febre amarela na região (JORNAL DO COMMERCIO, 1877b; 1878b).

Boa parte de toda essa complexidade tecnológica, sociocultural, científica, ambiental, política e econômica, constituintes da década de 1870 e dos últimos anos de funcionamento do matadouro de São Cristóvão, reverberaria na emergência do processo de construir um novo matadouro público na cidade.

Carne, pastos e água: o matadouro de Santa Cruz

Ao longo do processo de estabelecer um novo matadouro público para substituir o edifício em São Cristóvão, novamente percebemos o quanto o ambiente biofísico da região era inseparável, incontornável, e como a história humana sempre ocorre na interação com o mundo.

Ainda nos anos 1860, algumas das ilhas da Baía de Guanabara eram consideradas locais propícios a receber um matadouro público e as suas cada vez mais indesejáveis práticas. As ilhas isolariam as práticas de matança, forneceriam suprimento inesgotável de água para esgoto e lavagem do local.

Além disso, do mesmo modo que as ilhas eram atraentes para a construção de matadouros, as montanhas nas Serras também eram:

Chama atenção do governo sobre a remoção do matadouro, tão reclamada, tão discutida na imprensa, na Câmara Municipal, no parlamento e mesmo no conselho de Estado.

Ninguém desconhece a utilidade dessa medida, entretanto, atentas as numerosas razões, ainda o matadouro não foi removido.

Existem igualmente numerosas propostas para resolver essa questão e entre elas a remoção de que fala o Sr. Ministro da agricultura em seu relatório, para a estação de Macacos no alto da Serra, que além das condições especiais do local traria para a estrada de ferro de Pedro II uma renda anual de cerca de 200:000\$000 (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1869, p. 2).

Enquanto ilhas contavam com a opulência das águas, as montanhas da região serrana do Rio eram pródigas em ares. O conhecimento médico e científico, à época, recomendava que os habitantes das cidades que estivessem doentes fossem levados até as montanhas para respirar o ar puro, e assim, serem curados. Quando esse conhecimento foi sugerido aos matadouros, percebe-se a tentativa de garantir que o ar puro das montanhas seria um toque natural – e purificador – à carne desanima(liza)da antes de ser distribuída e consumida pela população humana.

Entretanto, na década de 1870, quando as discussões sobre a construção de um novo matadouro público finalmente ganharam tração, os olhares antes voltados às ilhas e às serras passaram a convergir para o Oeste da Capital, mais especificamente a 53 quilômetros, na direção dos pastos da Imperial Fazenda de Santa Cruz. Local que desde as suas primeiras menções, foi entoadado como um lugar prodigioso.

Possuindo pastagens cultivadas desde o período dos jesuítas, que depois seriam expulsos por Marques de Pombal, a fazenda e seus arredores eram apresentados como uma das coisas mais belas e perfeitas do mundo natural. Perfeição e prodigalidade ressaltadas por meio de considerações que destacavam o quanto aquele ambiente estava alinhado com uma espécie de mundo natural ideal, sem ervas daninhas ou matagais; possuindo rios com leitos planos e pastagem retilíneas; e *aguardando* a chegada do gênio humano, que reinaria absoluto sobre parte do mundo do conhecimento científico e tecnológico. A Imperial Fazenda de Santa Cruz tinha todas “as condições naturais indispensáveis ao estabelecimento de um matadouro em ponto grande, como nenhum outro lugar do município, e talvez de toda a província do Rio de Janeiro” (BOM RETIRO, 1872).

Ademais, a execução de um projeto do matadouro longe do ambiente urbano encaixava-se na desejada demarcação de uma oposição entre os tempos coloniais e um desejado processo civilizador, que seria alcançado somente com a “solução de problemas de higiene pública” e por meio de conhecimentos que, e isso não deve ser esquecido, muitas vezes eram reivindicados como *neutros* e “imparciais, — supostamente acima dos interesses particulares e dos conflitos sociais em geral — constituídos e formalizados por agentes humanos que compunham as mais diferentes estruturas sociais existentes da capital do Império Brasileiro (CHALHOUB, 1996, p. 35).

A escolha da Imperial Fazenda de Santa Cruz ocorreu em 1873. Porém, a construção do matadouro foi iniciada quase três anos depois, em 19 de março de 1876 (MINISTÉRIO DO IMPÉRIO, 1877), e o matadouro somente foi inaugurado em 1881. Processo lento e repleto de denúncias, ao ponto de a construção do matadouro de Santa Cruz ser chamada de “Construção ilusória” (ERCHSEN, 2020, p. 203-209, *passim*). Ilusão que ganhava forma em meio a intermináveis discussões, dentre as quais havia aquelas que tratavam de usos da água e manejo de materialidades animais que deveriam ser implementadas no matadouro de Santa Cruz.

A utilização da água e de onde extraí-la tornou-se, ao longo da execução do projeto, um problema tão grave que o Ministro do Império precisou intervir. O representante do Imperador então comunicou que o empreiteiro, Augusto Coimbra, deveria utilizar as águas do rio Guandu, e construir perto dele uma caixa com capacidade para armazenar 600,000 litros de água: “para que empregará uma bomba centrífuga do sistema mais aperfeiçoado e uma máquina a vapor de força necessária e correspondente àquele fornecimento a fim de elevar a água à altura conveniente” (JORNAL DO COMMERCIO, 1877c). Gigantesca capacidade de armazenamento e alto nível tecnológico que, em um primeiro momento, parecem demasiados para atender somente ao matadouro de Santa Cruz.

Entretanto, a intervenção do Ministro do Império tinha dois objetivos: resolver o problema do fornecimento de água ao novo matadouro de Santa Cruz e abastecer a população da região. Solução questionada por moradores que, por meio de abaixo assinado, pediram que fossem utilizadas as águas do Rio da Prata, e não do Guandu. Segundo os signatários, as águas do Rio Guandu passavam por diversos brejos antes de chegar à população e, ainda, enquanto períodos de estiagem secavam o rio, períodos de intensas chuvas faziam-no transbordar em enchentes que levavam ao adoecimento da população local.

Como Vossa Alteza Imperial sabe, a água que atualmente há em Santa Cruz não é comparável as de cachoeira, o que muito almejam os habitantes deste lugar, além disso é sabido aqui por todos que em ocasiões de grandes secas já se tem dado o fato de ter o Rio Guandu secado completamente. Porém, mesmo que este rio nunca secasse, não poderia ser aproveitada sua água para beber, pois que o Rio Guandu passa nos brejos de Belém, correndo sempre por brejos até passar por Santa Cruz, produzindo febres mormente depois das enchentes. O rio da Prata é distante de Santa Cruz duas léguas e meia e suas águas são excelentes para beber, crescendo ainda a circunstância de não ser necessário empregar máquinas e bombas para elevar a água, pois o rio da prata tem altura suficiente para levar água para a Santa Cruz sem auxílio de aparelhos elevatórios: além desta vantagem, a água do Rio da prata servirá para abastecer a freguesia do Campo grande, duas estações da estrada de ferro D. Pedro II, a povoação de Santa Cruz e o novo matadouro; todos estes lugares gozarão deste grande benefício, pois atualmente são eles alimentados com águas de poços e de péssima qualidade (JORNAL DO COMMERCIO, 1877d, p. 4).

A reclamação dos habitantes da região foi reiterada quase um ano depois, em 12 de março de 1878, quando os signatários informaram que nada havia sido feito desde o primeiro pedido (JORNAL DO COMMERCIO, 1878c). Somente dezoito meses depois da primeira reclamação, em setembro de 1878, o abaixo-assinado da população local pareceu surtir efeito, quando o governo finalmente atestou e reconheceu que a água do rio Guandu era imprópria tanto para o novo matadouro público em Santa Cruz, quanto para o consumo dos habitantes locais (JORNAL DO COMMERCIO, 1878c).

Decisão realizada em decorrência de uma série de interações entre laboratórios, ciência química, mundo biofísico e diferentes espécies, após uma análise comparativa das águas do Rio de Janeiro realizada pelo professor de Química Industrial da Escola Politécnica, Ernesto Guignet. Os testes confirmaram as preocupações da população: havia a presença de resíduos orgânicos em amostras das águas dos rios Guandu e da Prata (JORNAL DO COMMERCIO, 1877e; 1877f; 1877g).

Apesar disso, mais de três anos depois, em julho de 1881, continuavam os impasses sobre de onde extrair água para o novo matadouro de Santa Cruz e região. Por conta disso, alguns habitantes da cidade enviavam aos jornais cartas com possíveis soluções: é o caso de *Bom Senso* (JORNAL DO COMMERCIO, 1881a).

Admitindo-se mesmo que o encanamento pelo qual tanto se espera seja feito em condições tais que se o possa considerar uma nova maravilha, que mal seria o fazer-se um poço para reunir em lugar conveniente todas as águas de infiltração que atualmente por desídia, por ignorância ou outra qualquer causa, está fazendo apodrecer o assoalho das casas de empregados que se acham junto ao morro? Mas esse encanamento na extensão total de três léguas e meia tem uma só via: os tubos empregados nele foram em grande parte comprados pelo ex-empreiteiro Coimbra, o qual de certo não os encomendou para suportar uma carga de mais de 30m³, pois que ele recebera autorização para aproveitar as águas do rio Guandu, cuja carga negativa deverá ser elevada, por máquinas, quando muito a 10m³. Então, se acontecer que alguns desses tubos arrebentem, deverá a corte ficar sem carne verde até que se conserte o encanamento? [...].

Em qualquer ponto do novo matadouro que se abra um poço obtém-se água, e afirma-se que ali, em condições meteorológicas normais, a quantidade de água fornecida nunca será menor de 12 a 15 litros por minutos em um poço de 2m de diâmetro e 3m de altura (JORNAL DO COMMERCIO, 1881a, p. 2).

Associando o matadouro de Santa Cruz, tecnologias disponíveis, ambiente e ciência, o autor propõe um sistema de extração de água que, levando em conta o histórico da *construção ilusória*, seria consideravelmente simples.

Abrir poços era mais simples, e até mais confiável, em consideração das dificuldades em implementar novos conhecimentos técnicos e científicos em um matadouro que ficaria 53 quilômetros distante da Capital. Dois meses depois (JORNAL DO COMMERCIO, 1881b), a sugestão da abertura de poços onde funcionaria o matadouro de Santa Cruz foi relativamente colocada em prática, e até mesmo apontada como solução ao abastecimento de água da Capital do Império.

O engenheiro diretor das obras do matadouro, Domingos José Rodrigues, mencionou que, se fossem construídos em toda cidade do Rio de Janeiro cerca de 100 poços, eles atenderiam toda demanda da cidade, substituiriam aquedutos ou encanamentos e custariam menos para serem construídos e mantidos (JORNAL DO COMMERCIO, 1881c).

Entretanto, os poços, abertos seguindo recomendações feitas por Pereira Passos, foram alvo de reclamações e considerados uma espécie de embuste, pelo fato de terem sido abertos somente para executar uma experiência de matança de 50 reses nas novas instalações em Santa Cruz.

Seja por essa repercussão, ou não, em setembro de 1881, Domingos José Rodrigues, então, afirmou que o poço não seria usado para as atividades do matadouro de Santa Cruz depois que fosse inaugurado (JORNAL DO COMMERCIO, 1881d). O engenheiro diretor das obras afirmou que o poço era temporário e, afinado com a já mencionada intervenção do Ministro do Império, novamente ressaltou que, caso um único poço tivesse de suprir os 600.000 litros de água diários recomendados, seria necessário instalar uma bomba centrífuga a vapor e um depósito para armazenar água e enviá-la com pressão suficiente para ser distribuída ao matadouro de Santa Cruz e região.

Porém, mesmo com um problema de tamanhas proporções e pela gravidade dos problemas que o matadouro de São Cristóvão ainda apresentava no final de 1881, na manhã de 30 de dezembro de 1881, às 05h55min, partiu em direção ao Oeste um trem com uma comitiva (JORNAL DO COMMERCIO, 1881e) que, ao chegar em Santa Cruz, se juntaria ao Imperador, que estava hospedado na região desde 29 de dezembro (JORNAL DO COMMERCIO, 1881f) para acompanhar a bênção do edifício de matança, prestigiar um todo embandeirado edifício da administração e, por fim, inaugurar o matadouro de Santa Cruz.

Naquele dia da inauguração, 310 bois haviam sido mortos, desanimad(liza)dos e regressaram enquanto fonte de proteína para a Capital naquele mesmo dia, às 16hs (JORNAL DO COMMERCIO, 1881e). Carnes, miúdos e outras materialidades animais foram negociadas na estação de São Diogo, nas proximidades do antigo matadouro de São Cristóvão.

A partir daquele último dia do ano de 1881, muitas das pessoas passariam a ter contato somente com a carne para consumo, algo que, com o passar dos anos, nem sempre lembraria um matadouro. Os olhos que se voltassem para o oeste, direção em que estavam funcionando o terceiro e último matadouro público da Capital do Império, só enxergariam a cidade do Rio de Janeiro e as Serras de Jacarepaguá, Bangu e da Grota Funda. Uma cidade que nas décadas posteriores seria palco de reformas urbanas que, se forem somadas ao deslocamento das matanças animais com a construção do matadouro de Santa Cruz, pareciam estabelecer um domínio sobre o mundo biofísico, o reinado sobre outras espécies animais e de algumas pessoas sobre outros seres-humanos.

A partir daquele último dia do ano de 1881, as matanças animais para consumo humano no Brasil começariam uma nova etapa, que ganharia formas surpreendentes e inesperadas nas décadas seguintes.

Conclusão

A história humana sempre ocorre na interação com o mundo biofísico (BARAD, 2003; ERICHSEN, 2020; PICKERING, 2017a; 2017b; 2013). Com os matadouros não seria diferente, e isso é percebido tanto no Rio de Janeiro oitocentista quanto em algumas outras cidades do século XIX (OTTER, 2006; BRANTZ, 2002; FITZGERALD, 2010; MACLACHLAN, 2007; DIAS, 2009; ERICHSEN, 2015; NIERADZIK, 2012; ROBICHAUD; STEINER, 2010).

No que diz respeito ao Rio de Janeiro, o ambiente biofísico onde o matadouro de São Cristóvão funcionou por quase três meses era uma complexidade socionatural por conta das interações entre humanos, não humanos e mundo biofísico. É aquilo que chamamos de uma espécie um fractal socionatural do Rio de Janeiro e até mesmo da sociedade brasileira.

Quando as matanças animais para o consumo humano na Capital do Império passaram por um período de transição e foram levadas dos mangues de São Cristóvão para os pastos da Imperial Fazenda de Santa Cruz, elementos do mundo emergiram enquanto agentes incontornáveis em processos históricos. Foi o caso de ilhas e serras terem sido consideradas locais para construção de matadouros, além dos diversos impasses acerca dos usos de água. Matadouros precisam de amplo fornecimento de água e por meio de diversas tentativas de solucionar os problemas de onde extrair e armazenar o líquido para o matadouro de Santa Cruz, associações entre agentes humanos, tecnologias e ambiente ganhavam forma.

Em suma, a história dos matadouros públicos - e dos seus mais diferentes elementos e agentes - foi constituída não somente pelos mais diversos meios sociais, políticos ou econômicos, mas também na presença e nas interações com o mundo biofísico.

Referências

ALPHA. Jornal do Commercio, 19 de fevereiro de 1871.

BAICS, Gergely; THELLE, Mikkel. Introduction: meat and the nineteenth-century city. **Urban History**, Cambridge University Press, 2017.

BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of how matter comes to matter. **Journal of Women in Culture and Society**, 2003, vol. 28, nº 3.

BOM RETIRO, Visconde. Et.al. Anexo A – Matadouro Público. Parecer da comissão encarregada de examinar os lugares indicados para a construção de um novo matadouro. In: BRASIL. Ministério do Império. **Relatório do ano de 1872, apresentado a assembleia geral na 1ª sessão da 15ª legislatura**. Em aditamento ao de 8 de maio de 1872. (Publicado em 1872).

BRANTZ, Dorothe. Stunning Bodies: Animal Slaughter, Judaism, and the Meaning of Humanity in Imperial Germany. **Central European History**, 167–194. June, 2002.

CÂMARA DOS SRS. DEPUTADOS. **Diário do Rio de Janeiro**, 27 de julho de 1869.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CONSTRUÇÃO DO NOVO MATADOURO. In MINISTÉRIO DO IMPÉRIO: **Relatório da repartição dos negócios do Império (RJ) - 1832 a 1888**. 1877.

COSTA, Edite Moraes da. **Do boi só não se aproveita o burro!** O comércio das carnes verdes e a transformação socioeconômica da imperial fazenda de Santa Cruz com a construção do matadouro industrial (1870-1890). [Dissertação] Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Rio de Janeiro. 2017.

CRONON, Willian. **Nature's Metropolis**: Chicago and the Great West. New York: W.W. Norton & Company, Ltd, 1991.

DASTON, Lorraine. The History of Science and the History of Knowledge. **Know: A journal on the formation of knowledge**. V:1 N: 1, 2017.

DE OLIVEIRA, João Alfredo Correa. **Relatório do ano de 1871 apresentado a assembleia geral na 4ª sessão da 14ª legislatura.** 1872.

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 27 de janeiro de 1876.

DIAS, Juliana. Vergueiro. **O rigor da morte:** a construção simbólica do “animal de açougue” na produção industrial brasileira. [Dissertação] Mestrado Antropologia Social – Universidade Estadual de Campinas, 2009.

ERICHSEN, Lucas Vinicius. A Carne e o Mar: o Matadouro da Praia de Santa Luzia (1777-1853). **História Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC).** v.10, p.203-226, 2020.

ERICHSEN, Lucas Vinicius. **História Desanima(liza)da:** os matadouros da cidade do Rio de Janeiro (1777-1881). [Tese] Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

ERICHSEN, Lucas Vinicius. **Passagens e novas fronteiras dos abates:** o Matadouro Municipal de Ponta Grossa e a historicidade dos espaços de matança animal centralizada. [Dissertação] Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2015.

FITZGERALD, Amy. A Social History of the Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications. **Human Ecology Review**, Vol. 17, No. 1, 2010

GAZETA DE NOTÍCIAS – 26 de setembro de 1875.

GAZETA DE NOTÍCIAS – 28 de janeiro de 1876.

JORNAL DO COMMERCIO, 18 de agosto de 1871a.

JORNAL DO COMMERCIO, 15 de agosto de 1871b.

JORNAL DO COMMERCIO, 26 de julho de 1877a.

JORNAL DO COMMERCIO, 14 de dezembro de 1877b.

JORNAL DO COMMERCIO, 28 de fevereiro de 1877c.

JORNAL DO COMMERCIO, 18 de março de 1877d.

JORNAL DO COMMERCIO, 12 de abril de 1877e.

JORNAL DO COMMERCIO, 16 de abril de 1877f.

JORNAL DO COMMERCIO, 20 de abril de 1877g.

JORNAL DO COMMERCIO, 12 de março de 1878c.

JORNAL DO COMMERCIO, 29 de setembro de 1878a.

JORNAL DO COMMERCIO, 27 de janeiro de 1878b.

JORNAL DO COMMERCIO, 21 de setembro de 1878c.

JORNAL DO COMMERCIO, 25 de julho de 1881a.

JORNAL DO COMMERCIO, 24 de setembro de 1881b.

JORNAL DO COMMERCIO, 28 de setembro de 1881c.

JORNAL DO COMMERCIO, 27 de setembro de 1881d.

JORNAL DO COMMERCIO, 31 de dezembro de 1881e.

JORNAL DO COMMERCIO, 29 de dezembro de 1881f.

LEE, Paula Young. **Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse.** University Press of New England, 2008.

MACLACHLAN, Ian. A bloody offal nuisance: the persistence of private slaughterhouses in nineteenth-century London. **Urban History**, p. 227–254, 2007.

MAZANIK, Anna. **Sanitation, urban environment, and the politics of public health in late imperial Moscow.** Budapest, Hungary, 2015

NETO, Ladislau. **Investigações Históricas e Científicas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro** – Acompanhadas de uma breve notícia de suas coleções e publicadas por ordem do Ministério da Agricultura. Rio de Janeiro, 1870.

NIERADZIK, Lukasz. Butchering and the Transformation of Work in the 19th Century: The Viennese Slaughterhouse Saint Marx. In: **International Journal of Humanities and Social Science** 2, September 2012, 17, S. 12-16.

OTTER, Chris. The vital city: public analysis, dairies and slaughterhouses in nineteenth-century Britain. **Cultural geographies**, 2006, 13: 517-537.

PICKERING, Andrew. Being in an environment a performative perspective. **Natures Sciences Sociétés**. 21, 77-83 (2013). EDP Sciences, 2013.

PICKERING, Andrew. Poiesis in action: doing without knowledge. **Talk:** conference, weak knowledge: forms, functions, and dynamics, Goethe University, Frankfurt, 2-4 July 2017a.

PICKERING, Andrew. The Ontological Turn. Taking Different Worlds Seriously. In **Social Analysis**, Volume 61, Issue 2, Summer 2017b, 134-150.

PRITCHARD, Sara; ZIMRING, Carl. **Technology and the Environment in History**. Johns Hopkins University Press, 2020.

RIO DE JANEIRO. Câmara Municipal, Ata da 16ª sessão em 10 de junho de 1869: Parecer do vereador comissário do matadouro, Dr. Eduardo Augusto Pereira de Abreu. In: **Diário do Rio de Janeiro**, 04 de outubro de 1869b.

RIO DE JANEIRO. Câmara Municipal. Extrato da sessão de 16 de setembro de 1869. **Diário do Rio de Janeiro**, 18 de setembro de 1869a.

ROBICHAUD, Andrew; STEINER, Erik. Trail of Blood the Movement of San Francisco's Butchertown and the Spatial Transformation of Meat Production, 1849-1901. **Stanford University Spatial History Lab**. 2010.

VI. Remoção do matadouro. Relatório do presidente da Junta Central de Higiene Publica, apresentado em março de 1872, p. 7-8 In: De OLIVEIRA, João Alfredo Correa. Relatório do ano de 1871 apresentado a assembleia geral na 4ª sessão da 14ª legislatura. 1872.

O Ramal de Guarapuava, o colono e o frete: disputas políticas e questões ambientais na construção da *Cidade Encruzilhada* (Ponta Grossa -1910)

Rosângela Maria da Silva Petuba

A ferrovia chegou a Ponta Grossa no final do século XIX: em 1893, a Estrada de Ferro do Paraná, conectando a cidade com a Capital do estado e ao litoral paranaense; e em 1896, a Estrada de Ferro São Paulo Rio-Grande.

Figura 1 – Ferrovia no Paraná



Fonte: Estações ferroviárias (2021)

A cidade agregou a expressiva estrutura da ferrovia em seu espaço urbano, como pátios para manobras e armazenamentos de comboios, oficinas de locomotivas e vagões, estações de cargas e passageiros, usinas de tratamento de dormentes e trilhos, além de escolas *profissionais*, hospitais e vilas operárias.

Por conta de todos esses aspectos, a ferrovia sempre foi tratada como fator decisivo na conformação urbana, econômica e política da cidade de Ponta Grossa. Tal assertiva consolidou-se em uma memória que articulou e articula o auge das atividades ferroviárias ao apogeu da própria cidade, que teria ocorrido principalmente até final da década de 1940. Além disso, o desenvolvimento da cidade proveniente de uma situação geográfica privilegiada era uma convicção presente em boa parte do discurso histórico elaborado, e a instalação da ferrovia era inserida nesse contexto.

A questão do *Ramal de Guarapuava*, como foi denominada nas páginas de *O Progresso*, impactou tal contenda que despertou os ânimos pontagrossenses, bem como a maneira pela qual esse fato parece ter afrontado a autoimagem da cidade, ou pelo menos aquela condizente com os projetos de determinados setores sociais. Assim, constitui-se em um ponto privilegiado de observação da problemática de como a construção de Ponta Grossa, como uma cidade encruzilhada, nunca foi consentida e tampouco se assentou, somente em questões de localização geográfica, mas emergiu de uma dinâmica de processo históricos conflituosos nos quais questões econômicas, sociais e ambientais foram pautadas.

Em 1910, a Estrada de Ferro São Paulo - Rio Grande - EFSPRG resolveu fazer o prolongamento de seu leito para a cidade de Guarapuava, instalando ali um ramal ferroviário.

O problema começou porque, ao invés de fazer partir o ramal de Ponta Grossa para Guarapuava, que já era terminal da Estrada de Ferro do Paraná e possuía inclusive uma estação - Roxo Rodrigues - que servia à EFSPRG, a Companhia resolveu fazer esse prolongamento a partir do quilômetro 178/179, distante 12 quilômetros de Ponta Grossa.

Nesse sentido, o trecho abaixo transcrito, apesar de longo, merece ser lido com atenção. Primeiro porque ele reafirma a argumentação sobre o imperialismo comercial da cidade em relação às demais. Segundo porque, ao justificar o trato das relações mercantis como verdadeira praça de guerra, ele desnuda com crueza a força dos interesses envolvidos e, acima de tudo,

porque embora fale abertamente da *estratégia mercantil* que sustenta esse imperialismo, o Jornal naturaliza essa situação ao lançar mão, no decorrer do texto, de expressões como *vitalmente, biologicamente, fadada por condições geográficas, atraídas pelo clima, sanatório comercial, paralisação do crescimento*, entre outras. Mais interessante ainda é que, já no final do extrato, em um raro momento de explicitação de sujeitos, o autor declara ser o comércio ponta-grossense o galã que defenderia a cidade de anseios lesivos ao seu desenvolvimento.

Vitalmente, biologicamente, a cidade de Ponta Grossa é uma ilha encantada deste grande Mar Verde dos Campos Geraes, attrahindo pela sua própria grandeza, as massas immigratorias que accoreem seduzidas por um novo ceo, alentadas por uma nova fê, retemperadas por outros climas [...] Ponta Grossa representa o celleiro dos capitaes e, por isso, centro de exportação e da importação [...] Cada vez mais cresce esse imperialismo de Ponta Grossa por uma razão de estratégia mercantil. Fadada pelas condições geográficas assenta-se ella entre três exércitos que se degladiam na concorrência mercantil – São Paulo, Rio (e em futuro próximo Rio Grande do Sul) [...] e no entanto no combate acérrimo que em torno della se desenvolve, ella calmamente se aproveita da exaustão dos inimigos em luta. Ponta Grossa sendo um oásis entre vários commercios que concorrem, e sendo um verdadeiro sanatório commercial [...] é uma cidade exclusivamente, um entreposto de mercadorias e uma praça monetária. Assim sendo ella goza de um império muito maior do que ao primeiro aspecto parece ter. Um golpe que se lhe vibre vae [...] repercutir em outros centros. Ora o Ramal de Guarapuava vindo como um ladrão para um açude desviar o excesso de riqueza que aqui fica como um reservatório da vida comercial do interior do estado, tem logo por resultado a paralização do crescimento progressivo da cidade [...] Ponta Grossa sucumbirá mas como nos velhos romances será defendida pelo seu galan, morrerá quando passarem por cima do cadáver do commercio ponta-grossense. Cá estamos. (O PROGRESSO, 1910a, p.01 grifo nosso)

Para Capelato (1988, p. 12), refletir sobre o significado da imprensa como instrumento de manipulação de interesses é concebê-la como agente da história que ela também registra e comenta: “[...] desmistificar a categoria abstrata “jornal”, fazendo emergir a figura dos jornalistas como sujeitos dotados

de consciência que se determina na prática política, captando o movimento vivo das ideias e dos personagens que nela se encontram”.

Para ela, os projetos aos quais nos referimos e percebemos na lida com os jornais não são anunciados explicitamente; ou seja, não são elaborados como um programa, mas produzidos na ação política, e o seu reconhecimento acontece em suas exteriorizações concretas, imbricadas na prática jornalística.

Assim, quando afirmamos que, no jornal *O Progresso*, aparecem constantemente indícios e/ou referências mais ou menos claras de um projeto de cidade, de interesses de grupos sociais específicos, estamos afirmando a existência de um grupo que se utilizou com frequência do aparato jornalístico na defesa e na articulação dos seus interesses econômicos, políticos e sociais, na cidade de Ponta Grossa, durante esse período.

Embora quase sempre esse grupo tenha se apresentado sob a forma generalizante de *a cidade de Ponta Grossa* ou *a população ponta-grossense*, ele claramente se identificava com os comerciantes e industriais locais, que tinham interesses na manutenção e na reafirmação do *status quo* da cidade enquanto entroncamento, entreposto, centro comercial do estado.

A partir dessa chave de interpretação, podemos refletir melhor sobre como o conflito se instalou e na maneira pela qual as questões em relação à Estrada de Ferro foram potencializadas em suas páginas.

O jornal *O Progresso* dava conta de verdadeira *comoção popular*. Como poderiam os *homens da Estrada* desconhecer tão afrontosamente a condição evidente de entroncamento de Ponta Grossa?

Nenhuma ocasião terá o povo de Ponta Grossa de avir-se com uma questão tão irritante como a da ferrovia para Guarapuava [...] Quer-se com o pretenso traçado marginado o Tigagy (Rio) até o Kilometro 179, afastar em 12 kilometros o entroncamento do Ramal de Guarapuava do Ponto terminal da E.F. Paraná (Ponta Grossa) da qual pelos decretos concessionários, constitue elle um prolongamento e, para argumentar concordando que a lei não seja transgredida, está ela pela pretensão inconprehensível da E.F. São Paulo – Rio Grande evidentemente desvirtuada do sentido que presidiu a sua confecção (O PROGRESSO, 1910a, p. 01, grifo nosso).

A matéria alega, ainda, que, se confirmado, tal fato acarretaria a interrupção do tráfego mútuo, gerando baldeação de passageiros e de mercadorias em locais impróprios por serem ermos e desertos, acarretando novos

dispêndios de instalações e ocasionando o desligamento do interior do Estado com a capital (Curitiba):

Esse fato seria atenuado com a passagem por Ponta Grossa [...] porque há aqui a affluencia de carga em transito direto por todas as linhas da Estrada pela estação Central de Ponta Grossa, além de mesmo com baldeação, pouco sofreriam os passageiros (O PROGRESSO, 1910a, p. 01).

Ao final, apela-se ao então Presidente da República, Marechal Hermes da Fonseca, para que observasse tal situação também do ponto de vista estratégico-militar, pois tal trajeto aumentaria em 20 quilômetros o percurso de tropas que viessem a acudir a fronteira paraguaia por Guarapuava.

Por outro lado, embora não tenha sido possível acessar documentação da São Paulo - Rio Grande que possibilitasse visualizar as razões de tal atitude, pode-se recuperar parte da argumentação da Estrada de Ferro a partir da própria contra-argumentação tecida nos jornais pelos interessados na instalação do prolongamento a partir de Ponta Grossa.

A justificativa da Companhia parecia basear-se na facilitação do movimento de tráfego. Para efetuar o prolongamento a partir de Ponta Grossa e dos próprios trilhos da Estrada de Ferro do Paraná, ela teria que subir uma rampa de 3% para vencer o nível da cidade. Tal procedimento prejudicaria o tráfego de importação pelo litoral, uma vez que aumentaria em quatro quilômetros a distância até Curitiba.

Contudo, os contra-argumentos explicitam facetas importantes da dinâmica dos méritos envolvidos. A *cidade afrontada* em seus mais legítimos anseios mostra a face dos verdadeiros interesses ofendidos:

Mas a esse argumento contrapõe-se este: - o estado tem mais interesse na sua exportação que na sua importação, e lhe convem fazer descer toda a exportação. [...] O mate descerá para Paranaguá. A madeira para São Paulo. E no futuro, as indústrias pastoris e agrícolas para ambas as capitães. Esta descida da exportação só se dará com o traçado por aqui (O PROGRESSO, 1910a, p. 02).

Também para tratar do assunto, foi criado um comitê formado por Henrique Thielen, destacado industrial na área de cervejaria, além de Fernando Bittencourt, Antonio Solano e Jerônimo Cabral. Esse comitê entrou em contato, via telegramas, com o Ministério da Viação, com deputados e com

senadores eleitos pelo Paraná, bem como com capitalistas estrangeiros, como o Conde Gastão de Cerjat, a fim de criar uma rede de pressões que fosse bem-sucedida no enfrentamento dos interesses da Estrada de Ferro. Nesses telegramas, os representantes diziam estar a *população ponta-grossense* alarmada com o projeto da Estrada, que viria a golpear de forma brutal o progresso da florescente cidade, e pediam que se convertessem em seus legítimos advogados a fim de evitar o *desastre fatal*. A reivindicação era clara:

[...] mudança da sede de partida da linha de Guarapuava do km 178 para Ponta Grossa. [...] O que não convém à cidade é que o prolongamento seja feito pelo km 178 e sim a partir de Ponta Grossa (o prolongamento e não a partida dos trens)”. Numa evidente demonstração de força, a reportagem alertava ainda: “[...] O Governo Federal é que deve atender às reclamações da cidade, sob pena de incompatibilizar-se com ella. (O PROGRESSO, 1910a, p. 02).

Entretanto, é possível identificar outra estratégia de enfrentamento a São Paulo – Rio Grande: ela passava pelo movimento ora de desqualificação, ora de enaltecimento das qualidades da companhia e de seu desempenho na cidade e na região.

Não por acaso, justamente naquele contexto, para sermos mais exatos, no mesmo ano de 1910, a Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande tornou-se alvo de visitas dos repórteres do Jornal em suas oficinas instaladas em Ponta Grossa, ao mesmo tempo em que artigos sobre o desempenho literalmente *incendiário* da ferrovia na região ganhavam suas páginas.

No início de uma matéria sobre as oficinas da estrada de Ferro em Ponta Grossa, o repórter afirmava: “Em vista dos boatos alarmantes que circulam a cidade, a respeito da mudança das oficinas da São Paulo – Rio Grande resolvemos tomar carnet e colher uma extensa reportagem” (O PROGRESSO, 1910b, p. 02).

De fato, a reportagem foi extensa, fruto de uma visita de dia inteiro. Já de início, o chefe das oficinas foi apontado como um desses “modernos paranaenses, de todo yankee pelo espírito de progresso e a dynamica de energia, que hão de fazer deste grande estado um dos primeiros da República” (O PROGRESSO, 1910b, p. 02). A reportagem destaca, ainda, a organização do local: severa ordem, arrumação disciplinada, meticoloso asseio, edifício sólido e asseado em estilo industrial, onde ocorria a manufatura e reparo de vagões, construção de vagões com engates automáticos, freio a ar comprimido.

Enfatiza, também, com ares de grande ufanismo, serem exclusivamente paranaenses as madeiras empregadas na construção desses vagões: “[...] em torno das instalações nota-se um depósito colossal de imbuías, talvez o maior do Paraná” (O PROGRESSO, 1910b, p. 02); e conclui afirmando que a reportagem tinha claramente o intuito de informar a população ponta-grossense sobre o *nível de excelência* das oficinas da São Paulo-Rio Grande instaladas na cidade, bem como tranquilizá-la sobre possíveis alterações de localidade, hipótese descartada.

Ficamos, então, a indagar de onde saíam os boatos alarmantes, ou se havia fundamentos nessas informações. Os dados seriam oriundos da própria Estrada de Ferro que, face aos problemas enfrentados na cidade, cogitava retirar dali tão importantes instalações? Ou seriam boatos em tom ameaçador, veiculados por aqueles que estavam contrariados com a contestação em torno do Ramal de Guarapuava? Ou ainda, uma estratégia do próprio jornal para garantir acesso às oficinas em período tão turbulento, quando ele mesmo, em muitos momentos, tornara-se porta-voz dos interesses contrários à companhia? Não foi possível saber. Entretanto, a própria existência de um boato em tom alarmante sobre a saída das oficinas ferroviárias da cidade – uma infraestrutura considerável, como dava conta a própria reportagem – pode se configurar em um indício revelador das tensões existentes na relação entre a ferrovia e alguns setores da sociedade ponta-grossense naquele momento.

Por outro lado, em contraponto, o tão decantado nível de excelência da ferrovia era questionado em outras matérias veiculadas pelo jornal. Noticiaram-se, naquele mesmo ano, várias reclamações contra os incêndios ocasionados pelas fagulhas das máquinas da estrada de ferro que viajavam espalhando, pelas roucas chaminés, verdadeiros *vulcões pirotécnicos*, como os dos fogos de artifício:

Ao requeimar da secca intensa que acabamos de atravessar sobrepõe-se ao fogo do sol, o fogo das chispas ardentes vomitadas pelas locomotivas [...] que vão destruir ou inutilizar a beleza da floresta [...] há nos terrenos marginaes da linha (viajamos na linha da São Paulo – Rio Grande) dezenas e dezenas de léguas – léguas! – quadradas de matas devastadas pelo carcoma do incêndio [...] (O PROGRESSO, 1910c, p. 01).

Na sequência, a notícia comenta a *grande indignação* dos lavradores, cujas terras margeavam as linhas férreas da estrada São Paulo – Rio Grande, e explica o porquê de tamanha indignação.

Mas por quê? [...] a destruição anual no Paraná de dezenas de contos de réis em essências florestais, esterilização da terra pela calcinação do húmus, poluição da atmosfera pela respiração de gases deletérios à respiração vegetal, provocação dos regimes de secas assoladoras, em suma **vários atentados contra a humanidade** a tudo isso responde a pergunta. Porque a Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande não tem pára-fagulhas nas chaminés de suas locomotivas (O PROGRESSO, 1910c, p. 01, grifo nosso).

Aqui se torna possível refletir sobre como algumas questões ambientais apareceram no jogo político das disputas, e embora esse não tenha sido o foco de reflexão da pesquisa que gerou este artigo, quando tomada em retrospecto e à luz de novas leituras no campo da história ambiental, é possível fazer novas perguntas, pois segundo Pádua (2010, p. 96)

É preciso entender cada época no seu contexto geográfico, social, tecnológico e cultural. É evidente, como já foi dito, que a questão ambiental só vai aparecer em um momento bastante recente da trajetória humana. Mas pode-se dizer que as relações ambientais já estavam presentes, sendo percebidas, ou não, segundo os padrões culturais de cada período. Não se trata, portanto, de projetar categorias ambientais e ecológicas do presente no passado, mas sim de utilizar essas categorias, com o devido cuidado, para pensar a existência de sociedades pretéritas.

A historiadora Ana Parente Cortez (2011), em seu trabalho intitulado *Impactos ambientais e alteração da paisagem na Construção e Manutenção dos trilhos da Baturité (1870-1926)*, relata um caminho parecido, no qual as referências/inferências à relação entre a ferrovia e o meio ambiente surgiram de forma inesperada em sua pesquisa. Segundo ela, ao ouvir narrativas de lembranças sobre o trem e aspectos do funcionamento da ferrovia no Ceará e da estação de Crato, foi se tornando frequente a referência a aspectos da relação entre a ferrovia e seu ambiente:

Durante as entrevistas, eram relatados acidentes provocados pelo impedimento da via férrea em virtude das chuvas ocorridas; foram também lembrados os cortes nos morros para passagem dos

trilhos que, segundo um dos narradores, era uma verdadeira aula de geologia, ainda foi mencionada a forma do leito ferroviário que, conforme um entrevistado, era repleto de curvas em virtude do relevo acidentado próximo ao Sul do Ceará; bem como a extração de recursos naturais como a madeira utilizada nos dormentes que sustentavam a malha férrea e o abastecimento de água que sofreu algumas transformações (CORTEZ, 2011, p. 02).

A autora ainda relata que, paralelamente à formação dessa rede de entrevistados, a pesquisa em jornais editados no Ceará, bem como nos Relatórios anuais da Rede de Viação Cearense, revelou diversos aspectos, tanto da construção dos últimos quilômetros da Estrada de Ferro de Baturité, como do seu funcionamento, entre os quais figuram alguns sinais de transformações ambientais provocadas pelo avanço dos trilhos em direção ao Sul do estado.

De forma tal, esses indícios gradativamente passaram a sugerir uma nova perspectiva de trabalho: a pesquisa sobre a relação entre natureza e cultura a partir dos impactos sobre a ambiência em torno dos trilhos, causados pela construção e manutenção dessa ferrovia.

Na trilha deixada pela historiadora, podemos nos indagar sobre a conexão entre os impactos ambientais causados pela existência e manutenção da ferrovia em Ponta Grossa e região, problematizando novamente as fontes e questionando como elas revelam percepções, disputas e impactos oriundos da relação entre a ferrovia, a cultura e a natureza na região dos Campos Gerais. Esse exercício já foi apontado pelo historiador José Augusto Pádua (2010, p. 96), de ‘extrair ecologia’ de documentos do passado que, obviamente, não tinham esse sentido ou essa justificativa. Tudo se resume, na verdade, no exercício de ‘qualificação retrospectiva’ que constitui uma condição geral e um dilema da própria análise histórica”.

Esse exercício, de construir uma percepção histórica sobre processos de mudança ambiental, produzidas por uma interação entre fatores humanos e naturais, e de produzir uma visão menos dualista da relação entre natureza e experiência histórica revelou indícios que passaram despercebidos, apontando possibilidades de conexões e indagações que não foram feitas às fontes: o depósito *colossal* de imbuías que existia nas oficinas; o conflito com os lavradores que tinham suas terras às margens da ferrovia; os incêndios, que dizimavam e calcinavam dezenas de quilômetros de terras férteis e de florestas, e que eram comparados, à época, com um carcoma (forma

de câncer); todos esses indícios estavam na documentação e seguem como problemáticas em aberto, a serem melhor desvendadas. Isso porque atestam a profunda imbricação entre a constituição socioeconômica das sociedades e sua inter-relação, necessária com determinados espaços geográficos.

No que tange o objetivo mais específico do presente texto, ainda podemos questionar qual o peso dessas imbricações, entre expectativas, ações e consequências da existência da estrada de ferro na região, e a maneira pela qual essas disputas se interconectaram na construção e/ou manutenção da imagem de Ponta Grossa como uma cidade encruzilhada, tendo a ferrovia como aporte significativo dessas representações.

Essa afirmação é porque não seria apenas pelos incêndios que a ação da Estrada de Ferro São Paulo - Rio Grande seria julgada desastrosa. Em uma série de três reportagens, intituladas *O Colono e o Frete*, o jornal voltaria à carga.

No conjunto, a série dava conta da tensão criada, supostamente entre os lavradores das colônias à beira das linhas da estrada de ferro e a Companhia, por causa da cobrança dos fretes sobre os cereais e sobre outros produtos das pequenas indústrias e lavouras.

De acordo com o Jornal, a população das colônias reivindicava a taxação, com um preço diferencial ou mesmo sua isenção, para os sacos de 60 kg dos produtos das pequenas lavouras, estabelecendo, para curtas distâncias, o mesmo frete para qualquer tipo de cereal e produtos de horticultura, pomicultura, avicultura e de outras pequenas indústrias rurais que transitassem pela ferrovia em direção aos outros mercados, a exemplo do que já faziam, em suas linhas, a Estrada de Ferro Central do Brasil e outras companhias paulistas.

O texto da primeira reportagem começa tratando da colonização do Paraná, especificamente no interior, que a exemplo do que ocorreu em outras regiões do país, servidas pelas ferrovias, havia ficado, em muitas áreas, justamente sob responsabilidade das estradas de ferro e de seus concessionários. O artigo enfatiza que, se os colonos eram ou deveriam ser causa de riqueza e se a produção deles deveria resultar em exportação, esse fato ocorria apenas em Curitiba, pois no resto do estado inteiro, as colônias não enriqueciam nem a si, nem ao município, estado ou país. Nesse caso, todo o interior do estado, a quem *legitimamente* Ponta Grossa representaria como cidade central, se revoltava:

Revoltemo-nos contra o inimigo próximo. Contra a Estrada de Ferro. No interior não pode haver exportação, não consente o frete. Frete ou escândalo? [...] Vemos que o Paraná está afastado dos mercados internos de São Paulo, Coritiba e Rio, pela estupidez do frete. Estupidez é o termo, nem mais, nem menos estúpida é a Estrada que atravessando zonas incultas e que ela mesma está povoando com colônias, não estabeleça na sua linha o frete diferencial, quando nada, para transportar o produto das suas colônias até os centros consumidores. [...] Estúpido sem dúvida sacrificar assim parvamente os mais altos interesses do município e do estado, criando fossos e muralhas em terno do colono, segredado, (ó maravilha!), pela estrada de ferro, do mercado consumidor (O PROGRESSO, 1910d, p.01).

Na matéria seguinte, o Jornal alega que em outros estados, como o Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, as tarifas em questão eram reduzidas, porque eles tinham maior poder de pressão em torno do Ministro da Viação para a consecução dos seus projetos.

Diante desse quadro, O *Progresso* assumiu o papel de interlocutor direto com a administração da São Paulo - Rio Grande, dirigindo-se ao Dr. Teixeira Soares, alertando-o para o fato de que o descontentamento da população poderia ter consequências muito piores como já havia ocorrido com a E. F. Sorocabana e a E. F. Leopoldina. Lá, a população havia se revoltado e forçado as diretorias a revisarem o preço dos fretes.

O tom da matéria oscila entre persuasivo e ameaçador, demonstrando claramente a que ponto as tensões com a Estrada haviam chegado:

E' essa grita, murmúrio a princípio, fallatório a seguir, protestos violentos depois, actos coercivos alfim, que ora se levanta pela nascente lavoura do Estado que há de ir abrindo os olhos da administração da E. F. Paulo Rio grade, do Sr. Ministro da Viação e do Sr. Ministro da Agricultura [...] Nós já pedimos attenciosamente, já solicitamos empenho, é tempo de começarmos a exigir da E. F. S. Paulo Rio Grande. Os prejuízos que essa estrada tem causado ao comércio, indústria e lavoura do estado são estupendos. [...] Quando a população estiver cansada de aturar os desvarios da estrada e começar a reagir, a estrada não terá motivos de queixar-se e terá de curvar-se [...] O desespero de um povo prejudicado pode levá-lo a cometter os maiores excessos, aliás com toda razão [...] uma estrada de ferro não pode sobrepor-se a uma população! (O PROGRESSO, 1910b, p.02). grifo nosso.

No final da série, o Jornal destacava que a Estrada não poderia se interpor à evolução natural da agricultura, que queria fazer circular seus produtos, visando não apenas ao consumo local, mas ao *universal*. Se a Companhia se interpusesse a esse curso, seria esmagada.

O jornal alegava, ainda, que a população não queria mal à Estrada, desejava apenas que ela e o estado prosperassem juntos, afinal de contas, a base das tarifas da Estrada deveria ser o mate e as madeiras, e não os produtos das pequenas lavouras. Assim sendo, julgava ter sido útil levar ao conhecimento da diretoria esses fatos, pois a manutenção de tais posturas por parte da Estrada poderia levar a uma “[...] exaltação dos ânimos, os quaes, como vapor excessivo premido por uma caldeira, poderão explodir, contra os interesses da estrada, ocasionando-lhes sérios prejuízos ao rebentar” (O PROGRESSO, 1910e, p. 02).

Outra ponta dos constantes conflitos de interesses com a EFSPRG, envolvendo inclusive o Ramal de Guarapuava, pode ser percebida por ocasião da criação do *Centro de Commercio e Indústria Paranaense*, em setembro de 1910. O acontecimento foi fartamente anunciado nas páginas do Jornal *O Progresso*, juntamente com a publicação, na íntegra, da Ata de Fundação e dos Estatutos do Centro. Em primeiro plano, o periódico anuncia a formação do Centro, que se proclama isento de ideias políticas e de rivalidades pessoais, em defesa do povo, *gregos e troianos*, e da vida de quem trabalha e produz riquezas. Também, ser formado por defensores cômicos do comércio e da indústria, e “agora congregados em uma associação cuja força e poder reside na força e no poder do trabalho ponta-grossense” (O PROGRESSO, 1910e, p. 01).

A matéria é interessante, primeiro porque, através de suas linhas, a classe agrupamento dos comerciantes, industriais e homens *ilustres* explicita sua visão e projeto sobre a cidade:

Ponta Grossa, esta terra predestinada, que na vanguarda dos cometimentos importantes tem batido recorde em todo Estado e cujo desenvolvimento tem assombrado os seus próprios filhos, esta bella terra em cuja sociedade todas idéias de progresso encontram acolhimento franco O PROGRESSO, 1910e, p. 01).

Para o historiador Niltonci Batista Chaves (2006), a atitude de criação de um centro comercial e industrial, além de evidenciar a potencialidade de Ponta Grossa no contexto regional da época, pode ser considerada uma atitude bastante audaciosa por parte de seus fundadores, principalmente ao

se observar que seus objetivos iam além do âmbito municipal, pois havia o interesse de que esse Centro se tornasse o principal de todo o Paraná.

O Centro declarava-se fator de confluência dos interesses de todo o Estado, cuja convergência ocorria em Ponta Grossa. Segundo notícia exibida, ele viria a marcar uma nova época na *evolução febril* da vida comercial e industrial ponta-grossense, sendo necessária:

A defesa da vida da cidade ameaçada por tantos e tão sérios contratempos na marcha ascendente do seu progresso”, ensejando que a partir da existência daquela organização, Ponta Grossa soubesse fazer valer seus “justíssimos títulos [...] das mais bellas, prósperas, cultas, livres, salubres, ricas e progressistas municipalidades do paiz” (O PROGRESSO, 1910e, p. 01).

A matéria deixa entrever quais poderiam ser esses contratempos, que tão seriamente ameaçavam uma das municipalidades mais ricas e prósperas do país; motivos, entre tantos outros, da criação do Centro de Comércio e Indústria do Paraná:

Desde tempo, e accentuadamente desde que **modificações de traçados ferroviários** pareciam querer impor-se ilegalmente contra as disposições de direito, e contra todas as prerrogativas de fato adquiridas por Ponta Grossa pelo domínio e influência exercitados no interior com sua expansão econômica, visivelmente extensa a quase todo centro do Estado, que esta idéia vêm trabalhando o espírito dos homens de responsabilidades (O PROGRESSO, 1910e, p. 01, grifo nosso).

Podemos afirmar que os ataques ao desempenho e às decisões da Estrada, nas matérias jornalísticas veiculadas em *O Progresso*, bem como a instalação do *Centro de Commercio e Indústria*, são frentes diferenciadas na mesma campanha de enfrentamento em torno da localização para a instalação do Ramal de Guarapuava. Algumas deduções nos levam a essa afirmação.

Em primeiro lugar, ao longo dos debates em torno do Ramal, questionou-se a legitimidade que as decisões da Estrada teriam, pois sua postura já havia demonstrado sua *má vontade* com a cidade e sua incapacidade de atuar positivamente enquanto companhia colonizadora na região:

Fica assim Ponta Grossa, a segunda cidade do estado violentamente lesada [...] sommas consideráveis do capital representado em sólido commercio atacadista e em empresas industriais de

vulto [...] **á mercê dos caprichos da companhia.** O extraordinário esforço dos paranaenses que ao correr dos anos com trabalho [...] construíram um dos maiores emporios commerciaes do Paraná, sujeitos ao aceno prepotente do dedo mínimo do capitalista estrangeiro, Cresco enriquecido [...] pelas altas tarifas, exaustivas tarifas da Estrada de Ferro São Paulo Rio Grande. **Companhia dita colonizadora (!) que não protege a pequena lavoura, companhia colonizadora que a não protege a pequena indústria [...]** que não tem tarifas diferenciais [...] **Estrada estratégica incapaz de conduzir tropas para a fronteira** (PONTA GROSSA, 1910a, p. 02, grifo nosso).

A linha de argumentação é a mesma da série de artigos sobre o desempenho da ferrovia na região e na cidade. Foi através das páginas do Jornal que se potencializaram as disputas com a Estrada de Ferro em torno da localização do Ramal.

A estratégia era buscar, por meio da ressonância dessas denúncias e polêmicas, que no fundo questionavam a competência da Estrada, minar as bases de forças que permitiriam à EFSPRG a legitimação de sua decisão sobre os traçados para o Ramal de Guarapuava. Mais do que a população, insuflada contra a Estrada de Ferro, que via os editoriais de Hugo Borja Reis, o discurso, na verdade, tinha outros destinatários, entre eles, especialmente o Ministro da Viação, responsável por ratificar ou não os planos da Ferrovia, considerados altamente lesivos aos interesses dos comerciantes e industriais ponta-grossenses.

Além disso, também é interessante enfatizar que, entre os fundadores do *Centro de Commercio e Indústria*, constavam três dos quatro integrantes do Comitê criado para encaminhar e organizar as demandas em torno do Ramal de Guarapuava: Henrique Thielen, Antonio Solano e Fernando Bittencourt (integrante da Comissão que redigiu os Estatutos do Centro). Em relação aos artigos e à postura do Jornal frente à Ferrovia São Paulo - Rio Grande, também seria interessante destacar que o Redator-Chefe de *O Progresso*, o jornalista Hugo Borja Reis, além de membro-fundador, foi eleito como 2º Secretário do Centro, em sua primeira Diretoria.

Anos mais tarde, quando Ponta Grossa, mais uma vez, se veria às voltas com a necessidade de uma agremiação nos moldes do *Centro Commercio e Indústria Paranaense*, extinto em 1918, o Centro seria lembrado em artigo do jornal *Diário dos Campos* pelos valorosos serviços prestados à cidade:

“O Centro do Comércio, que desapareceu, muito serviços prestou à cidade conseguindo um decreto do Governo Federal, para que daqui partisse o ramal de Guarapuava, questão de vida e de morte para nossa cidade” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1919, p. 02)

A pretensa mudança dos traçados ferroviários, intentada pela São Paulo – Rio Grande, atuou como vigoroso propulsor nas articulações dos interesses econômicos locais, em torno da defesa de Ponta Grossa, na reafirmação de sua posição de domínio, de influência e de expansão econômica no interior do Paraná.

Contudo, aquela não havia sido a primeira vez que, de certa forma, a Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande cogitara construir seus traçados passando por outra cidade que não fosse Ponta Grossa. Em 1895, Antonio Roxo de Rodrigues, o então diretor presidente da EFSPRG, realizou uma exposição para os acionistas da empresa em que destacava a conveniência da alteração do traçado do ramal da Estrada, fazendo-o partir de Ponta Grossa, e não de Irati, e justificava:

Em primeiro lugar, partirá de um centro importante, como a cidade de Ponta Grossa, em que se acha o ponto terminal da Estrada de Ferro do Paraná, offerecendo, portanto, comunicação immediata com o porto de Paranaguá, o que não se dará com o primitivo traçado, que obrigará ir de Iraty, d'ahi seguir pela linha principal até ponta Grossa, a fim de tomar a estrada de Ferro do Paraná [...] (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARANÁ, n.p.).

Ainda que tal informação seja uma confirmação da conveniência da instalação do ramal da E. F. São Paulo – Rio Grande em Ponta Grossa, inclusive pela existência, aqui, do ponto terminal de outra ferrovia, a E. F. do Paraná, uma leitura a contrapelo pode nos levar à perspectiva de que Ponta Grossa não era naturalmente o local onde todos os caminhos se encontravam.

Outras cidades, como Irati ou Guarapuava, poderiam ter sido beneficiadas com a condição de centro comercial, favorecidas pela presença da ferrovia, se decisões muitas vezes oriundas de processos de disputas e tensões políticas não tivessem se engendrado. Em outras palavras, sua condição de entroncamento não era naturalmente evidenciada por uma posição geográfica estratégica.

A cidade de Ponta Grossa foi se fazendo entroncamento no decorrer de um processo histórico marcado por múltiplas intenções e interesses, e com ardorosas disputas em torno deles.

A problematização das fontes aponta a existência de sérios conflitos entre as pretensões da cidade e de seus grupos econômicos e a Estrada de Ferro São Paulo - Rio Grande, arranhando as leituras mais apressadas de uma convivência idílica.

Em certa medida, o entroncamento ferroviário surgiu como fruto das articulações políticas e das disputas econômicas e simbólicas levadas a cabo por setores da sociedade ponta-grossense, ora contra, ora a favor dos interesses e projetos da própria Estrada de Ferro. Nesse sentido, o posto de *encruzilhada do Paraná* nem sempre foi consenso.

Mesmo assim, essa a tese que, de forma direta ou não, apresenta a cidade de Ponta Grossa como cidade encruzilhada, um entroncamento natural e que articulou a presença da ferrovia a essa pretensa posição geográfica estratégica, tem sido uma das chaves de interpretação mais acionadas na análise de sua história.

Ousamos afirmar que essa interpretação histórica da cidade se constitui em uma das memórias mais poderosas sobre Ponta Grossa, e sua existência tem corroborado os discursos articulados e rearticulados sobre ela, embasando boa parte das estratégias políticas e econômicas de desenvolvimento urbano ao longo do último século.

Referências

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARANÁ. **Exposição Financeira e technica sobre a Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande**, apresentada pelos diretores aos Senhores acionistas, mai./1895. Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger, reg. N.017.

CAPELATO, Maria Helena. **Os Arautos do liberalismo**: Imprensa Paulista 1920-1945. São Paulo, 1988.

CHAVES, Niltonci Batista. **Do centro de Commercio e Indústria ao Selo Social**. Ponta Grossa; Editora da UEPG, 2006.

CORTEZ, Ana Isabel Ribeiro Parente. Impactos ambientais e alteração da paisagem na Construção e Manutenção dos trilhos da Baturité (1870-1926). **Anais** do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

DIÁRIO DOS CAMPOS. **O Centro de Comércio**. Ponta Grossa, agosto de 1919.

ESTAÇÕES FERROVIÁRIAS. **Ferrovia no Paraná** [202?]. Disponível em: http://www.estacoesferroviarias.com.br/pr-ronco/mapas/parana_mapa.jpg. Acesso em: 18 out. 2021.

MELLO, S. G. B. **No gigante e a Locomotiva**: Projetos de modernidade e estratégias de territorialização do Paraná (Guarapuava 1919-1954). [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, 2003.

O PROGRESSO. **As Oficinas da São Paulo - Rio Grande**. Ponta Grossa 09 de julho de 1910b, n.283.

O PROGRESSO. **Centro de Commercio e Indústria Paranaense**. Ponta Grossa 13 de setembro de 1910f, p.01.

O PROGRESSO. **O colono e o frete**, Ponta Grossa, dia de mês de 1910d, n.? [primeira reportagem da série].

O PROGRESSO. **O Colono e o frete**. Ponta Grossa 01 de dezembro de 1910e. [terceira reportagem da série].

O PROGRESSO. **Os Incêndios pelas ferrovias**. Ponta Grossa, 26 de junho de 1910c, n.276.

O PROGRESSO. **Ponta Grossa e o Ramal de Guarapuava**. Ponta Grossa, 26 de junho de 1910a, n.276

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da História Ambiental. **Estudos Avançados**, 24 (68). 2010.

O uso da rua como espaço de trabalho: o fazer-se artista de rua como trabalhadores na cidade de Ponta Grossa – PR

Mariana Fernandes

Este texto resulta de um estudo mais amplo. Trata-se de um recorte dos resultados de uma pesquisa de mestrado em História que buscou discutir e problematizar a presença de artistas de rua na cidade de Ponta Grossa - PR e os sentidos forjados e disputados a partir disso. Dessa forma, a partir das experiências de vida dos artistas e das ressignificações feitas sobre elas, foi possível identificar o processo do *fazer-se* trabalhador do artista de rua ao longo de suas trajetórias de vida, que revelam sentidos comuns sobre viver, estar e trabalhar na cidade.

O artista de rua é o trabalhador que apresenta e/ou expõem suas habilidades artísticas em espaços públicos. Logo, a arte de rua expressa-se através de diferentes linguagens artísticas e modalidades. Em Ponta Grossa - PR, é possível encontrar artistas ligados à arte circense, que é o caso de malabaristas e palhaços, mas também músicos, poetas, estátuas vivas e artesãos que atuam em diversas regiões da cidade, sobretudo na região central, onde se encontram os principais eixos de consumo.

A escolha do local de trabalho dos artistas acontece por meio da apropriação de espaços públicos urbanos: ruas, semáforos, praças e calçadas. Ao se apropriar desses lugares, o artista de rua interfere no cotidiano citadino e na própria organização espacial, resultando em processos de disputa por lugares e sentidos na cidade que são inerentes ao trabalho de rua. Importa destacar que a apropriação de espaços públicos para trabalhar não é uma prática específica de artistas: é possível verificar a presença de outros trabalhadores de rua como, por exemplo, os vendedores ambulantes.

O uso de espaços públicos como local de trabalho é constantemente tensionado, tendo em vista que a cidade é constituída por lugares de disputas permanentes. Há disputas travadas entre os artistas e vendedores ambulantes pelos melhores locais de trabalho. Existem conflitos com o poder público municipal através das tentativas de regulamentação da atividade do artista de rua. No caso dos artesãos, o tensionamento é resultado da não distinção entre o artista de rua e um vendedor ambulante. Para os malabaristas, as tensões resultam da proibição do uso de determinados materiais em suas apresentações, pelo viés da segurança pública.

Ao identificar e analisar como esses processos de disputa ocorrem, foi possível compreender como esses trabalhadores legitimam sua situação de apropriadores dos espaços na cidade. Assim, revela-se o entendimento de que o trabalho desenvolvido pelo artista é o que garante a sua sobrevivência, e por isso é defendido e justificado por eles, mesmo contrariando discursos hegemônicos e leis estabelecidas.

Diante desse contexto, o texto que se apresenta pretende refletir sobre a afirmação do espaço público como lugar de trabalho do artista, não somente em relação à exposição do trabalho, mas no sentido de dar a ver a própria produção artística. O espaço público toma forma simbólica de palco e de oficina de trabalho, configurando um espaço de formação profissional e de troca de experiências entre os artistas, evidenciando o processo do *fazer-se* trabalhador desses artistas de rua.

Importa destacar que as experiências de vida investigadas neste estudo foram apreendidas através de fontes orais. Adotou-se o uso de narrativas, por meio da metodologia de história oral de vida, para identificar e entender o modo como esses artistas experimentam e interpretam a realidade vivida. A prática da história oral permitiu ampliar o campo de estudo, além de estabelecer diálogos com os artistas, e possibilitou o registro de histórias de vida dos sentidos produzidos nessa experiência.

Para a condução das entrevistas, utilizaram-se eixos temáticos. O primeiro, autobiográfico; e o segundo, sobre a experiência na arte de rua, que nortearam o diálogo. As gravações foram realizadas entre os meses de abril de 2019 e fevereiro de 2020. Foram realizadas 6 entrevistas, 4 delas com artistas residentes na cidade e 02 com artistas itinerantes, na faixa etária entre 20 e 43 anos, todos do sexo masculino.

O contexto de pandemia de COVID-19, deflagrada em março de 2020, reduziu o potencial de narradores, tendo em vista que o contexto pandêmico e as medidas de enfrentamento alteraram a rotina dos artistas e interromperam os trabalhos de campo.

Investigar a produção das narrativas feitas pelos artistas sobre suas vivências significou trilhar diferentes trajetórias de vida, que foram ressignificadas diante do confronto com experiências vividas no passado. A rememoração das experiências por meio das lembranças é entendida como a expressão de práticas sociais pelas quais eles se constituem historicamente.

A essencialidade do indivíduo é salientada pelo fato da História Oral dizer respeito a versões do passado, ou seja, à memória. Ainda que esta seja sempre moldada de diversas formas pelo meio social, em última análise, o ato e a arte de lembrar jamais deixam de ser profundamente pessoais. [...] A memória é um processo individual, que ocorre em um meio social dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados. Em vista disso, as recordações podem ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas. Porém, em hipótese alguma, as lembranças de duas pessoas são – assim como as impressões digitais, ou, bem da verdade, como as vozes – exatamente iguais (PORTELLI, 1997, p. 19).

O uso de fontes orais é valioso para reflexão histórica, pois insere o pesquisador em um universo oculto de experiências e sentidos da subjetividade humana. Em outras palavras, trabalhar com fontes orais implica, ainda, trabalhar com a subjetividade, pois muito além de narrar acontecimentos, narram-se também os significados atribuídos às experiências.

As narrativas dos artistas de rua permitiram entender a organização de suas experiências e como foram ressignificadas no exercício de memória, superando a noção de representação do passado, pois segundo Portelli (1997, p. 16), “as fontes orais nos contam não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez”. A partir do momento em que a memória é externalizada através de

uma lembrança narrada, ela se constitui em fonte, pois revela fenômenos e processos históricos.

Assim, a memória não se constitui apenas de um acervo de versões do passado, mas é, também, um processo socialmente estruturado. Portanto, problematizar experiências narradas através do trabalho de memória permite compreender processos sociais em meio às suas transformações no passado e presente.

De acordo com a historiadora Khoury (2006, p. 33), em uma investigação histórica, é fundamental “explorar os processos sociais de constituição da história e da memória em suas múltiplas relações e como essas alimentam e realimentam poderes, dominações, sujeições e resistências”. Ao entender a história como um processo de disputas entre forças sociais, é importante analisar os modos como os processos sociais significam e interferem na própria história. Nas palavras de Khoury (2004, p. 18):

Ao lidarmos com a memória como campo de disputas e instrumentos de poder, ao explorarmos modos como a memória e a história se cruzam e interagem na problemática sociais sobre as quais nos debruçamos, vamos observando como memórias se instituem e circulam, como são apropriadas e se transformam na experiência social vivida. No exercício da investigação por meio do diálogo com pessoas comuns, observamos, de maneira especial, modos como lidam com o passado e como este continua a interpelar o presente enquanto valores e referências.

As narrativas de vida dos artistas de rua assumem caráter político de preservação da memória. Entender a memória como um processo socialmente estruturado e criador de sentidos possibilitou identificar esses trabalhadores no movimento da história, como parte de um processo histórico, em que sentidos são forjados, disputados e ressignificados, e se entrecruzam no fazer da cidade, revelando carências e expectativas quanto aos modos de trabalhar e sobre o lugar que ocupam e almejam ocupar na cidade.

Dessa forma, visando a refletir sobre como os artistas de rua interpretam as relações de trabalho e legitimam o uso do espaço público para trabalhar, as experiências desses artistas foram analisadas a partir do conceito de experiência proposto pelo historiador Edward Palmer Thompson (1981), de que, para além de uma ideia, a experiência é experimentada como sentimento. Thompson (1981, p. 189) compreende as pessoas como sujeitos

que “experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esse sentimento na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas”.

Segundo Thompson (1981), no decorrer da vida, as pessoas fazem escolhas dos valores assumidos, e embora esses valores sejam influenciados pelas estruturas sociais, não são determinados em sua totalidade. As experiências vividas, percebidas e modificadas são fontes históricas para a construção do conhecimento do processo social, e configura práticas e costumes.

Partindo desse entendimento, todo processo histórico é permeado pela relação entre experiência e cultura, ao estabelecer diálogos entre o ser social e a sua consciência social, configurando o *fazer-se* da experiência que, por sua vez, é entendida como a resposta mental e emocional aos fenômenos vividos.

Assim, nos enredos produzidos pelos artistas de rua, foi possível identificar como as visões e sentidos de trabalhar com arte de rua foram forjados, ao mesmo tempo em que revelou o processo constitutivo desses sujeitos como artistas de rua e trabalhadores. O *fazer-se* trabalhador é demonstrado no processo de construção desse artista, através do aprendizado, do saber fazer e da troca de experiências, que está intrinsecamente ligado ao uso do espaço público, tendo em vista que é na rua que o *fazer-se* artista de rua acontece.

Ao se apropriarem das ruas do centro de Ponta Grossa - PR, esses trabalhadores fazem um contra uso da cidade, que modifica as funções e os sentidos para os quais ela foi planejada, principalmente em função de outros sentidos que são forjados e disputados a partir dessa experiência.

Importa destacar a noção de cidade, não somente pelos seus espaços físicos e simbólicos, mas sobretudo pelas lutas cotidianas travadas pelos diferentes sujeitos que a constituem. Segundo a historiadora Déa Ribeiro Fenelon (2000), a cidade é o produto das relações sociais e memórias, e dessa forma, pensar a cidade consiste em pensar práticas de sujeitos sociais em conflito, disputando espaço e, ao mesmo tempo, registrando sua presença e memória nele. Nas palavras da autora:

Se compreendermos a cidade como o lugar onde as transformações instituem-se ao longo do tempo histórico com características marcantes, queremos lidar com essas problemáticas como a história de constantes diálogos entre os vários segmentos sociais, para fazer surgir das múltiplas contradições estabelecidas no urbano,

tanto o cotidiano, a experiência social, como a luta cultural para configurar valores, hábitos, atitudes, comportamentos e crenças. Com isso, reafirmamos a ideia de que a cidade nunca deve surgir apenas como um conceito urbanístico ou político, mas sempre encarada como o lugar da pluralidade e da diferença, e por isso representa e constitui muito mais que o simples espaço de manipulação do poder. E ainda mais importante, é valorizar a memória, que não está apenas nas lembranças das pessoas, mas tanto quanto no resultado e nas marcas que a história deixou ao longo do tempo em seus monumentos, ruas e avenidas ou nos seus espaços de convivência ou no que resta de planos e políticas oficiais sempre justificadas como o necessário caminho do progresso e da modernidade (FENELON, 2000, p. 07).

Determinados espaços físicos da cidade configuram-se como ambiente de trabalho e, ao mesmo tempo, tornam-se palcos para esses artistas. A noção de rua como palco estabelece diversas relações sociais e representações sobre a sociedade. Isso ocorre porque a rua é espaço de troca, é o lugar do diferente, da socialização e do tensionamento, onde personalidades são assumidas e diferentes papéis sociais são desempenhados (BOUÇAS, 2015). Esses locais tornam-se espaços vividos e transformados a partir das ações desses trabalhadores, fazendo com que esses locais, como afirmou Certeau (1994), tornem-se lugares praticados.

Dessa forma, o *fazer-se* na rua, próprio desses artistas, é tensionado, quando comparado aos modelos de ocupação do espaço tradicionais, em alguns casos, transformando-se, dentro da cidade, em algo que precisa ser controlado ou combatido.

Os artistas entrevistados na pesquisa atuam como artesãos, malabaristas e músicos. Mesmo narrando suas vivências a partir de diferentes formas de expressão artísticas, foi possível estabelecer relações entre as narrativas pois, embora diferentes, ao serem confrontadas, as experiências configuram sentidos comuns, entremeando diferentes linguagens.

Pablito é artesão, e sua história de vida é marcada pela itinerância; o contato com a arte de rua aconteceu na adolescência. Pablito é natural de Ponta Grossa - PR, mas ainda adolescente saiu de casa para conhecer o litoral paranaense, e depois mudou-se para Curitiba, onde passou a viver na rua. Foi nesse momento que estabeleceu os primeiros contatos com a arte de rua, através da amizade com um artista de rua chamado Gringo. Pablito narrou:

Eu fugi de casa porque eu queria muito conhecer a praia. Peguei a bicicleta e fui direto pra praia. Lá, fiquei uns seis meses, daí eu voltei pra Curitiba. Em Curitiba, eu fiquei na rua. Daí fazia uns furtos, uns pequenos roubos, ali... e eu sempre gostei de artesanato, sempre eu achava um máximo, achava legal. Eu queria por um brinco, né? Aí eu procurei um artesão de rua, ali na praça General Osório, tinha uma feira de artesanato ali... Daí eu virei meio que cliente do cara. Esse cara, chamava ele de Gringo, ele falava meio um Portunhol, mas ele era brasileiro. Ele passava-se por gringo, né? Era maranhense: Francisco, o nome dele. Um dia ele falou - o cara, você sempre tem dinheiro. Pô, o que você faz da vida, onde é que você mora? Eu falei, abri o jogo pra ele: - eu moro na rua e eu vivo de uns pequenos furtos, pequenos roubo e tal. Daí ele falou - pô, cara, cê tem que parar com essas ideias porque isso daí não traz nada de bom pra você. Cê quer aprender a fazer um artesanato? -Aí eu falei: - Oh, eu quero. Daí ele me ensinou a fazer umas pulseirinhas de tear, e daí eu me aproximei bastante dele. começamos a conviver ali em Curitiba (HARMATIUK, 2020).

A trajetória de Pablito como artista de rua começou ao conhecer o Gringo, que lhe ensinou a produção de artesanato. Nessa trajetória, observamos a questão do aprendizado transmitido por um artista mais experiente.

A narrativa de Pablito revela, também, a experiência da solidariedade e da acolhida, quando Gringo, ao perceber as necessidades de Pablito, se dispôs a ensinar o artesanato na tentativa de ajudá-lo. Foi acompanhando esse artista que ele iniciou sua trajetória de itinerância pelo Brasil:

Viajamos no pinga-pinga, cidade em cidade, fazendo uns artesanatos. Ele foi me passando uns conhecimentos que ele tinha, me ensinou a fazer alguns outros trabalhos. A gente foi pedindo passagem em SOS, e minha mãe desesperada em casa, né? Acho que eu devo ter até hoje guardado, num baú velho, lá, que tem uma biblioteca da minha mãe num baú, uma caixa de leite com a minha cara estampada de desaparecido, né? Porque na época não tinha essa rede, não tinha internet, era difícil [...] eu viajei muito assim, pedindo em igreja também, vendendo uns artesanatos, acompanhado do Gringo (HARMATIUK, 2020).

A narrativa de Pablito mostra com detalhes o processo constitutivo dele como artista de rua. Da vivência nas ruas, ele se fez artista de rua através da troca de experiência e ensinamentos. Não muito distante dessa experiência,

a narrativa do malabarista Paulo revela os caminhos trilhados para se tornar um artista de rua:

Um pouco antes, no Ensino Médio, eu falava que se nada desse certo eu ia por sinal, fazer malabares no sinal (gargalhada)... falava meio que zoando, mas com um pouco de seriedade. Assim que eu conheci a galera, lá, Fer, Sid, que era a galera dos malabares, daí eu fiquei muito encantado (risos). É muito bonito, né? Aí a gente começou a aprender, fizemos umas oficinas nas escolas, durante as ocupações das escolas naquele ano. Fizemos umas oficinas de malabar, de fazer bolinha, ensinar a criançada a fazer, e foi nessa que eu fui aprendendo também. Comecei com as bolinhas e peguei as claves daí. Esse foi meu primeiro contato, mas demorou pra eu ir pra rua, ainda, ter a coragem de ir pra rua (NETTO, 2019).

Paulo aprendeu a prática do malabarismo com colegas da universidade que já trabalhavam com a arte de rua, e foi diante de dificuldades financeiras que ele começou a se apresentar nos semáforos da cidade.

A história do malabarista Reinaldo Glusczka revela pontos comuns com a narrativa de Pablito. Para Reinaldo, a constituição como artista de rua também aconteceu a partir da própria vivência nas ruas. Ele morou na rua e encontrou na arte de rua uma forma de sobrevivência. Em sua narrativa, contou sobre como aprendeu as técnicas do malabarismo:

Quando eu saí pra viajar, foi porque eu explodi (voz embargada). Eu tava desempregado, viciado em drogas, eu estava acabado. Minha vida tava acabada, né? E eu não sabia mais o que fazer. Nesse meio tempo, eu conheci um malabarista com seis anos de viagem, [que] já fazia diversos malabares, e ele perguntou pra mim se eu tava disposto a aprender com ele e sair viajar. Eu topei, eu tava desesperado, foi um momento ruim da minha vida, que eu tava passando. (aumenta o tom de voz) Eu topei e foi a melhor coisa que eu fiz na minha vida! Entende como? Ter aprendido malabares salvou a minha vida (GLUSCKA, 2019).

Assim iniciou a trajetória de Reinaldo como artista de rua itinerante. Em dois anos viajando, apresentou-se em diversas cidades dos estados do Paraná, São Paulo e Minas Gerais. Ele contou que, nesse período, morava na rua, dormia em praças das cidades por onde passava e sobrevivia unicamente das contribuições arrecadas durante as apresentações no sinal. Reinaldo vai tecendo sua narrativa sobre o trabalho com a arte de rua pautando uma série

de acontecimentos que delinearão a sua vida. Ser artista de rua não foi uma escolha clara: foram as situações de desespero e necessidade vivenciadas por ele nas ruas que, de certa forma, fizeram dele um artista de rua.

As referências dadas na narrativa de Paulo e Reinaldo sobre o aprendizado da arte de rua mostram que esses artistas não aprenderam a arte de rua frequentando uma escola específica de artes circenses ou artesanato; ou seja, é através da troca de experiências e ensinamentos que o artista vai aprendendo e aprimorando suas técnicas.

As narrativas anunciam o sentido do aprendizado, configurado pela troca de conhecimento e experiências, em que um artista que já trabalha há mais tempo ensina a aquele que está iniciando na arte de rua. A rua e o espaço público configuram-se, portanto, em espaço de troca e do próprio *fazer-se* do artista: é na rua que ele se apresenta e se mostra enquanto artista, mas é na rua também que ele se faz artista.

Essa percepção do aprendizado é uma das formas pelas quais os artistas de rua legitimam a apropriação desses espaços. Afinal, é na rua que eles se constituem como trabalhadores e artistas de rua e definem o sentimento de pertencimento na cidade, como sujeitos históricos e sociais produtores e presentes na história. Sobre isso, o artesão Cleber Moura narrou:

Como eu sou bem antigo aqui, trabalho há bastante tempo aqui, nossa, eu tenho muito conhecido, e a galera curte... Claro que, na vida, tem dois extremos, né? O bem e o mal, né? Tem as pessoas que não gostam por ser ignorantes, tem as pessoas que não gostam por não gostar, assim como tem as pessoas que gostam e gostam mesmo. Tenho vários clientes, tem criança que cresceu comprando artesanato aqui, comigo, sabe. Eu sempre, honestamente, aqui no meu trabalho, vendendo os tramos, procurando me integrar à sociedade também, né? A sociedade pode ter uma parte podre, coisa e tal, mas a gente é o social de tudo. A gente tem que estar inserido nesse social, nesse contexto, e fazer um espaço, também. Às vezes, aqui, a galera joga lixo. Eu pego e recolho. Tem o pessoal cego, eu ajudo. Ajudo uma pessoa que tá na necessidade, sempre tô dando uma força pra manter o espaço também limpo, respeitável e agradável pra quem chega (MOURA, 2020).

A fala de Patinhas revela as contradições e a problematização da vida social resultantes dessas relações cotidianas, em que hábitos e costumes são confrontados e alterados. A problematização de Patinhas sobre se integrar

na sociedade é fundamental para entender como ele constrói e se reconhece como sujeito histórico e social, e como suas ações refletem no cotidiano das outras pessoas. São essas relações que demarcam o seu lugar no espaço que, no caso, é a rua, e estabelecem sociabilidades que fortalecem o sentido do pertencimento na cidade.

Os depoimentos analisados anunciam que é através da arte de rua que eles se identificam como artistas e trabalhadores. O espaço público, por sua vez, ganha a forma simbólica de palco e de oficina de trabalho, configurando um espaço de formação profissional e de troca de experiências entre os artistas.

Portanto, a rua, como espaço físico, social e histórico, permite problematizar como esses trabalhadores se relacionam com a cidade e a população, disputando sentidos sobre ela e reformulando suas próprias vivências. O espaço público apropriado não diz respeito somente ao arranjo físico espacial, mas também ao espaço social e vivido do qual resultam práticas sociais, econômicas e políticas que são inerentes a processos históricos e sociais. A rua, a praça e as calçadas superam o caráter físico de passagem e circulação, e se tornam o lugar de movimento, de encontro, de contradição e de sociabilidade.

Observou-se que os artistas de rua vivenciam a disputa pela cidade de diferentes maneiras. Durante suas intervenções, há um rompimento com a cotidianidade, gerando tensões e conflitos que resultam em debates públicos voltados a tentativas de controle e regulamentação. Assim, sob a justificativa da ordem e segurança, o poder público adota o discurso de legitimação do artista de rua, através de leis e decretos, que visam a regulamentar as atividades artísticas no espaço público.

Historicamente, a relação dos trabalhadores de rua em Ponta Grossa foi caracterizada pela repressão através de ações da fiscalização. Em seu exercício de memória, Patinhas narrou processos de disputas travados com o Poder Público Municipal:

Em todo lugar é assim, até aqui. Aqui eu até tive que pegar um advogado, pra pegar uma liminar, pra conseguir uma autorização pra poder trabalhar, e agora eles meio que liberaram pra mim. Agora que está meio assim, liberal, entre aspas, pra poder trabalhar, porque sempre a fiscalização reprimiu nois, não deixava trabalhar aqui, mesmo sendo morador daqui, pagando IPTU, pagando os impostos aqui (MOURA, 2020).

Para os artistas que trabalham com artesanato entrevistados, a permanência no calçadão ou nas proximidades do Terminal Central, pelo menos até o momento das entrevistas, estava condicionada ao cadastro no Programa *Nosso Ambulante é Legal*, criado pela Prefeitura e executado pela Secretaria Municipal de Indústria, Comércio e Qualificação Profissional (SMICQP), que prevê o cadastro e a qualificação dos trabalhadores ambulantes da cidade.

Está presente nos enredos dos artesãos o descontentamento por serem vistos como ambulantes, e não como artistas de rua que são produtores de arte através da confecção de peças artesanais. Conforme narrou Patinhas:

Eles não têm essa visão que a gente pode ser até uma atração turística, né? Porque pessoal passa aqui e compra um artesanato, leva pra outra cidade. Assim como já aconteceu, mórmons, alemão, francês, inglês, sueco, uma vez que veio um pessoal, uma vez, da Tetra Pak da Suécia, vendi um monte de trabalho. Os trabalhos mais caros e mais detalhados eu vendi pra esse pessoal de fora, e já se torna uma referência até para Ponta Grossa, sair trabalhos meus aqui como artista de rua para outros países (MOURA, 2020).

A fala de Patinhas anuncia um fator importante que diz respeito à outra maneira pela qual os artistas legitimam seu trabalho. Ao contar que vendeu suas peças artesanais para estrangeiros, destacou que o trabalho pode ser uma referência para a cidade, anunciando a importância da arte de rua como referencial turístico.

Tensionamentos semelhantes são experimentados pelos artistas de rua que trabalham com o malabarismo e vivenciam o confronto com o Poder Público, devido à proibição e penalização acerca do uso de objetos cortantes e inflamáveis nas apresentações de malabaristas em espaços públicos da cidade, através da lei municipal nº12.696 de 01 de dezembro de 2016 (PONTA GROSSA, 2016). Os debates travados nas sessões da câmara sobre o projeto que resultou nessa lei dividiram opiniões: de um lado havia quem defendia a proposta pelo viés da segurança pública; e de outro lado, aqueles que consideravam a medida higienista e como forma de cercar o direito de trabalhar dos artistas.

Ao narrar e problematizar as tentativas de controle da presença de artistas de rua em espaços públicos, Patinhas falou:

Os caras já criam lei, ao invés de facilitar, eles complicam. Então, às vezes, é até uma questão de estética social, deixar tudo bonitinho.

Não adianta o calçadão tá bonitinho e virou a esquina os caras tá roubando, matando. E a falta de oportunidade gera violência, né? Se não tiver oportunidade de fazer o teu trabalho, né? De fazer as coisas certas, tem muita gente que parte pro errado. Eu prefiro sair com os produtos na mão vendendo do que partir pra esse lado, né? (MOURA, 2020).

A fala de Patinhas toca uma tensão relacionada à organização urbana da cidade, manifestada na tentativa, do Poder Público Municipal, de manter a estética organizacional do espaço público, que no seu caso se trata do calçadão. Há uma relativização na fala de Patinhas, ao dizer que existem outros elementos na cidade que trazem insegurança e deviam ser tratados com mais atenção pelo poder público. Assim, na tentativa de conter e controlar a presença do trabalhador de rua, a Prefeitura estaria reprimindo uma oportunidade de trabalho, e a falta dessa oportunidade poderá incidir em casos de violência social.

Se, como definiu Thompson (1981), o *fazer-se* da experiência é uma resposta mental e emocional tratada pelas pessoas como sentimento, é possível identificar mais uma forma adotada pelos artistas de rua para justificar a apropriação do espaço público como lugar para trabalhar, através do ideal do viver honestamente.

Ao questionar um indivíduo sobre o que é viver honestamente, provavelmente a resposta será relativa ao fato de ser trabalhador, ou seja, de ganhar a vida honestamente, através do trabalho. Logo, a rua, enquanto espaço de trabalho, está relacionada com esse *fazer-se* trabalhador do artista de rua. É na rua que ele se faz trabalhador (através do aprendizado e do aperfeiçoamento das técnicas laborais), e é a rua que permite ao artista ser visto como trabalhador diante da sociedade.

Através do trabalho de campo de observação direta realizada antes da deflagração da pandemia de Covid-19, foi possível identificar a dinâmica do cotidiano de trabalho, a rotina de cada um deles, os lugares utilizados, os modos de trabalhar e de interagir com as pessoas. No caso dos artistas que trabalham com artesanato, observou-se que, além da exposição e comercialização das peças, o espaço público também é utilizado como espaço de produção; logo, as calçadas tornam-se oficinas improvisadas para esses artistas.

Na construção dos enredos dos artistas entrevistados para esta pesquisa, foi possível identificar o entendimento de que a arte de rua é encarada por

eles como trabalho, tendo em vista que há uma rotina, com horários estabelecidos para cumprir, precisa ter disciplina, permitindo uma reflexão sobre como eles se reinventam dentro do mundo do trabalho.

O artista de rua constitui sua identidade de trabalhador como parte de um intenso processo de disputa por lugar e sentidos na cidade. Essas disputas acontecem na escolha do local para trabalhar, no conflito com os trabalhadores do comércio ambulante, com o público que transita por esses locais, nas transformações urbanas e com o poder público através dos órgãos de fiscalização.

É neste tensionamento do uso do espaço público que os artistas firmam a presença na cidade, fazendo emergir sentidos possíveis do trabalho e de como querem estar e ser vistos na cidade. Também é através dessa experiência que a própria noção de trabalho é resignificada.

Assim, constatou-se um esforço subjetivo nas narrativas desses artistas, em justificar o uso do espaço público para trabalhar, legitimando sua presença como trabalhador que precisa da rua para sobreviver, e muito além de aspectos ideológicos, o trabalho com a arte de rua está relacionado à necessidade humana de viver honestamente através do trabalho.

A reflexão aqui apresentada buscou pensar as trajetórias dos artistas de rua, visando a compreender como esses sujeitos se constituíram como artistas de rua e como as experiências e escolhas feitas diante de diferentes as circunstâncias foram fundamentais para compreender o *fazer-se* trabalhador, que é próprio desses artistas e constituem suas identidades.

Identificou-se que o aprendizado da arte de rua está relacionado ao compartilhamento de saberes entre os artistas, em uma relação em que o artista mais experiente ensina aquele que está iniciando. Também se evidenciou a importância da apropriação do espaço público como lugar de troca de experiências nesse processo.

Os espaços onde os artistas exercem suas práticas não se limitam ao trabalho, uma vez que ganham contornos e contratos maiores, pois essas pessoas desenvolvem um sentido de pertencimento com lugar onde trabalham, seja por anos, dias ou horas. Dessa relação de topofilia, tal como definiu o geógrafo Yi-fu Tuã (1980), emerge uma relação afetiva, de comprometimento e, por vezes, conflituosa com o espaço público apropriado.

O principal foco de conflito dos artistas de rua é percebido na relação com o poder público, devido às tentativas de ordenamento social, cuja

natureza do tensionamento ocorre devido à necessidade de tentar manter a organização do espaço público.

Contudo, não há dúvidas que a presença dos artistas modifica os sentidos produzidos na cidade, e certamente a região central de Ponta Grossa - PR não seria a mesma sem presença desses trabalhadores. Afinal, são as diferentes práticas sociais que movimentam a cidade, que criam conflitos, identificações e sentimentos que fazem da cidade um espaço socialmente construído e vivido.

Referências

BOUÇAS, Rose Laila de Jesus. **No olho da rua**: trabalho e vida na apropriação do espaço público em Salvador/BA. [Dissertação] Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, Salvador, 2015.

CERTEAU, Michel De. **A Invenção do Cotidiano**: Artes de Fazer. Petrópolis, Vozes, 1994.

FENELON, Dea Ribeiro. Introdução. In: FENELON, Dea Ribeiro (Org.). **Cidades**: Pesquisa em História. Programa de Estudos Pós-graduados em História da PUC / SP. Coletânea. São Paulo: EDUC, 2000.

GLUSCZKA, Reinaldo. Depoimento concedido à autora em 28 de agosto de 2019. Áudio mp3, 37min.

HARMATIUK, Pablo. Depoimento concedido à autora em 11 de fevereiro de 2020. Áudio mp3, 01h28min.

KHOURY, Y. A. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: FENELON, Déa Ribeiro et. al. (Org.). **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Editora Olho d'Água, 2004.

KHOURY, Yara Aun. O historiador, as fontes orais e a escrita da história. In: MACIEL, Laura Antunes et. Al. (Org.). **Outras histórias**: memórias e linguagens. São Paulo: Olho D' Água, 2006.

MOURA, Cleber. Depoimento concedido a autora em 11 de fevereiro de 2020. Áudio MP3, 39 min.

NETTO, Paulo Veselovski. Depoimento concedido a autora em 4 de abril de 2019. Áudio MP3, 35 min.

PONTA GROSSA. Lei Ordinária nº12696, de 09 de dezembro de 2016. Proíbe prática de jogos de malabares por parte de artistas profissionais ou não, que utilizem, portem ou manuseiem substâncias inflamáveis, facas facões ou objetos cortantes em suas apresentações de rua no município de Ponta Grossa-PR. Diário Oficial. Ponta Grossa, 2016.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: **Revista Projeto História**. Vol.15. (p.13-49). Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUCSP. São Paulo: EDUC, abril 1997.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo. Difel, 1980.

Os arroios, o abastecimento hídrico e a urbanização de Ponta Grossa entre as décadas de 1900 e 1940

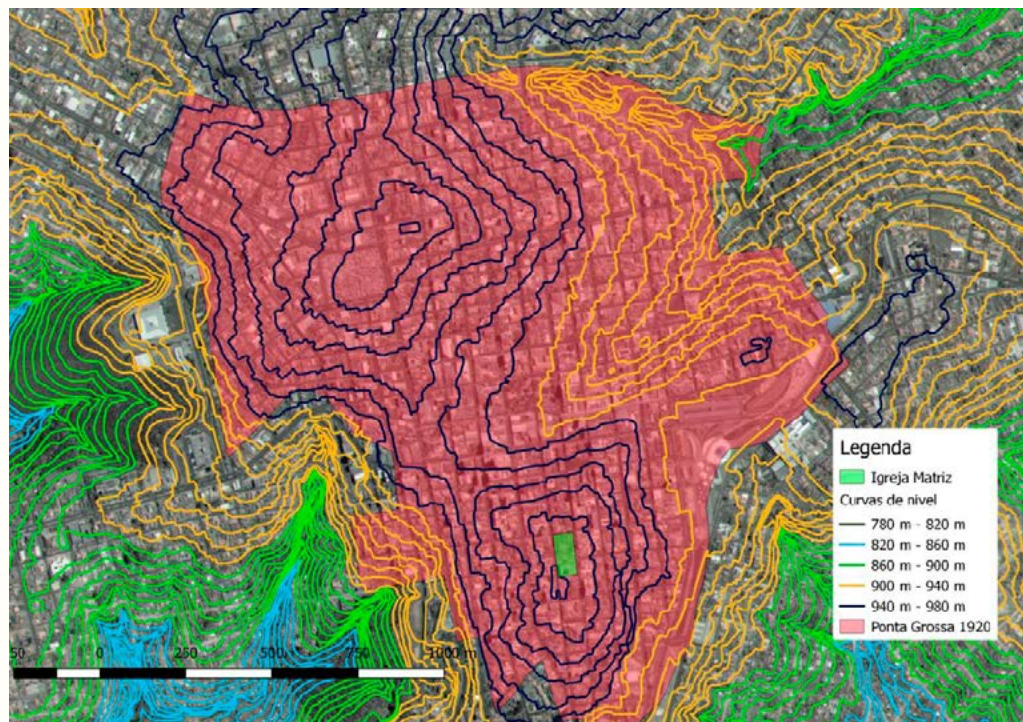
Thiago Bohatch

O surgimento de cidades avançava em todo o Brasil no final do século XIX, em uma clássica configuração ao redor de uma igreja, construída no ponto mais alto. Os habitantes instalavam-se em sua volta a fim de construir suas vidas. Ponta Grossa foi elevada ao patamar de cidade em 1864 (CHAMA, 1988). Os moradores, então, eram divididos entre os mais nobres, como fazendeiros, políticos e comerciantes que habitavam a parte mais elevada, perto da igreja matriz e praça que a circundava; e aqueles com menos poder aquisitivo, que construíam suas casas nas declividades próximas (CHAMA, 1988). Chaves (2001, p. 18) explica que esse jeito de desenvolvimento é composto por “vuelas, becos e ruas estreitas, ao lado de amplas praças e largos, espaços onde as pessoas definem seus trajetos pela cidade. As ruas são lugares de passagem, sem calçadas, infra-estrutura de esgoto e captação das águas da chuva”. Ao norte da igreja, em uma área baixa, existia um curso d’água, que abastecia os incipientes munícipes e servia de parada para os tropeiros dessedentarem os animais e repousarem. Durante as chuvas, as águas escorriam das

proximidades da igreja em direção ao arroio, que posteriormente receberia o nome de Pilão de Pedra, enchendo seu curso e extravasando o excedente ao redor, formando uma várzea.

Podemos verificar, na Figura, 1 a área que Ponta Grossa ocupava em vermelho, o retângulo verde-claro corresponde à localidade da igreja matriz, enquanto as linhas coloridas refletem as altitudes.

Figura 1 - Igreja matriz, altitudes e área de Ponta Grossa



Fonte: organizada pelo autor.

O número de pessoas que vinha para Ponta Grossa crescia, tanto em busca de algum tipo de emprego quanto para investimento, especialmente em propriedades (LÖWEN SAHR, 1990). Um ponto interessante que ajudou na atração de moradores foi o beneficiamento de erva-mate, produto que tinha valor bem elevado para comércio (CHAMA, 1988; 1990). Desse modo, o município acabou tornando-se um entreposto comercial, que interligava o interior com a capital e o litoral, reforçado após a construção da estrada

de ferro que conectava Curitiba até o porto de Paranaguá, responsável pelo escoamento dos produtos (MONASTIRSKY, 1997).

A cidade ganhou um trecho ferroviário no final do século XIX, facilitando o transporte da produção e, também, a chegada de mais pessoas. A partir desse aumento populacional, Ponta Grossa necessitava de melhoria nas condições de vida para os habitantes (CHAVES, 2001). O município contava com cerca de 8.000 pessoas, e ruas centrais equipadas com postes – o que beneficiava sobretudo a elite, e um fortalecimento sem igual dela, não tendo equiparação em toda a província, representado pela melhor infraestrutura recebida (CHAMA, 1988).

Apesar dos avanços nos aparatos urbanos, havia uma situação em particular que incomodava a municipalidade: a área de banhado existente nas proximidades do arroio Pilão de Pedra. Para mitigar o problema, foram realizadas duas intervenções no local, entre 1892 e 1895, sendo a primeira o aterramento do espaço para a criação do Largo do Rosário; e a segunda, sua manutenção (GOIRIS, 2013). É importante enfatizar que, apesar da criação do Largo, o arroio continuou recebendo águas e alagando, impossibilitando construções nas redondezas. O fluxo natural e suas consequências não agradavam os governantes, pois ali acabava sendo um espaço que não havia aproveitamento dentro do perímetro urbano.

Outra questão que necessitava de atendimento urgente era o abastecimento de água para os empreendimentos e habitantes. As imigrações constantes, no final do século XIX e começo do século XX, levavam muitos recém-chegados para as cidades. Eles traziam consigo novas técnicas de trabalho que contribuíam para a vida citadina. Ponta Grossa recebeu muitos europeus, que instalaram empresas dos mais variados tipos, como produção de telhas e tijolos, defumação de carne, produção de banha (CHAMA, 1988), além de produção industrial, como as beneficiadoras de couro, serralherias e olarias (SOUZA, 2000). Todos esses negócios necessitavam de muita água, e somando ao que era necessário para dessedentação humana, o líquido tornava-se escasso e de difícil aquisição, obrigando várias idas e vindas aos poços, minas e olhos d'água (SOUZA, 2000) muitas vezes distantes.

Com o aumento da demanda hídrica, a solução encontrada pelo poder público foi a instalação de bicas d'água e chafarizes nas proximidades do Largo do Rosário (PONTA GROSSA, 2012), aproveitando as águas do arroio e, com isso, amenizando o problema, mas de forma paliativa. É importante ressaltar que os chafarizes vêm sendo utilizados para dessedentação há

muitos séculos por populações ao redor do mundo, provendo água e sendo um ponto de encontro entre os cidadãos. Esse meio de fornecimento também era utilizado nas mais distantes localidades do território brasileiro, e em Ponta Grossa não era diferente. Havia, inclusive, uma profissão especializada em carregar água dessas fontes para as casas e comércios do município: eram os chamados *aguadeiros*. Os aguadeiros eram pessoas que enchiam tonéis de água e levavam aos contratantes, podendo ser em poucos litros ou grandes recipientes com tração animal.

Podemos ver, na figura 2, a distribuição das fontes ao redor do Largo do Rosário e a proximidade delas com o arroio e a praça.

Figura 2 - Fontes de água



Fonte: organizada pelo autor.

Os habitantes usufruíam das bicas e chafarizes instalados pela redondeza, mas ainda havia o problema do descarte da água após o uso. A inexistência de canalização e conexões que poderiam levar os dejetos para longe da cidade acarretava no lançamento deles nas ruas, quintais, arroios e outros espaços.

Para inibir a situação, o poder público municipal, no dia 14 de janeiro de 1910, criou as leis 256 e 257 (PONTA GROSSA, 1910a; 1910b) para regulamentar a fiscalização sanitária de qualquer ato não higiênico que levasse risco de proliferação de doenças, punindo a pessoa com multa, se necessário.

Nessa situação, foi evidenciado que um complexo sistema de esgoto e distribuição de água acabaria com esse problema de despejos irregulares, ao mesmo tempo em que poria um ponto final na questão do abastecimento aos moradores. Diversos municípios pelo Brasil já comportavam esse sistema. Os habitantes de Ponta Grossa liam um jornal local chamado *O Progresso*, surgido anos antes, pelo qual recebiam notícias de outras localidades, inclusive sobre a existência dos sistemas de abastecimento.

No mesmo ano de 1910, a prefeitura abriu inscrições para interessados em propor projetos para distribuição de água, mas não houve interesse de nenhuma empresa para realizar tais obras, já que os custos eram elevados. Apesar disso, foi contratado um engenheiro para averiguar e identificar rios que possibilitariam o abastecimento da cidade em uma futura construção. Esse profissional foi Álvaro Martins, que observou várias opções, mas acabou por escolher, na área do Capão da Onça, os rios Mandioca e Cascavel (GOIRIS, 2013). O critério para escolha pautou-se na quantidade alta de vazão de ambos os rios, fazendo que a água fosse suficiente para ser entregue sem problemas a todos os moradores.

Com a fonte fornecedora de água definida, restava encontrar interessados para a construção, tanto da usina de coleta quanto para o transporte até a cidade. No ano de 1912, a municipalidade entrou em contato com o governo estadual para negociar investimentos na área de saneamento, a fim de executar as obras propostas para o abastecimento de água (GOIRIS, 2013). Enquanto não achavam interessados para a realização das obras, o poder público continuava trabalhando com a questão do arroio que, em 1913, recebeu mais uma intervenção no Largo do Rosário, focando no paisagismo, além da alteração do nome. Em homenagem a José Maria da Silva Paranhos Júnior, o espaço foi renomeado para Praça Rio Branco.

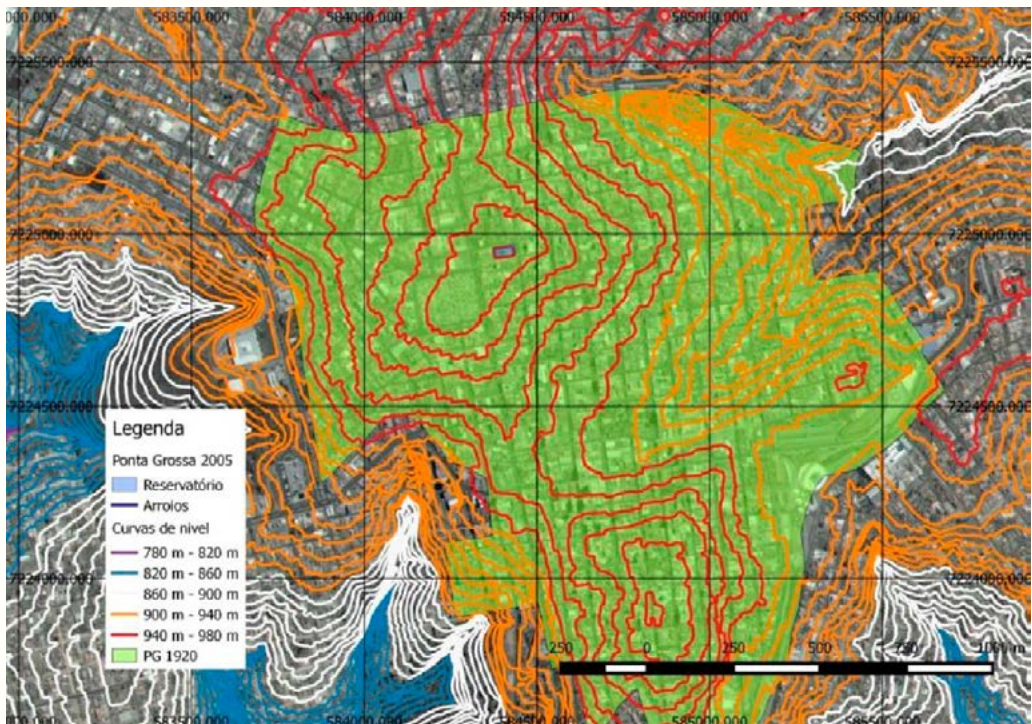
Em 1914, no dia 20 de janeiro, iniciaram as construções de captação para o Rio Mandioca. A fim de garantir o abastecimento para a população, foi criada a lei nº 386 de 24 de setembro de 1914, estipulando a obrigatoriedade da instalação de esgoto e água em todas as construções e ruas por onde a tubulação passasse (PONTA GROSSA, 1914). No total, mais de 17 quilômetros

de tubulação seriam instalados, podendo, enfim, fornecer água para os habitantes. O periódico *O Progresso*, que havia mudado de nome para *Diário dos Campos*, informava seus leitores da situação:

Os trabalhos para o saneamento da cidade, vão adiantadíssimos devido à competencia e actividade do illustre engenheiro dr. Alvaro Martins a quem em boa hora foi confiada a execução desse importante melhoramento. [...] O assentamento de tubos chegou ante-hontem á cidade, de fôrma que desde já serão iniciados os trabalhos da rede de distribuição. [...] Dentro de poucos mezes beberemos as puríssimas aguas do Mandioca e Cascavel que formam a cabeceira do Rio Verde (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1914a, p. 1).

As águas não iam direto para a torneira dos habitantes: era preciso ter um ponto de distribuição que fosse capaz de armazenar e redistribuir através da gravidade para as casas. Pesquisou-se sobre um ponto alto que pudesse realizar essa tarefa (SOUZA, 2000). Na figura 3, observamos a localização da instalação.

Figura 3 - Localização do reservatório para distribuição de água



Fonte: organizada pelo autor.

O lugar selecionado pelos governantes era estratégico. Na figura 3, o pequeno retângulo azul-claro representa a localidade do reservatório. É possível averiguar a altitude em que foi instalado pelas curvas de nível destacadas em vermelho, com altitudes entre 940 e 980 metros. A água era captada no ponto alto e, através da gravidade, era distribuída para as casas nas partes mais baixas, representadas pelas curvas de nível laranja, que estão entre 940 e 900 metros acima do nível do mar. Essa engenharia acabou poupando tempo e dinheiro, já que não eram necessárias bombas para enviar o fluido para as casas.

As águas estavam chegando às residências dos habitantes antes mesmo da inauguração, feito ressaltado pelo *Diário dos Campos* (1914b, p. 1):

Melhoramento necessario a todo povo culto, pelo auxilio que presta à hygiene publica é sem duvida alguma o serviço de abastecimento d'agua de uma cidade. Ponta Grossa que a passos largos desenvolve-se querendo sobresahir às suas irmãs do Estado, está prestes a gosar esse benefício. [...] Alvaro de Souza Martins[...] Agora com o mesmo carinho que olha os interesses de sua empreza elle ampara o bem estar do municipio, vencendo todas as dificuldades que embaraçam esses trabalhos. A agua captada de 18 kilometros de distancia corre na Princeza dos Campos, si bem que seja parcial por não estar completamente terminada a rede de exgottos. [...] Podemos garantir que dispomos de um serviço de aguas e exgottos dos melhores que se pode conseguir, visto como nenhum accidente se deu o que não é commum nestas construções.

O sistema de abastecimento seria oficialmente inaugurado em 8 de fevereiro de 1915. Porém, um dos parentes do presidente do Paraná, Carlos Cavalcanti, havia morrido no conflito do Contestado. Devido a esse acontecimento, optou-se por não realizar a celebração na data prevista:

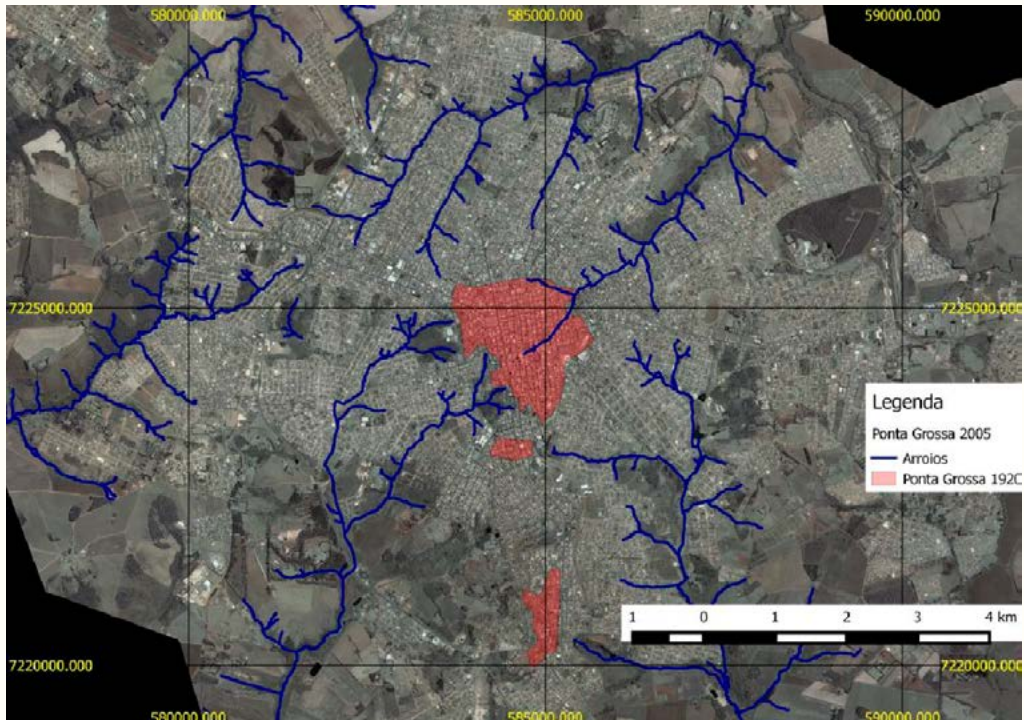
Si não fôra uma dolorosa circunstancia que veio a enlutar o coração do sr. dr. Presidente do Estado, hoje Ponta Grossa inauguraria o seu serviço de Aguas e Exgottos, que de ha tempo já está funcctionando satisfatoriamente. Salvo esse caso de força maior, o maior commetimento, a Magna Causa ponta-grossense teria hoje a sua consagração official. [...] nós viemos ao publico confessar a franqueza de que fizemos energia, e a incompetencia de que fizemos saber para vencer a mais importante jornada da vida de Ponta Grossa (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1915, p. 1).

Mesmo com o ocorrido, a água foi levada aos munícipes, fluindo normalmente pela tubulação, que a guiava à caixa d'água para cair nas torneiras dos ponta-grossenses. O avanço hídrico atraiu mais pessoas e indústrias para a cidade, aumentando sua população e a variedade na manufatura de produtos. A facilidade de ter abastecimento em casa e nas fábricas salvou um tempo imensurável, já que não era mais necessário ir e vir inúmeras vezes por dia buscar água em um ponto distante. A inauguração oficial ocorreu somente no dia 27 de fevereiro de 1915.

Mesmo com as instalações hídricas disponíveis para as casas e com normativas municipais para inibir qualquer problema sanitário, diversos cidadãos não realizavam a conexão com a rede de esgoto, e utilizavam outros meios de obter água. Muitos não sabiam realizar tais ações, não estavam acostumados aos novos métodos, ou não tinham condições para isso, persistindo nas velhas formas de captação.

No começo da segunda década do século XX, foi realizado um recenseamento na cidade. O resultado apresentou 2.496 casas e 12.259 habitantes (GOIRIS, 2013). A figura 4 mostra a área urbana em 1920, em relação ao ano de 2005. Também podemos ver os arroios presentes.

Figura 4 - Perímetro urbano de Ponta Grossa e arroios



Fonte: organizada pelo autor.

É notável, na figura, a dimensão da cidade e a quantidade de nascentes próximas. Desse modo, é possível compreender onde alguns habitantes coletavam água antes de o sistema de abastecimento ser implantado. Com a nova forma de dessedentação, esses cursos passaram a receber descartes de lixo, e as ligações de esgoto caíam direto nesses córregos, que levavam os resíduos para longe. Vagarosamente, isso acabava sendo mais comum cada vez que novas pessoas chegavam morar no município, pois a cada casa edificada, uma instalação era conectada, tanto para o fornecimento de água quanto para a ligação do esgoto no arroio. O mesmo ocorria com o Pilão de Pedra. Os trechos à jusante, ou seja, para baixo de sua nascente, recebiam os dejetos dos moradores do centro, sendo incumbido da mesma tarefa que os outros cursos d'água.

O sistema de fornecimento de água e esgoto era raro em todo o território brasileiro. No final da década de 1920, o Censo Econômico de 1920 do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio ligado à Diretoria-Geral de Estatística (BRASIL, 1929) apresentou ao público informações de saneamento em todo o território nacional. O estado do Paraná possuía 49 povoados e cidades; desses, oito (16,3%) eram contemplados com a distribuição de água encanada, sendo sete com entrega em domicílio e apenas um sem esse benefício. O documento não levou em conta outras formas de abastecimento, com reservatórios, poços artesianos, tanques públicos para dessedentação ou chafarizes, embora esses fossem alguns métodos que consistiam números consideráveis em muitas localidades. Se compararmos com o Brasil, o qual era constituído por 1304 municípios, dos quais 278 (21,3%) eram contempladas com abastecimento de água, em um nível considerado satisfatório, a quantidade de água que chegava às casas dos moradores podia ser utilizada para seus afazeres diários. O abastecimento de água em todo o território nacional representava menos de 25%, forçando os habitantes a utilizarem outros métodos de captação. O relatório ainda apontava que,

em 1920, segundo o inquérito realizado em todo o território nacional, 303 cidades e villas (excluindo alguns povoados), possuíam encanamentos para supprimento d'água aos seus habitantes. Em muitas localidades havia apenas uma simples captação de águas nas fontes naturaes, ou nascentes, sem as vantagens ou commodidades da distribuição domiciliar (BRASIL, 1929, p. 30).

Ao considerar as cidades que desfrutavam de esgotamento sanitário, o documento fazia uma diferenciação do modo de coleta. A rede de coleta era classificada em sistema separador absoluto, aquele receptor apenas de dejetos expelidos pelas casas; sistema separador parcial, sendo aquele que recebia os dejetos, mas também era alimentado por águas pluviais; e o sistema unitário, responsável por captar resíduos que vinham das casas e águas das chuvas, ruas, calçadas e sarjetas. Para fins estatísticos, houve uma mudança nas variáveis, sendo considerados os sistemas mistos, aqueles que misturavam o esgoto das casas com as águas pluviais; e o sistema separador absoluto, separando o esgoto das residências das águas providas pela chuva.

Classificando o estado do Paraná, apenas três (6,1%) cidades recebiam esgotamento sanitário, e somente duas, uma sendo Ponta Grossa e a outra Paranaguá, contavam com a conexão do sistema separador absoluto em 674 e 502 prédios, respectivamente; enquanto Curitiba continha o sistema misto, sem um número exato de quantos prédios realizavam o descarte. Em termos de Brasil, 126 (9,6%) cidades tinham ao menos um dos sistemas citados anteriormente.

A municipalidade, através do Decreto nº 1460, de 13 de junho de 1934 (PONTA GROSSA, 1934), transferiu a responsabilidade da distribuição de água e esgoto ao poder estadual. Isso ocorreu no momento de ampliação significativa da malha urbana, pois o sistema de abastecimento começava a dar sinais de falhas. Os mananciais, que forneciam água desde meados da década de 1910, já não conseguiam suprir a necessidade urbana. O jornal ressaltava o acontecimento, ao afirmar que se congratulava “[...] com o povo princezino pela assinatura do referido contracto, o que virá solucionar importante vital problema da cidade” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1934a, p. 1). O periódico ainda ressalta o problema da falta de água pela sobrecarga, quando informa que,

nos dois ultimos dias, faltou agua á população quase que por completo. [...] A cidade não poderia continuar assim, á mercê de um fragil ‘burrinho’ e com um fornecimento de agua insuficiente. [...] Urge que esses serviços não sejam retardados por mais tempo (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1935b, p. 1).

Para sanar a situação, buscou-se outro rio para a implantação de novas bombas para captação, sendo cogitado o Rio Verde. O prefeito da época, Albary Guimarães, foi questionado sobre a pureza das águas desse rio, se não poderiam resultar em riscos para a saúde, caso estivessem poluídas.

O administrador municipal foi enfático ao declarar que “poderão ser as águas próximas da cidade, que recebem nessa altura toda a espécie de impurezas. Não as são, entretanto, a águas do Rio Verde captadas perto de sua cabeceira” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1935). A afirmação tem duas conotações: a primeira seria que as águas distantes eram a solução, desde que retiradas de sua cabeceira e não do meio do rio; a segunda acabava sendo a confissão de que os córregos ao redor da cidade eram impróprios para coleta de água, não apenas por sua vazão baixa, mas principalmente pela sua infecção por sujeira.

Desse ponto em diante, ocorreu uma mudança na relação dos habitantes com os arroios. Esses cursos foram responsáveis pelo fornecimento de água para a dessedentação e para instalação dos empreendimentos que ajudaram na construção da cidade e sustentação dos moradores. O Pilão de Pedra desempenhou papel de suma importância na vida das pessoas, comportando chafarizes e bicas. A partir do momento que a água era entregue pela tubulação, vinda dos longínquos rios, esses corpos hídricos nas proximidades do perímetro urbano receberam outra função, a de descarte dos resíduos e dejetos que não serviam mais.

Em meados de 1930, o arroio que fornecia água para as bicas persistia sendo um empecilho para o centro. Ele ainda era motivo de preocupação da prefeitura, que precisava resolver a questão de uma vez por todas. Após diversos estudos e propostas, chegou-se ao consenso de canalizar o córrego, pois seria uma solução rápida, prática e de resultado imediato. Desde sua nascente, os trabalhadores edificaram uma canaleta de concreto ao longo do percurso, sendo coberta por um arco de pedra. Sua canalização foi estendida até a localidade onde hoje está o antigo Mercado Municipal de Ponta Grossa. Observando toda a situação que envolveu esse arroio, foram décadas de luta contra uma natureza indesejada, que estava no lugar errado, ou talvez possamos afirmar que estava no lugar que naturalmente deveria estar, mas foi rodeado por humanos, que passaram a desejar que ele não estivesse mais ali. A figura 5 mostra o momento do trabalho em um dos trechos do arroio Pilão de Pedra.

Figura 5 - Canalização do Arroio Pilão de Pedra



O serviço de canalização do arroio Pilão de Pedra, dentro do quadro urbano.

Fonte: Álbum de Ponta Grossa (1936).

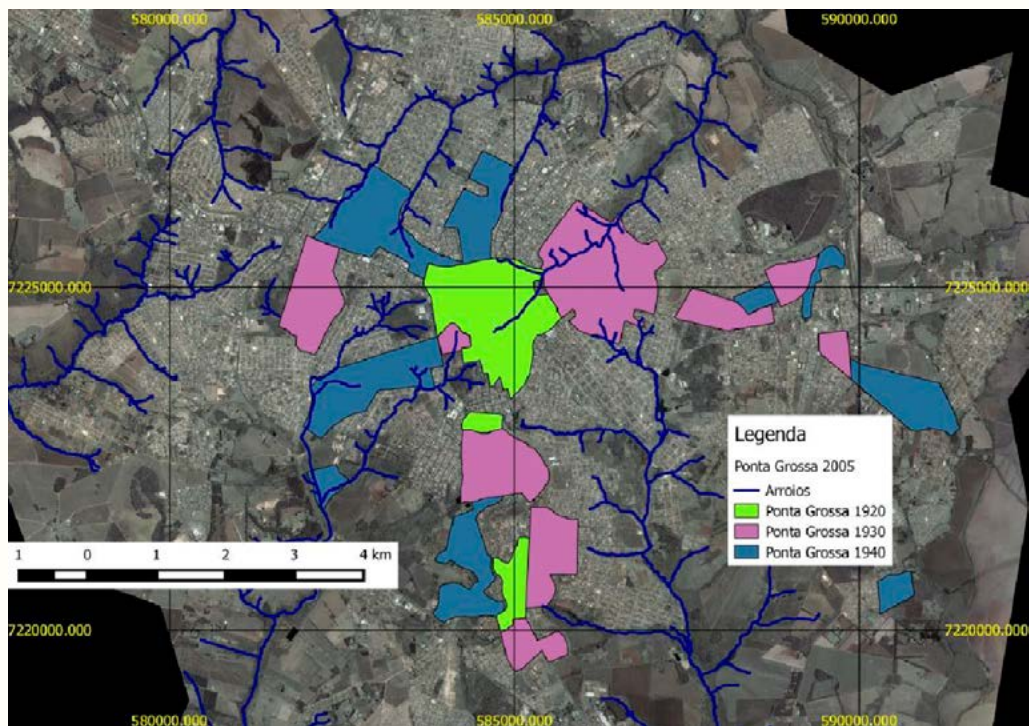
No ano de 1939, ocorreu a escolha de outro rio para o abastecimento da cidade. O Rio Botuquara receberia novas estruturas para o fornecimento de água. O periódico noticiava:

Ponta Grossa viu, finalmente, ontem, resolvido o seu problema de água, com a finalização dos serviços que para isso vinha mantendo o dr. Benjamin Mourão, diretor do Departamento de Água e Esgotos, e que foram coroados do maior êxito. As águas do Botuquara rolaram ontem à tarde, em direção à cidade, aqui chegando pela 16 horas, enchendo então, a Caixa e garantindo a distribuição perfeita de água a toda a cidade (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1939, p. 1).

A cidade tinha 29.360 habitantes em 1940 (DITZEL; LÖWEN SAHR, 2001). A população com maior poder aquisitivo e mais influência acabava

permanecendo nas proximidades do centro, desfrutando das melhores condições e serviços; já aquelas que não compunham esse seleto grupo, viam-se obrigadas a se estabelecer em loteamentos mais distantes (MONASTIRSKY, 1997). Essa situação de expulsão das áreas centrais acabou por expandir a cidade para espaços longínquos, espalhando a população e, a partir disso, deixando regiões não ocupadas que, mais tarde, acabariam sendo loteados de acordo com a vontade dos donos desses terrenos, em tratativas com o governo municipal. A figura 6 apresenta a configuração urbana de Ponta Grossa passando pelas décadas de 1920, 1930 e 1940.

Figura 6 - Arroios e expansão urbana de Ponta Grossa entre 1920 e 1940



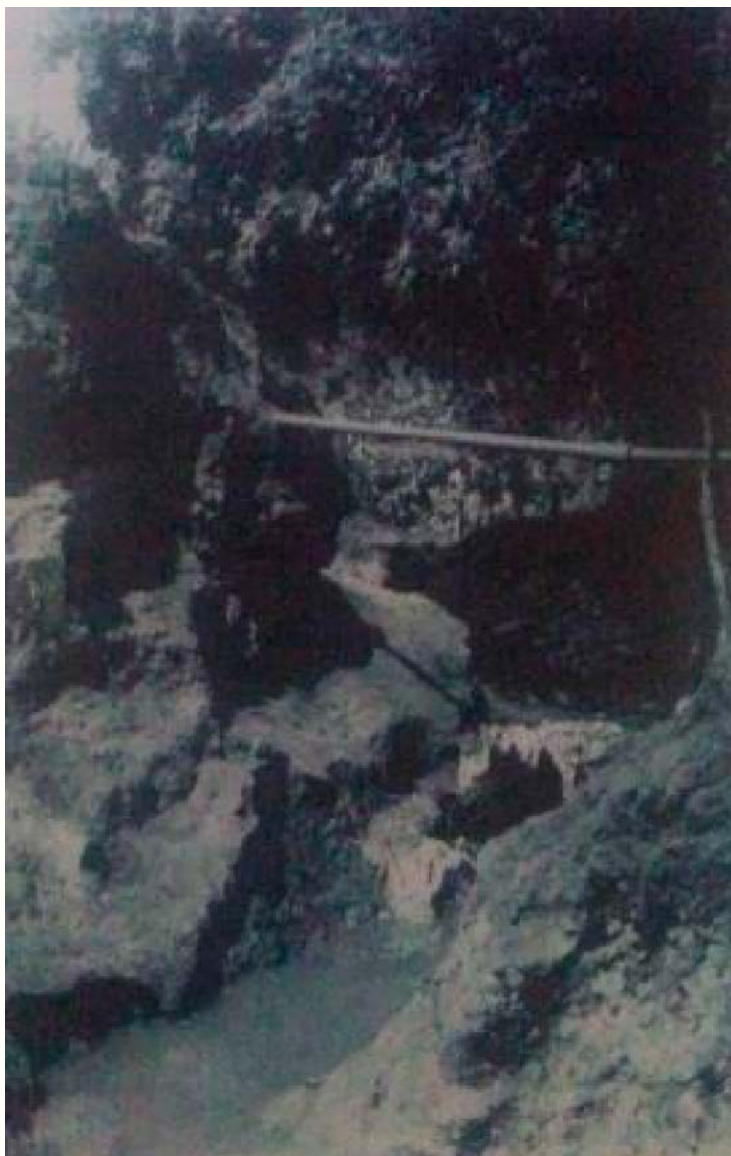
Fonte: organizada pelo autor.

Vários loteamentos foram estabelecidos na cabeceira de alguns arroios, como podemos notar na figura. Essa normalização de que as águas próximas da cidade já não prestavam entrou no imaginário da população. Esses arroios, no passado, serviam de fonte de abastecimento e lazer para algumas pessoas, mas com o aumento da malha urbana, esses pontos começaram a

ser localidades de descarte de esgoto das casas que não estavam conectadas às redes. Mais que isso, mesmo após a conexão, esses cursos d'água também recebiam o descarte das tubulações. A poluição afastou os cidadãos desses lugares de lazer, passando de espaços de reunião em dias de sol para espaços de rejeição.

A solução era, novamente, a canalização desses córregos. Até 1940, poucos receberam tais intervenções, as quais se intensificaram com o passar dos anos, devido o surgimento de diversas vilas ao redor da cidade, em função do aumento populacional. Com isso, mais obras de invisibilização dos arroios tornaram-se frequentes. Como naquele momento o abastecimento de água já estava consolidado pela administração estadual, era conveniente esconder o problema dos córregos da vista das pessoas, pois com o descarte constante de esgoto nesses cursos, o forte odor incomodava a população, além de ser um vetor de transmissão de moléstias a céu aberto. Podemos ver, na figura 7, o fim da canalização do arroio Pilão de Pedra.

Figura 7 - Arroio Pilão de Pedra na rua Cel. Catão Monclaro, Centro



Fonte: Acervo da Sanepar (1940).

Enquanto o esgoto era enviado aos arroios, o jornal anunciava a ampliação do sistema de abastecimento e a construção de outra caixa d'água para evitar escassez:

Apesar da prolongada estiagem que assolou nossa terra – graças às inúmeras providências tomadas pelo poder público – não chegou a faltar o precioso líquido à nossa população. Aliás, as represas, principalmente a de Botuquara, tem água em abundância. Como já temos comentado o que falta para a abundância dos reservatórios que abastecem a cidade. [...] Vai ser instalada uma Caixa d'água nas imediações da Catedral, afim de que não mais falte água à parte alta da cidade. Como se vê, têm sido tomadas todas as medidas que se fazem necessárias para a solução do tão magno problema (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1944, p. 1).

Nesse ponto, a cidade tinha autonomia no abastecimento, caixas para distribuição de água para os cidadãos e conexões de descarte em inúmeros córregos. A partir de 1950, o fenômeno da favelização ocorreu em Ponta Grossa, agravando a situação dos arroios. As construções irregulares não tinham ligação com a rede de esgoto, e seus moradores realizavam o descarte direto nos cursos d'água. Devido a essa expansão irregular e irrestrita, juntamente ao fluxo contínuo de lançamentos pelas redes ao redor da cidade, os corpos hídricos consolidaram-se como esgoto no imaginário da população, persistindo até hoje.

Considerações finais

As cidades que surgiam no final do século XIX e início do século XX tinham o foco em crescimento. A barreira para a consolidação urbana era a necessidade de água, que assolava tanto moradores quanto governantes. Em Ponta Grossa, a situação era amenizada por haver um arroio no centro. Apesar de sua função extremamente importante na dessedentação tanto de tropeiros e animais, como abastecimento para os moradores, sua localidade era inconveniente no pensamento do poder público local. Com planos de expansão para o norte, sua área de alagamento tornava a tarefa impossível.

Várias intervenções foram feitas no lugar com o intuito de melhorar a estética urbana, também de tentar contornar a situação embaraçosa, mas o problema persistia. Uma das mais importantes foi a instalação de chafarizes e fontes nas proximidades do curso d'água, saciando parcialmente o abastecimento hídrico para os habitantes. Com o crescimento urbano propiciado

pela chegada de pessoas pela estrada de ferro e outros meios, a demanda de água só crescia, especialmente com instalações de fábricas e indústrias. Logo, a escassez hídrica voltava a ser fator de preocupação, já que as águas do arroio direcionadas às fontes não eram suficientes. Tornava-se imprescindível um sistema de abastecimento nas casas.

Com a instalação de um sistema de coleta e distribuição de água, houve um período de calma no quesito abastecimento para os habitantes de Ponta Grossa, mas a água utilizada precisava de um descarte. Durante a utilização das fontes e chafarizes, elas eram lançadas nas ruas e quintais. Com a nova forma de fornecimento, os dejetos tinham um destino canalizado para os arroios nas proximidades do perímetro urbano, o que iniciava um problema de saneamento. A cabeceira do arroio Pilão de Pedra ainda permanecia com salubridade relativamente boa, mas ao longo do seu percurso, com o constante descarte vindo das casas, as águas eram podres.

O crescimento da malha urbana através das décadas saturou o sistema, e obrigou o poder público municipal a passar o controle da distribuição para o poder público estadual. As instalações de novos captadores foram concluídas e o sistema de abastecimento foi ampliado, dando autonomia duradoura para a cidade. O aumento da alimentação também gerou o acréscimo no montante dos resíduos descartados nos cursos d'água, levando a municipalidade a tomar algumas medidas drásticas. Primeiramente, o Pilão de Pedra foi canalizado e invisibilizado no centro da cidade; em seguida, seu curso também recebeu o mesmo destino. Outros arroios ao longo da cidade tinham o mesmo fim fatídico, de acordo com a necessidade de expandir novos loteamentos e edificações.

O arroio Pilão de Pedra ficou soterrado por décadas, recebendo os resíduos das casas e empreendimentos ao redor. Subjugado, retomou sua visibilidade tempos depois. Em cima de um de seus cursos, próximo de onde um dia existia o *chafariz* 1900 demarcado na figura 2, foi construído um cinema, nomeado *Cine Império*, o mais popular da cidade. A canalização cedeu e começou uma série de problemas dentro do estabelecimento, desde mau cheiro até a queda de parte do chão e do teto. Houve uma intervenção para reconstruir a canalização e a tentativa de salvar o imóvel, não surtindo o efeito esperado, ocasionando a demolição do prédio. Até hoje o espaço é um terreno baldio.

Referências

BRASIL. **Recenseamento do Brasil 1920**: estatísticas complementares do Censo Econômico, Rio de Janeiro, Tipografia da Estatística, 1929, 210 p. [<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=26484>] Acessado em 1 de setembro de 2023.

SANEPAR, acervo da instituição.

CHAMA, G. V. F. **Ponta Grossa**: O povo, a cidade e o poder. Ponta Grossa, SMEC, 1988.

CHAVES, N. B. A Cidade Civilizada: cultura, lazer e sociabilidade em Ponta Grossa no início do século XX. In: DITZEL C, H, M; LÖWEN SAHR C. L. (Org.). **Espaço e Cultura**. Ponta Grossa: UEPG, 2001, v. 1.

COMPANHIA DE SANEAMENTO DO PARANÁ – SANEPAR. **Arroio Pilão de Pedra na rua Cel. Catão Monclaro, Centro**, em 1940. [impresso com captação do autor].

DIÁRIO DOS CAMPOS. **Edição 8 de fevereiro de 1915** [impresso].

DIÁRIO DOS CAMPOS. **Edição de 1 de setembro de 1935** [impresso].

DIÁRIO DOS CAMPOS. **Edição de 17 de agosto de 1939** [impresso].

DIÁRIO DOS CAMPOS. **Edição de 17 de outubro de 1944** [impresso].

DIÁRIO DOS CAMPOS. **Edição de 2 de dezembro de 1914b** [impresso].

DIÁRIO DOS CAMPOS. **Edição de 4 de agosto de 1934a** [impresso].

DIÁRIO DOS CAMPOS. **Edição de 6 de julho de 1914a** [impresso].

DIÁRIO DOS CAMPOS. **Edição de 8 de novembro de 1934b** [impresso].

DITZEL, C. H. M; LÖWEN SAHR, C. L. (Org.). **Espaço e Cultura**: Ponta Grossa e os Campos Gerais. Ponta Grossa: UEPG, 2001. v. 1.

GOIRIS, F. A. J. **Estado e Política**: A história de Ponta Grossa, Paraná. Ponta Grossa: Gráfica e editora Planeta, 2013. v. 1.

LÖWEN SAHR, C. S. **Favelas**: um aspecto da Expansão Urbana de Ponta Grossa – PR. [Dissertação]. Programa de Pós-graduação em Geografia. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – Campus Rio Claro – SP, 1990.

MONASTIRSKY L. B. **Cidade e ferrovia**: a mitificação do pátio central da RFFSA em Ponta Grossa. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.

PONTA GROSSA. **Álbum de Ponta Grossa**. Impressora Paranaense. 1936.

PONTA GROSSA. **Lei nº 256 de 24 de setembro de 1910a**.

PONTA GROSSA. **Lei nº 257 de 24 de setembro de 1910b**.

PONTA GROSSA. **Lei nº 386 de 24 de setembro de 1914**.

PONTA GROSSA. **Decreto nº 1460, de 13 de junho de 1934**.

PONTA GROSSA. **Inventário Cine Ópera de 2012 [impresso]**.

SOUZA, D. A. **Das bicas d'água a implantação do sistema público de abastecimento em Ponta Grossa**. [Monografia]. Especialização em Educação Patrimonial – 2ª Turma. Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2000.

Ser mãe, e ter sido presa

Kamile Aparecida L. L. Almeida

As imagens sobre as prisões perpassam o imaginário social coletivo. As filmagens que muitas vezes são realizadas dentro dos estabelecimentos penais e exibidas nos noticiários e a indústria cinematográfica auxiliam na construção da imagem e da representação desses espaços. Por mais que venha se abrindo lentamente a discussão sobre a vivência das mulheres no cárcere, a imagem que ainda se perpetua é a de um espaço masculinizado, pois a prisão é um lugar feito por homens para punir outros homens.

Muitas prisões brasileiras não visam a suprir as necessidades específicas das mulheres, como o período gestacional e puerpério. Durante a pesquisa de mestrado, conhecemos, através da técnica *bola de neve de indicações*, mulheres que vivenciaram preconceitos, restrições e negligências por parte do Estado em relação ao acesso à saúde. Neste texto, buscamos discutir a experiências de mulheres na prisão, a partir de relatos constituídos com base na metodologia da história oral.

O contato com a primeira das entrevistadas, Elisabete Taylor, foi intermediado por uma amiga em comum que conhecia a trajetória dela através da irmã da entrevistada. Elisabete foi a primeira mulher a aceitar lembrar e narrar sua experiência de prisão para a pesquisa. Foi marcado um almoço

na casa da sua irmã para um domingo de 2019. Elisabete tinha 31 anos, e já trabalhou como diarista, auxiliar de serviços gerais em madeireira, empresa de ônibus, pizzaria e restaurante. Sua escolaridade é o Ensino Fundamental completo e seu estado civil é solteira. Ela tem quatro filhos: dois meninos e duas meninas. O tempo que ficou em reclusão foi de 3 anos e 2 meses. Sempre morou em Ponta Grossa, e ficou reclusa na Cadeia Pública Hildebrando de Souza, no Complexo Médico Penal em Pinhais e na Penitenciária Feminina em Piraquara (regime fechado e semiaberto). No final da gravação da entrevista, indicou sua amiga Tânia para participar da pesquisa e passou o contato dela.

O contato inicial com Tânia foi via mensagens de texto. Uma mulher simpática, mas de poucas palavras. Aos 46 anos de vida, é mãe de três filhas, cozinheira, viúva e ficou 1 ano e 4 meses reclusa na Cadeia Pública Hildebrando de Souza. É moradora da cidade de Ponta Grossa, mas já residiu por um tempo em Santa Catarina.

Já as primeiras conversas com Bruna foram realizadas por meio da indicação de um amigo, mas foi um processo delicado até ela estabelecer uma relação de confiança para compartilhar as narrativas de memórias traumáticas de sua vida. Quando menos esperava, Bruna falou que se sentia pronta para gravar a entrevista. Após o término da gravação, Bruna abraçou a pesquisadora e falou que se sentiu bem em lembrar de tudo que já havia passado, e que ter narrado fez ela se sentir melhor diante das experiências de seu cotidiano. Bruna tem 23 anos, possui Ensino Médio completo e é operadora de caixa. Seu estado civil é solteira e tem uma filha. Ficou reclusa por 6 meses na Cadeia Pública Hildebrando de Souza e sempre morou em Ponta Grossa.

O objetivo da reflexão está concentrado em compreender como o grupo de mulheres entrevistadas significa a maternidade, as hierarquias, a construção de identidades e o abandono muitas vezes vivenciado no espaço carcerário.

Foram percebidas as tensões do cotidiano de reclusão das mulheres, ao se separarem de seus companheiros por estarem presos ou correrem o risco de serem presos.

Na forma de uma avalanche narrativa, várias questões emergiram na reconstrução do passado da privação da liberdade de Elisabete. Uma das principais recordações é a da chegada de uma interna, considerada dentro da norma e moral das outras internas como *duque*. Ressalta-se que, da mesma maneira que nas penitenciárias masculinas, as penitenciárias femininas

também possuem regras e um código de conduta elaborado pelas internas. De acordo com ela:

Que nem uma coisa que me marcou bastante foi da grávida que tava com nós no Complexo Penal, e ela foi presa porque o marido dela agredia a criança dela. Então, o juiz achou que ela era conivente e foi expedido o mandado de prisão pra ela. E ela foi presa, daí foi morar no cubículo 10, no Complexo Penal, e nós morava no 6. Daí no 10, eu não sei o que aconteceu lá que as presas, as meninas jogaram ela pra fora do cubículo. Daí ela foi lá pra frente, onde deixavam os loucos na solitária. Sabe, onde nós morava tinha um quarto, uma cama, e onde ela ficou era com grade, tudo. Não tinha torneira pra ela tomar água, ela tinha que tá pedindo para as guarda pra dar um litro, uma garrafa com água para ela. Então, era bem deselegante, até pra ela, sentar ali e fazer uma necessidade, porque quem passava via ela sentada ali fazendo as necessidades dela. Então era bem estranho. Daí, quando eu fui pro pátio, eu olhei e vi aquela menina triste lá, e fiquei abismada. Daí pensei: coitada! E fui perguntar o que realmente tinha acontecido. Daí a guarda falou, explicou tudo que ela tava grávida. Daí eu fui, só que as meninas já tinham comentado: - AH, tem uma duque aí, que agrediu o filho dela. Daí eu fui e falei pra guarda: - Coloque ela aqui junto no nosso cubículo, e as outras presas já não gostaram. Porque pensaram: - Como que nós vamos colocar uma duque aqui, dentro do cubículo? Mas eu era a mais velha do quarto, e já era a mais velha que tava lá. Aí falei: - Não, assim como nós estamos grávida ela também tá, as mesmas necessidades que nós temos, ela também tem. Se vocês não olham por ela, olhem pela criança que está na barriga dela. Vocês acham que a criança não está sofrendo também? Assim como ela tá sofrendo, todo o nervosismo está indo para a criança.

A partir da narrativa de Elisabete, analisa-se que também existem os valores normativos associados ao ser mulher e que são reproduzidos no sistema penitenciário pelas mulheres, inclusive as sanções, com o agravante da punição social ser mais intensa dentro das instituições por fatores que são inerentes a ela. Existe uma expectativa sobre o que significa ser homem e o que significa ser mulher, e o rompimento com isso gera exclusões e violências. No caso das mulheres, a feminilidade está diretamente relacionada com a maternidade e com o amor materno, o que Badinter (*apud* LOPES, 2019, p. 180)

define da seguinte forma: “a mãe é idealizada enquanto um sujeito cuja existência está voltada exclusivamente para a sua prole”.

Uma mãe não cuidar da filha é motivo de segregação, mesmo que esteja grávida. A cultura da prisão não está dissociada da cultura no sentido mais amplo, dos valores culturais predominantes. A existência de uma *duque* e da delimitação de quem pode ou não estar no *convívio* tem marcas culturais de gênero bem explícitas.

Para Scott (2001, p. 72),

As feministas começaram a utilizar a palavra ‘gênero’ mais seriamente, num sentido mais literal, como uma maneira de se referir à organização social da relação entre os sexos. A referência à gramática é ao mesmo tempo explícita e plena de possibilidades não-examinadas. [...] O termo ‘gênero’ também é utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. [...] ‘Gênero’ é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado.

De acordo com Bernardi (2013, p. XX),

O gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e é uma forma primária de dar significado às relações de poder. A importância das relações sociais, juntamente com as estruturas familiares, surge quando para sua manutenção é necessário a organização através do exercício de atividades, exercício que necessita de representantes, ou seja, a determinação e a tomada de papéis.

Os normativos de gênero padronizaram, ao longo da história, o estereótipo do que é ser mulher com características de feminilidade, a obrigatoriedade social do casamento, de ser mãe e, ainda, ser uma boa mãe. Da mesma forma que moralmente se repudia a *mãe má* no mundo fora da prisão, essa punição também é aplicada e acentuada pelas internas no sistema carcerário. No relato, não é dito que ela agredia a filha, mas que não a defendeu. Não se sabe da vida dessa interna, da saúde emocional dela, se também apanhava do marido, entre outras coisas. Apenas que a palavra e interpretação do juiz foi o suficiente para segregá-la ainda mais: primeiro do coletivo externo e, dentro da prisão, das outras internas (inclusive guardas), vivenciando punições. Observa-se que o argumento em favor de inseri-la com as demais foi embasado no cuidado com a criança e o fato de Elisabete dizer que, ao

fazer a mãe sofrer, elas faziam a criança também sofrer. Em outras palavras, a mulher só foi aceita por estar gerando uma vida.

Os estereótipos construídos historicamente sobre a figura feminina punem duplamente as mulheres que passaram pela experiência de encarceramento por três motivos: primeiro porque as instituições penais foram pensadas por homens para punir outros homens, deixando as mulheres duplamente marginalizadas; segundo porque são pouquíssimas as prisões que contam com suporte para necessidades específicas das mulheres, como período gestacional, pós-parto e exercício da maternidade; terceiro, o próprio encarceramento do(a) filho(a) junto com a mãe ou o afastamento e interrupção do exercício da maternidade. A autora Nana Queiroz (2015) aborda, em seu trabalho de campo, um relato sobre a interrupção do exercício da maternidade que as mulheres reclusas vivenciam. De acordo com o relato de Queiroz (2015, p. 15):

Depois de quase seis anos, era a primeira vez que Safira podia fazer o café da manhã dos dois filhos — um de seus desejos imediatos na sua primeira saída do presídio no regime semiaberto. Colocou os copos na mesa, sorridente. Um dos meninos olhou aquilo com estranheza. — Mas você não sabe, mãe, que a gente não toma café, só toma Toddy? A frase caiu sobre ela com o peso dos anos perdidos. Em sete anos de prisão, chegara a ficar três sem vê-los. Perdeu o primeiro dia de aula, a primeira vez que andaram de bicicleta. O mais velho, de 13 anos, já tinha até uma namorada. Eu não conheço meus filhos. Eu sou assim: eles sabem que eu sou a mãe deles, mas praticamente sou uma desconhecida. Além de eu ter que me adaptar às coisas que eu perdi todo esse período que estive presa, eu tenho que aprender a conhecer os MEUS filhos.

A prisão vai além da restrição da liberdade: priva a percepção da passagem do tempo e das transformações vividas por seus pares fora do espaço carcerário. A posterior liberdade inicia um processo de (re)adaptação ao convívio com seus familiares, e a intensidade do punir se materializa nas expressões como o *tempo perdido* de vivência junto aos seus. A experiência de reclusão demarca dois lugares de memória: a prisão como ambiente cotidiano; e o fora da prisão como experiência de seus pares e a impossibilidade de vivência desses momentos como lembranças coletivas, narradas por seus pares, mas não vividas por eles.

No âmbito jurídico, vem se tentando, aos poucos, minimizar as características da punição através da humanização do atendimento ao apenado pela prisão domiciliar, visando a não interrupção do exercício da maternidade, ou pela Ala Materna nas penitenciárias femininas. Contudo, na prática, a tentativa de humanização nem sempre tem os seus objetivos alcançados. Elisabete chegou a mencionar que seu advogado pediu prisão domiciliar, por ela ter filhos menores de idade e por sua gestação ser de risco. Todavia, o pedido foi negado, pois o tráfico de drogas é considerado crime hediondo. Elisabete não foi apenas julgada pelo poder judiciário, mas também pela sociedade. Contou-nos que ouviu muitas vezes: “Se pensasse nos seus filhos não tinha ido buscar droga no Paraguai, grávida” (informação verbal). Existe um padrão normativo de gênero que engloba o exercício da maternidade, em que a mãe sempre deve se sacrificar pelos filhos, mas esse sacrifício deve ser feito dentro da *ordem* social instituída. Se a mulher mãe rompe essa *ordem*, ainda que seja para proporcionar melhores condições de vivência material para seus filhos, ela é julgada como se não fosse uma boa mãe, por não estar cumprindo com o padrão histórico.

Em meio aos escombros da memória de sua gestação, Elisabete relembra o cheiro do bolor como um marcador olfativo e identitário dessa experiência de gestação e pós-parto na Penitenciária Feminina de Piraquara:

Eu saí do Complexo Médico Penal e já desci direto do hospital, de quando eu ganhei ela, eu tive que deixar ela no hospital. Ela ficou dia quatro, dia cinco, e só foi liberada no dia seis. Daí eu tava no Complexo Médico Penal e fui no hospital e peguei ela, e já fui de transferência para a feminina. Porque lá, eles têm uma ala pra mãe ficar com as crianças, que é a galeria A, só que também já não mudava muita coisa porque não tinha muita coisa. Era um espaço muito pequeno, os cubículos era muito úmido, assim, para ficar com criança, e as crianças não tinham a atenção devida na questão de médico. Porque assim, ia uma médica até lá, mas a médica atendia uma medida porque tinha as crianças certas para ser ‘atendida’. As vacinas eles deixavam atrasar bastante, deixavam acumular um tanto de vacina para que as enfermeiras da região do posto de Piraquara irem até lá, na Penitenciária, para aplicar a vacina nas crianças. Então, teve vacina que a minha menina tomou bem atrasada. Toda uma interferência, já não tem todo o cuidado. Eles falam que é um lugar próprio pra criança, que pretendem um atendimento, mas não tem. É aquele atendimento que eles consegue proporcionar no ambiente prisional, né? É um ambiente

bem mais difícil e bem mais ruim que pro adulto, porque para o adulto, tem uma atenção maior do que para as crianças. Porque se eu ficasse doente lá, eu já pedia médico hoje e semana que vem já tava marcado. Agora, se a criança ficasse doente, eles só levavam para o hospital se eles ‘vessem’ que era muito urgente! Se você estava no cubículo e visse que a criança estava passando mal, você tinha que ficar gritando: -Guarda, guarda, guarda. Aí tinha uma enfermeira que era própria para as crianças. Aí ela vinha e primeiro tinha que averiguar se a criança estava mesmo realmente passando muito mal, se estava com muita febre. Então, primeiro passava por ela, pra depois ir ver se tinha uma escolta pra levar a criança no hospital. Mesma coisa no Complexo Penal, lá também é assim (informação verbal).

A partir do relato de Elisabete sobre sua gestação no sistema carcerário, analisa-se direito sobre da criança sobre o aleitamento materno. A criança é restrita a outros direitos, como o direito à sua liberdade; o acesso à saúde, que é muitas vezes negligenciado; e por fim, a criança é punida por sua mãe encontrar-se em situação de reclusão e a punição dessa a criança intensifica a punição da mulher/mãe. Elisabete Taylor narrou a dificuldade do acesso à saúde no ambiente prisional:

Se você passasse mal e não tivesse nenhum médico ali, porque não tinha mesmo, porque era só ginecologista, aí tinha que esperar eles ver com a escolta, tudo, e demorava muito, sabe? Muito demorado, o atendimento. Não é aquela visão que eles colocam de que o Complexo Penal atende as pessoas que estão doentes, que estão precisando de tratamento, não só para as grávidas, mas para todo o tipo de acompanhamento. É na realidade, é outra coisa, porque eu vi pessoas a falecer no Complexo Penal, mulheres que perderam a criança, sabe? Então, era uma coisa que você, ficar naquele ambiente, você já ficava sem reação! Você ficava pensando: - Nossa, me trouxeram pra cá, por quê? Se aqui, não tinha médico, então, que me deixasse lá, no mesmo jeito. Me tiraram de um lugar pra coloca[r] em outro, que não tem nada, do mesmo jeito, que não tem solução nenhuma. Quando eu cheguei lá, em setembro, ela [outra gestante] era de Ponta Grossa. Aqui, também, e ela reclamava que tinha muita dor. E eu falava: - Marque médico. E ela pedia atendimento, pedia para as guarda marcar quando a doutora tivesse lá. Mas a doutora nunca conseguia atender ela, sabe? Eles achavam assim: -Ah, essas daí acha que ela é prioridade, que ela tá presa e acha que tá num Spa, aqui. Ela só seria atendida na hora

que ela tiver uma dor. E eles não vinham atender ela, e ela reclamava que tava com dor por baixo, com dor na bexiga. Eu falava: -Eu acho que você deve está com alguma infecção. Aí, passou uns dias, e quando ela começou a ir no banheiro, ela começou a feder, lá dentro do cubículo. Fedia, fedia, fedia, fedia muito, assim, sabe? Quando ela fazia xixi, fedia muito. Aí eu fui e chamei a enfermeira, assim: -Pelo amor de Deus, essa mulher deve estar com alguma coisa podre dentro dela, porque não pode a mulher estar fedendo tanto quando vai fazer xixi. Fedia tudo, aí pegaram ela e levaram para o hospital, e foi uma briga, também, porque a enfermeira não queria levar, porque acho[u] que era coisa da nossa cabeça. Porque eles achavam que preso, quando falava que tava doente, é porque queria passear. Eles achavam que era assim, não pensavam que era porque você estava realmente doente. Daí, brigamos tudo com a enfermeira, daí a enfermeira levou ela. Aí, quando ela chegou no hospital, a enfermeira veio no nosso cubículo e perguntou se nós tinha o telefone da família dela, alguma coisa. Aí nós falamos que não, porque nós se conhecemos ali, e não tinha como nós ter o telefone dela, se nem telefone nós tinha pra ligar. Aí eu falei: - Eu acho que ela não tem nem família, tem que ver com a outra menina lá, que conhece ela. Daí nós perguntamos o que aconteceu. E ela respondeu que já fazia sete dias que a criança estava morta dentro dela (informação verbal).

O relato de Elisabete chama atenção sobre a mulher que sofreu um aborto espontâneo dentro do sistema carcerário. Foi um aborto ocasionado pela falta de recursos e cuidados adequados com a gestante. Há uma nítida intermediação entre o atendimento à saúde da gestante grávida e os médicos, realizada pelas guardas. Estas por sua vez, por desconhecimento de direitos humanos básicos, por orientação ou simplesmente poder controlar, classificam quem pode ser atendida e quem não. Nesse processo de escolha e de negação ao direito à saúde, muitas vezes o resultado é a morte do bebê ou, como mencionado na entrevista, da própria gestante. A dificuldade ao acesso à saúde dentro das prisões está vinculada à dificuldade do acesso à saúde das populações mais carentes, por mais que a criação do Sistema Único de Saúde (SUS) seja um marco histórico de um direito adquirido. De acordo com Assis e Jesus (2012, p. 2866), sobre o acesso ao serviço de saúde, “[...] a legalidade de uma proposta não assegura a sua implementação”.

Elisabete não foi a única a recordar episódios traumáticos referentes à falta de atendimento médico na prisão. Tânia, ao ser questionada sobre o

que mais marcou negativamente dentro do sistema penitenciário, relatou que viu uma de suas companheiras com complicações de saúde:

Lá é mais tristeza, porque alegria, lá dentro, é difícil. Uma senhora, lá, que nós chamava ela de tia, não sei o que que deu na coitada, que começou a estourar sangue por todo o lado, pelo ouvido. E eles deixaram ela jogada, parecendo um animal, e a gente não podia fazer nada. Nossa, a mulher saía pra tudo quanto era lado sangue dela, foi duro. E deixaram ela lá, passado uma hora que foram buscar ela. Lá não tem nada pra dizer, que tem alguma coisa boa, a gente é tratada igual animal, lá dentro (informação verbal).

Ainda que o direito ao acesso à saúde esteja assegurado pela Constituição Federal do Brasil, na vida cotidiana e prática das pessoas que se encontram às margens da sociedade, como no caso das pessoas que se encontram nas prisões brasileiras, a realidade é outra. A dificuldade de acesso à saúde é bem maior para as populações marginalizadas, e uma das justificativas historicamente construídas que viabilizam essa negligência por parte do Estado é que existe um discurso de desumanização das pessoas que cumprem pena restritiva de liberdade. Toda forma de negligência é naturalizada como maneira de endurecer as penas. Por mais que existam intensos debates sobre o respeito à dignidade humana e aos Direitos Humanos na sociedade, existe um grande apelo sensacionalista de alguns representantes políticos e da opinião pública para que a pena seja punitiva, e não regeneradora.

As memórias de Elisabete Taylor, Tânia e Bruna possuem uma similaridade: as três entrevistadas, quando passaram pela experiência de privação da liberdade, também vivenciaram experiências de interrupção ou controle do exercício da maternidade por parte do Estado.

Um fato relevante foi que as denúncias mais graves relatadas por elas em relação à violação dos direitos humanos não são relatadas em primeira pessoa, mas histórias de outros e que elas testemunharam. Isso levanta o seguinte questionamento: Elas contariam, se fosse com elas? Talvez, se fosse com elas, o trauma silenciaria as memórias narradas dessas experiências. Percebe-se que a relação sistema carcerário e violência está muito relacionada, mas possui uma dimensão de gênero: os homens estão sujeitos a agressões físicas; as mulheres, de acordo com os relatos, estão mais sujeitas à ausência de cuidado durante a gestação que, por si só, já é um período da vida em que a mulher está vulnerável, mas que se torna ainda mais acentuado dentro da

prisão. A questão do isolamento elaborado pelos pares também é outro fator que está associado a uma interpretação hegemônica do que é ser homem e o que é ser mulher. Assim, a masculinidade hegemônica dentro da prisão ainda é marcada pela violência, mas desde que esta seja perpetrada contra um igual, outro homem; já a feminilidade é marcada pela maternidade e pelo ideal de que a mulher deve proteger, amar e cuidar dos filhos em qualquer circunstância. As características de masculinidade hegemônica são entendidas por Connell e Messerschmidt (2013, p. 245) como “[...] um padrão de práticas”.

Priori (2012, p. 200) sintetiza o modelo histórico de feminilidade que é rompido pelas mulheres que entram em conflito com a lei:

O discurso da aparente impossibilidade da violência feminina espera que as mulheres não cometam violência, não tenham práticas e atitudes diferentes daquelas apreçadas pelo modelo ideal de uma feminilidade controlada, passiva e amistosa. Porém, as práticas sociais têm se mostrado bem diferentes dos discursos e representações sociais atribuídas ao feminino pelo normativo de gênero.

As práticas sociais que têm levado as mulheres aos estabelecimentos penais são opostas aos discursos e representações ao feminino normativo de gênero, e têm respaldo, ao longo da história, o controle do Estado sobre o corpo da mulher e o exercício da maternidade. Como mencionado, Elisabete passou pela experiência de estar em período gestacional no sistema penitenciário, sendo transferida para o Complexo Médico Penal, além de ter sido separada de seus outros dois filhos menores de idade.

Daí, lá [Complexo Médico Penal], eu não fiz nem exame de gravidez, nada. Eu não fiz exame de sangue, nada. A única coisa que eu fiz lá foi quatro ultrassom. Então, nessas partes, eles não ligavam muito se você estava bem, ou se não estava. Não faziam um exame para ver se você tem doença. Eu fui para o hospital ter a minha nenê e tive que ficar sem amamentar ela, porque tinha que ficar esperando vim o resultado dos meus exames. [...] Daí eu ganhei ela, acho que era meia-noite, mais o menos, e daí, quando foi três horas da manhã que ficou pronto os resultados dos exames, daí que eles trouxeram ela pra mim amamentar. [...] Saí do Complexo Médico Penal e fui direto para o Hospital Angelina Caron, que é na Fazenda Rio Grande. Daí você vai lá, daí você tem o acompanhamento. Tipo, em questão das pessoas do hospital, de equipe médica, tudo, não tem discriminação. Mas, é mais assim, das outras

peessoas que tão ali, dos outros pacientes que tem a discriminação porque é presa. Porque até você fica algemada pelo tornozelo, eles colocam um marca-passos no tornozelo teu, você fica com um pé algemado e o outro sem. Chega de escolta, também, com a ambulância e com a escolta, também. Chega algemada, tudo, também, normalmente, e com marca-passos. Você entra no hospital assim. Daí, eles só tiram as tuas algemas e o marca-passos a hora que você vai para o centro cirúrgico. Você saiu do centro cirúrgico, você já é colocada na cama e deitada já com o marca-passos num pé teu. [...] Tipo, na questão do hospital, foi um atendimento muito bom, eu não posso reclamar nem dos médicos e nem dos enfermeiros, sabe? Eles foram bem atenciosos, não teve discriminação nenhuma, sabe? A discriminação, mesmo, vem mais dos [...] e de um ou outro paciente mesmo. [...] O meu trabalho de parto foi normal, porque quando começou a dar as dor em mim, eu já falei pras meninas: -Eu tô sentindo contração. E elas responderam: - Mas será? E eu falei: - Eu tô sentindo as contração. Eu comecei a caminhar de um lado para o outro no quarto e fiquei tomando banho na água gelada, e andando de um lado para o outro. Então, aquilo ali, fez com que eu não sofresse. Aí foi um parto natural, mais rápido, e não vim a sofrer tanta dor (informação verbal).

As lembranças narradas por Elisabete demonstraram a intensificação da punição de gênero à mulher gestante, o desconforto em usar marca-passos, algemas, e de chegar escoltada no hospital. Em nossa sociedade, é comum a cobrança para que as mulheres se tornem mães, exceto para as mulheres que entram em conflito com a lei, pois são marginalizadas.

A principal diferença entre a história de Bruna e Elisabete, é que a filha de Bruna nasceu fora do ambiente prisional e, por essa razão, foi afastada de sua mãe. A filha de Elisabete, por nascer dentro do sistema penitenciário, possuía o direito ao aleitamento materno e ao convívio com sua mãe até os dois anos de idade, mas perderia o direito à liberdade e ao acesso comum à saúde, caso continuasse no ambiente carcerário. Elisabete contou:

A minha nenê, quando eu cheguei na feminina, ela ficou de um mês até seis meses comigo, daí quando ela ia subir creche. Porque as crianças sobem creche e a mãe desce galeria, sai da galeria A e vai para a galeria B, C, D e E. Então, a criança já não fica no mesmo lugar, junto com as mães, porque a mãe desce no coletivo com as outras presas e a criança fica na creche, dorme, tudo, na creche. Dorme com as agentes penitenciárias, porque fica uma

agente penitenciária lá, cuidando delas, e meio período fica eu, e meio período fica outra presa, lá, outra detenta, cuidando dela. [...], a minha menininha vivia engripadinha e não sarava. Aí eles me falaram: -Viu, você vai subir adaptar a tua nenê já com seis meses. Aí eu comecei a subir adaptar, nós tomava o banho de sol junto com as crianças na creche. Nós que tinha crianças. Daí, eu comecei a subir e ver a realidade das outras presas. Aí eu vi que a minha menininha não ia ter atenção, porque se você está aí com o teu filho, naquele lugar, a única coisa que você quer fazer é dar atenção para ele, você não vai dar atenção para o filho da outra. [...] Aí, eu já ficava pensando, por mais que eu errei, não é justo que eu fique com a minha filha aqui. Daí fui conversar com minha irmã, e ela falou que ia ter condição de trazer ela embora. Com cinco para seis meses, ela veio embora. [...] A criança ficava separada da mãe e tipo, também está privada de muitas coisas. [...] A agente penitenciária não podia dar mais mama porque já aconteceu da agente penitenciária colocar a criança para dormir e a criança se afogar à noite e ter refluxo. [...] Mas agora, pense [em] uma criança que tinha a hora certa para dormi[r]. Com seis meses, tinha que começar a adaptar eles com o horário certo para dormir. Eles acordavam de manhã e tinham o horário certo para comer, tinham o horário para o lanchinho, entre o meio-dia e uma hora eles podiam dormir, se passasse disso, eles não poderiam dormir mais. Porque seis horas eles precisavam dormir, e você não poderia deixar seu filho sem dormir naquele horário. Se você deixasse ele dormir, a guarda já vinha e dizia: -Você não pode deixar ele dormir, você tem que deixar ele acordado. Daí tinha mãe que ia lá e lavava o rosto da criança, sabe, tinha mãe que ia lá e ficava brincando com a criança, sabe? Sempre tentando entreter a criança para que ela não dormisse, para que depois das seis horas ela estivesse pronta para dormir. Aí eu comecei a olhar toda aquela rotina e pensei: - Não, eu prefiro que a minha filha fique longe de mim, prefiro eu ficar sofrendo de saudade por estar longe dela. Porque o meu sonho era ter uma menina (informação verbal).

O que Elisabete relatou, demonstrou que a punição não atinge apenas a mulher, mas também seus filhos, por ficarem separados de suas mães, ficarem privados de liberdade, e ainda pela intervenção total do Estado no controle de seus corpos, rotina e as condições degradantes de sobrevivência extremamente prejudiciais para a saúde da criança, como o ambiente úmido, fechado e com pouca ventilação.

Tânia relatou, sobre a separação que a prisão proporcionou para ela e suas filhas, que a mais nova ainda era menor de idade. Durante a narrativa sobre as lembranças do período de aprisionamento, Tânia lembrou que passou por um momento de mal-estar e complicações de saúde, e ela atribuiu esses episódios à saudade que sentia de suas filhas, como causadora dos males:

A minha pressão subiu demais, porque aconteceu uns problemas com a minha filha mais nova, aqui [refere-se a estar fora da prisão]. E daí, fui consultar com o médico, lá, daí ele me deu remédio para mim tomar, só que era pra tomar um e eu já tomava dois. Deus o livre, minha filha, quando ganhou o nenê e eu tava lá. O primeiro neto [e] eu estava presa, eu fui saber que ela tava grávida quando eu tava presa. Eu nem vi ela grávida [olhar se enche de lágrimas, mas Tânia segura]. Eu sofri bastante, meu Deus do céu! O meu primeiro neto e ela era uma criança, ainda. Na verdade, é uma criança, ainda, agora que ela vai fazer 18, ela tinha 15 para 16. Não foi fácil ficar longe delas, e ela era a minha mais nova, o meu nenê (informação verbal).

A punição, para Tânia, intensificou-se emocionalmente pelo afastamento no período de gestação de sua filha, principalmente por ela ser menor de idade. Mesmo diante de todas as dificuldades existentes para ter acesso à saúde dentro dos estabelecimentos penais, Tânia conseguiu consultar e receber medicamentos. Todavia, resolveu aumentar a dose de medicação por conta própria para dormir na maior parte do tempo na prisão, como uma maneira de acelerar a passagem do tempo, contando, em contrapartida, com um possível quadro de depressão. Para Foucault (1997, p. 222), o indivíduo “[...] se vê assim exposto ao sofrimento que a lei não ordenou nem mesmo previu”. No estudo feito por Araújo (2009, p. 381):

A prisão subjuga o detento ao comando de uma estrutura autoritária e de uma rígida rotina de controle sobre os indivíduos de forma ininterrupta. Nesse sentido, tais fatores, aliados à privação da liberdade, privação do convívio social, mudança de ambiente e tensão, poderiam estar favorecendo a incidência da depressão e ansiedade nesta população.

O sofrimento que a lei não ordenou, exposto por Foucault (1997), foi mencionado por Elisabete e Bruna, ao contarem que não quiseram ver seus filhos quando estavam reclusas, como uma maneira de diminuir o sofrimento, para não estabelecerem laços afetivos com as crianças, que seriam

constantemente rompidos. Tânia chegou a receber a visita de sua filha mais nova por parlatório. Elisabete contou:

Daí, só as minhas irmãs e minha mãe que fizeram a carteirinha. Até para eles [seus dois filhos] não, porque é a coisa mais triste, pra gente vê, né. Na hora da criança ir embora, mexe bastante com o psicológico da gente e da criança. Então, a visita era só da minha família, da minha mãe e das minhas irmãs (informação verbal).

As palavras de Elisabete demonstram que a escolha por não ver seus filhos no momento de reclusão foi para não ficar realizando separações mensais após algumas horas de convivência, e para que as crianças não viessem a sofrer, vendo as condições em que a sua mãe estava vivendo no cárcere. Apresentou-se uma percepção, ainda que nas entrelinhas da infância, de preservação da pureza e ingenuidade. Nesse ponto, o fato de entenderem que a cadeia não era lugar para criança também as influenciou a opção em não ver os filhos. Percebeu-se a encarnação do papel de boa mãe: ainda que sofrendo, ela acredita que o melhor é poupar a criança de frequentar um espaço que não é adequado para ela, ainda que, no futuro, isso gere outras situações, como de se tornar uma total desconhecida para os filhos; saber que ele existe, mas não conhecer seus gostos, costumes e práticas cotidianos, e por sua vez, eles não desenvolverem vínculos afetivos com as mães, que existem enquanto imagem, mas não enquanto presença concreta.

Em meio aos escombros das memórias de Bruna, ela relembrou:

Eu não aceitei visita, não aceitei ver eles, pelo sofrimento de tudo. Não me comuniquei nem por carta. Eu fiquei bem reclusa. Então, foi uma coisa que eu aprendi a valorizar, a amar mais. O meu pai chegou a ir na audiência, a minha mãe não aguentava. Só que, assim, eu não consegui olhar pra ele, de tanto nervo, de tanta vontade de chorar, de ver ele ali e não poder fazer nada (informação verbal).

Provavelmente, Bruna não quis que seus familiares passassem pela revista vexatória que as muitas prisões brasileiras realizam. O *não conseguir olhar para seu pai* no momento da audiência pode demonstrar certa aversão pela experiência que estava sendo vivenciada. Suas palavras demonstram uma impotência diante dos fatos e por estar sob a custódia do Estado, marcando aquele momento como uma experiência traumática. Sua opção pelo

isolamento pode demonstrar um sentido de autorreflexão, que resultou em uma posterior valorização à experiência de convívio familiar.

Diferentemente da autorreclusão vivenciada por Bruna, Tânia por sua vez, fez questão de contar sobre a rotina na prisão Hildebrando de Souza em dia de visita. “Ah nós levantava quase 6 horas. Por causa do banho, né? Era muita mulher, e banheiro, só tinha três, tinha X que não tinha chuveiro, daí umas tomavam banho primeiro e depois tomavam outras” (informação verbal). O dia de visita possui um significado importante na organização da rotina carcerária, pois, no trabalho de campo, anotamos a expressão: *Na cadeia só visita quem ama!*. Entre muitos internos e internas que são abandonados(as) por seus familiares, aqueles(as) que recebem visitas possuem uma diferenciação entre os internos, pois representa uma ligação com o mundo exterior às grades da cadeia. Em algumas idas à frente das instituições penitenciárias nos dias de visita, na Cadeia Pública Hildebrando de Souza ou abertura de portarias da Penitenciária Estadual de Ponta Grossa, há uma fila enorme, compostas em sua maioria por mulheres.

Tânia relatou que, quando estava reclusa, já chegou a ter cem mulheres detidas na ala feminina e apenas uma delas recebia visita de seu cônjuge. Em uma conversa informal, chegou a ser mencionado que ambos faziam parte de uma organização criminal, o que estreita as relações, não apenas afetivas entre o casal, mas social, econômica e moral. É possível lançar pistas para pesquisas futuras sobre as razões que levam, majoritariamente, mulheres que fizeram parte do crime organizado a receberem visita de seus companheiros. Tânia destacou, em sua narrativa, o abandono que viu suas companheiras de reclusão viver:

Em dia de visita, no dia de visita de criança, a maioria era mãe, e iam as crianças lá, e muitas não tinham visita. Isso que era o pior, e lá, de visita de homem, só tinha uma que recebia. Por sinal, ela saiu de lá e engravidou, e daí ela falou que eu ia ser madrinha. É só ela que tinha visita de marido! De homem, no caso, só entrava o marido dela e o meu padrasto. Um sábado sim e um sábado não [recebia visitas: da mãe, do padrasto e da filha] (informação verbal).

Existe uma questão alarmante de diferenciação de gênero entre a experiência de prisão de mulheres e de homens. Os homens, quando se encontram reclusos, recebem majoritariamente a visita de mulheres, sejam elas companheiras, mães, irmãs ou filhas. As mulheres, quando se encontram em

privação da liberdade, recebem visitas de outras mulheres, companheiras, mães, irmãs, filhas, isso quando recebem visitas. Existem dois fatores que ajudam a explicar essa dinâmica: o primeiro é o fato de seus companheiros poderem também estar reclusos; segundo, pelo abandono, pois o espaço carcerário não é visto historicamente como um local do qual as mulheres também fazem parte.

Junto ao abandono vivenciado por muitas mulheres na prisão, Tânia reporta sua memória para os momentos de ajuda mútua entre elas:

A gente ajudava um pouco, conforme podia, porque se não ficava sem, também. Porque já ia pouca coisa, cigarro, principalmente, era meio difícil. A gente dá, assim, porque não tinha como. Além de ser caro, porque não entrava do Paraguai. Aí, se a gente fosse dar para todas, porque no nosso X nós era em 20, mas que recebia sacola era só 4 (informação verbal).

Apenas quatro reclusas recebiam sacola de seus familiares em um espaço com vinte, situação que configura o abandono que as mulheres enfrentam na prisão. Mas o abandono que as mulheres vivenciam não é apenas no ambiente carcerário, faz parte de um contexto social abrangente, em que muitas mulheres são abandonadas diariamente por seus companheiros. Através da ajuda da família, é possível compreender as distinções sociais que se originam nesses espaços, e a posse de produtos materiais realiza as distinções e status entre o ter e não ter, o que pode ocasionar rivalidades.

Questionamos Tânia se ela já tinha ouvido falar que a união ou solidariedade entre os homens é maior no espaço penitenciário do que a união existente entre as mulheres. Tânia assim narrou:

É, dizem que entre os homens, a união é maior, e dizem que entre as mulheres, não. Mas, que nem eu falei: - Eu não tive nenhum problema, não tive problema nenhum, assim, meu único problema era a tristeza, ficar longe da minha família e das minhas filhas. Nossa, a saudade é a pior coisa que tem! (informação verbal).

Há alguns discursos construídos historicamente, que permeiam o imaginário social, como o de que existe mais união na amizade e convívio entre homens do que entre mulheres, em diversos espaços da sociedade. Tânia relatou que já ouviu rumores sobre essa dinâmica no espaço carcerário, mas afirmou que nunca passou por nenhuma dessas situações de rivalidade

ou desacerto com suas colegas de reclusão. Afirmou também que o pilar do distanciamento familiar foi o que causou o sofrimento no cumprimento da sua sentença.

Já as lembranças de Bruna demonstram algumas das práticas cotidianas dentro da ala feminina da cadeia pública de Ponta Grossa. Entre as práticas relatadas, recordou que recebeu ajuda de uma conhecida sua, que também estava reclusa, para se integrar às normas de convivência da prisão, o que pode ser chamado de processo de socialização e construção identitária:

Cheguei lá era um sábado de visita. Aí eu tava de roupa normal, e vieram perguntar pra mim se eu era visita, aí eu falei que não. Aí chegou uma menina que era mulher de um cara que ele [seu marido] conhecia e que me ajudou muito. Foi uma pessoa que me ajudou, que me ensinou como que era, como que funcionava e tal. Uma pessoa que sempre esteve do meu lado nas horas que eu precisei, e eu já tinha conhecido ela porque ela estudava no mesmo colégio que eu. Mas eu nunca imaginei que ela ia tá num lugar daquele, também. Foi um choque, porque ela também é de uma família boa, e não tinha necessidade, a mesma coisa que eu. Não era pra ela tá lá, e realmente o que aconteceu comigo, aconteceu com ela, foi por causa do marido (informação verbal).

A narrativa de Bruna demonstra vestígios de uma dicotomia existente entre ela e sua amiga com relação às outras internas. Por mais que elas estivessem no mesmo ambiente, vivenciando as mesmas regras, Bruna e sua amiga não se sentiam pertencentes àquele lugar, até mesmo porque Bruna frisa que nunca se imaginou nesse ambiente, e que não precisava passar por toda aquela situação.

A partir das narrativas sobre solidariedade e ajuda mútua, percebe-se que o significado atribuído a essa dinâmica é o da inserção no espaço prisional. A solidariedade e a ajuda mútua possuem impacto de aceitação pelas pessoas que já se encontram ali. Vale a pena lembrar da narrativa de Elisabete sobre a menina *duque*. A solidariedade só foi possível porque Elisabete possuía mais tempo de prisão (o que denota hierarquia e respeito), e porque a menina *duque* também estava grávida, o que justificou a entrada dela no espaço do convívio. A fala de Taylor expressa bem que ela reconheceu seu papel de liderança e usou-o para praticar o que, naquele contexto, julgava pertinente.

O processo de identificação é fundamental para a convivência no sistema carcerário. Nesse espaço, intensifica-se a cultura normativa de gênero como

práticas cultural e social aprendidas. A filósofa Francesa Simone de Beauvoir (1967, p. 9) reflete sobre o que é ser mulher:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto [...]. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro .

A discussão exposta pela filósofa enfatiza a importância das práticas culturais e sociais aprendidas em nossa sociedade como elementos constituintes para nos tornarmos humanos, seja homens ou mulheres, a partir do padrão de vivência de nossa sociedade.

Nossas entrevistadas do gênero feminino quase sempre narraram-se em relação ao outro, sejam seus filhos(as), seus companheiros, seus pais, suas irmãs; em especial a entrevistada Bruna. Ela relatou que torce para que seu ex-marido encontre uma mulher que mude ele, que consiga transformar nele o que ela não conseguiu. As palavras de Bruna demonstram uma auto culpabilização historicamente construída e atribuída, de que as mulheres precisam mudar o homem, desproblematizando que o homem é um sujeito que faz suas próprias escolhas e não cabe a nenhuma mulher transformá-lo.

A narrativa de Bruna reforça a concepção de que muitas mulheres vão parar na prisão por causa de seus companheiros e pelo estereótipo do amor romântico. Todavia, as falas de Tânia e Elisabete desmistificam que a razão para as mulheres irem presas é apenas pela questão afetiva: elas trazem elementos que demonstram que as mulheres também vão para a prisão por ocuparem, ou tentarem ocupar outros espaços para alcançarem melhores condições de vida e emancipação financeira através da atividade de venda ou contrabando de drogas.

A prisão é um ambiente de tensões entre os próprios internos, de imposição de hierarquias, cenário de múltiplas violências, seja por parte dos agentes do Estado, seja ocasionada por rivalidades dentro do grupo, pela quebra do código de ética e da moral existente. Os costumes em comum configuram-se como o peso de uma lei, demonstrando que existe uma cultura prisional composta por elementos identitários perpassada pela sociedade, mesmo que as prisões sejam colocadas às margens dos debates sociais, principalmente no que se trata das organizações criminosas em que existe uma disputa pelo poder nas prisões e das comunidades mais carentes.

Os filhos das internas do sistema prisional também são punidos por serem separados de suas mães, ou por terem sua liberdade restrita para poderem ficar junto. Quando a mãe está presa, a figura materna acaba existindo como imagem para a criança, mas não como presença concreta, o que também ocorre no caso dos pais.

Referências

ALMEIDA, Kamile Aparecida Lemes de Lima de. **“Parecia que não tinha dia, todo dia era a noite”**: Narrativas de egressos (as) do sistema penitenciário de Ponta Grossa/PR (2007-2019). [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2021.

ARAÚJO, Fábio Alves Ferreira Maia; NAKANO, Tatiana; AQUINO, Maria Lígia. Prevalência de depressão e ansiedade em detentos. **Avaliação psicológica**, v. 8, n. 3, p. 381-390, 2009.

ASSIS, Marluce Maria Araújo; JESUS, Washington Luiz Abreu de. Acesso aos serviços de saúde: abordagens, conceitos, políticas e modelo de análise. **Ciência & Saúde Coletiva**. v. 17, p. 2865-2875, 2012.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1967.

BERNARDI, Maria Luiza Lorenzoni. **Gênero, cárcere e família: estudo etnográfico sobre a experiência das mulheres no tráfico de drogas**. Mestrado em Sociologia. Universidade Federal de Pelotas – UFPel, Pelotas, 2013.

BRUNA (pseudônimo). Entrevista. 19 de setembro de 2019, áudio MP3, 23 min.

CARVALHO, Marcus Renato. Amamentação de presidiárias - Direito cumprido? **Aleitamento**, 2013. Disponível em: <http://www.aleitamento.com/direitos/conteudo.asp?cod=1752>. Acesso em: 19 dez. 2020.

CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 1, p. 241-282, 2013.

ELISABETE TAYLOR (pseudônimo). Entrevista. 18 de agosto de 2019, áudio MP3, 120min.

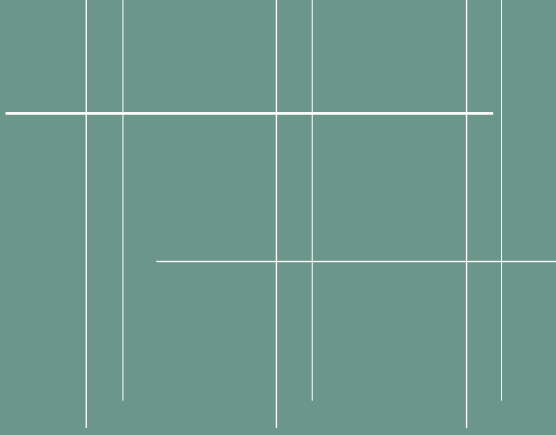
FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. São Paulo: Leya, 1997.

LOPES, Bruna Alves et al. **Não Existe Mãe-Geladeira**. Uma análise feminista da construção do ativismo de mães de autistas no Brasil (1940-2019). [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2019.

PRIORI, Claudia. **Mulheres fora da lei e da norma**: controle e cotidiano na Penitenciária Feminina do Paraná (1970-1995). [Tese] Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

QUEIROZ, Nana. **Presos que menstruam**. São Paulo; Editora Record, 2015.

SCOTT, Joan Wallach. Experiência. **Revista de estudios de género: La ventana**, v. 2, n. 13, p. 42-74, 2001.



SUBJETIVIDADES DOS MUNDOS RURAIS

A vida na semente crioula: narrando histórias, partilhando vivências na agrobiodiversidade

Cleusi Bobato Stadler

Yryy YDAI (*uma SEMENTE*)

Povo Wapichana, do Estado de Roraima, Kamuu Dan (SILVA, 2019)

A vida na semente crioula se entrelaça historicamente com a dos sujeitos das comunidades tradicionais, faxinalenses, quilombolas, caiçaras e camponeses/agricultores através de seus conhecimentos, suas técnicas produtivas e seu modo de vida. Eles têm sido guardiões de um dos recursos mais importantes para a alimentação e para a vida: a agrobiodiversidade. A relação da agrobiodiversidade com seus saberes e conhecimentos marca a identidade dos sujeitos (humanos e não-humanos), configurando um meio de afirmação e legitimação dos modos de produzir e reproduzir a vida através das sementes crioulas. No manejo e na conservação dessas sementes, revelam-se saberes e práticas socializadas entre gerações, constitutivas do ser (semente) e da identidade dos agricultores enquanto camponeses.

Muitas dessas práticas da agricultura fazem parte da agrobiodiversidade, que de acordo com Santilli (2009, p. 92) “engloba todos os elementos que interagem na produção agrícola, os espaços cultivados [...], as espécies direta ou indiretamente manejadas [...] e a diversidade biológica a eles associadas”, também abriga as variedades de sementes, mudas e raças crioulas. Segundo Beviláqua (2014), essas variedades são produzidas por agricultores, podendo ser de origens locais, nacionais ou internacionais, mas sofrem processo de adaptação específica aos ambientes, passando a se chamar *crioulas* de determinadas comunidades.

Nesse sentido, este capítulo vem apresentar uma reflexão acerca das sementes enquanto seres que habitam a natureza e se entrelaçam com os humanos na transformação de um mundo mais que humano. As Ciências Humanas e da Natureza, bem como a Antropologia enquanto ciência social vem contribuir para a constatação de que humanos e outros modos de vida se entrelaçam e constroem socialidades. Assim, árvores, florestas e sementes também podem ser consideradas legítimos atores no campo empírico das pesquisas científicas, como faz Anna Tsing (2019) em sua pesquisa de campo com a observação do que fazem fungos, animais, solo, sem abrir mão da etnografia. Nossa intenção com este estudo é compreender o caminho percorrido pelas sementes na relação com a terra (solo), floresta, plantas, clima, fases da lua e saberes naturais dos camponeses, cujas práticas são voltadas para as marcas da vida, no cultivo do campo, nas agroflorestas, e nas florestas de pinheiros.

A relação entre as sementes e os camponeses na agrobiodiversidade pode ser analisada no conjunto, como agentes da natureza que fazem parte de encontros indeterminados, entrelaçam-se historicamente, formam paisagens particulares, cultivos e vivências que não condizem com os padrões expressos na sociedade. Para Tsing (2019), paisagens são sedimentos dos fluxos vitais, condições atmosféricas, sonhos, memórias, representações, paisagens constituídas por padrões não convencionais de atividades, ponto de encontro para os atos humanos e não-humanos do passado histórico. Nessa relação está a socialidade das sementes com a natureza e ações humanas, as quais, mediante práticas historicamente construídas pelos camponeses, detêm referências para a sustentabilidade de seus ambientes e a formação de territórios geográficos econômicos, socioculturais e simbólicos.

Nessa construção das paisagens, as florestas, rios, solos, plantas e semente são elementos presentes no território, como instrumentos de poder físico e simbólico, conforme defendia Raffestin (1993), mas também são os próprios atores, como defende Latour (2012), na ideia de que os atores humanos e não humanos estão constantemente ligados a uma rede social de elementos (materiais e imateriais). A teoria explica que os atores não humanos e humanos agem mutuamente, interferem e influenciam o comportamento um do outro, com a diferença que o não humano pode ser ajustado pelo humano de acordo com a sua necessidade.

Os conhecimentos que os camponeses das comunidades tradicionais possuem da natureza e sua biodiversidade vêm da experiência e do engajamento deles com uma série de organismos com os quais compartilham um espaço comum de existência. Esses camponeses, ao compartilhar esse espaço, constroem uma territorialidade de respeito a esses organismos vivos, como plantas, animais, componentes abióticos (solo, água, relevo, floresta) na construção das paisagens. Não é possível tratar esses atores simplesmente como recursos – objetos que estão à disposição do uso humano, mas é preciso pensar e tratar enquanto sujeitos, habitantes da natureza, dos quais é necessário ter autorização para realizar atividades cotidianas do homem. Entre muitos desses sujeitos, estão as *plantas mestras das sementes crioulas*, os solos onde se cultivam essas sementes, as florestas onde podemos reconstruir os SAFs, a água dos rios utilizáveis para o plantio, etc.

Para nos conduzir nessas reflexões, é importante destacarmos o termo *diversidade biocultural*, utilizado por Anna Tsing (2019), que tem sido geralmente usado para reconhecer práticas ecológicas tradicionais. Para Toledo e Barrera-Bassols (2015), o termo é *memória biocultural*, e está relacionado à diversidade biocultural das práticas cotidianas, mantida pelos povos tradicionais em seus habitats naturais.

A memória cognitiva, [...] revela as maneiras como as sociedades humanas foram se adaptando a cada uma das condições desses habitats. Essa memória é biocultural e vem sendo mantida pelos 7.000 povos tradicionais, indígenas ou originários que hoje existem, subsistem e persistem (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p.19).

Para os guardiões de sementes das comunidades tradicionais faxinalenses e quilombolas com os quais realizo pesquisas de campo desde

2018, a agrobiodiversidade é criada pelas práticas cotidianas. Eles estimulam a diversidade por meio do manejo da paisagem, variedades diferentes de plantas, árvores e sementes cultivadas, plantio de sementes consorciadas (milho e feijão), plantio de erva-mate sombreada, hortas orgânicas, além da conservação e guarda das sementes crioulas. Esses camponeses mantêm, em seus territórios, a diversidade biocultural no convívio harmônico com a natureza, nas maneiras de adaptação com o habitat natural, das práticas e saberes para conviverem com a natureza retirando dela apenas o necessário para sua sobrevivência e não degradando os ecossistemas.

A ocupação das Américas pelos europeus foi construída com a negação das culturas, das línguas e dos saberes dos povos tradicionais. Como se todas as culturas, povos do presente e passado, fizessem parte de uma narrativa universal, em que a Europa seria o centro geográfico e outros continentes seriam periféricos, como a América e África. Com a expansão do colonialismo europeu para regiões da América, África e Ásia, construíram a perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela a naturalização da ideia de raça e das relações coloniais de dominação entre os europeus e não-europeus. Nessas relações está a desvalorização do conhecimento local, a negação dos direitos locais, a retirada contínua dos saberes das comunidades tradicionais, como quilombolas, faxinalenses e camponeses.

Se o homem foi capaz de se expandir e movimentar-se por diversas regiões do planeta, é porque foi capaz de se relacionar com a natureza, aproveitando elementos e processos do mundo natural e adaptando-os as suas necessidades. Essa habilidade só foi possível identificar com a memória individual e coletiva das sociedades através dos tempos. São essas memórias que organizaram a diversidade das práticas sociais, econômicas, religiosas e culturais. A diversidade nos mostra a variedade, a heterogeneidade e a multiplicidade, as práticas e saberes dos povos tradicionais que fazem parte de uma longa história de diversificação, e esse processo tem se produzido em diferentes escalas, ritmos e períodos.

A memória biocultural está relacionada à diversidade biológica e cultural, bem como à diversidade agrícola e diversidade paisagística. Nas comunidades tradicionais quilombolas, faxinalenses e camponesas, a diversidade biológica constitui as variedades de paisagens, vegetação, espécies vegetais e animais domesticadas pelo homem. Já a diversidade cultural pode ser entendida por meio de três dimensões: genética, linguística e cognitiva. As dimensões genética e linguística passaram por muitas evoluções, mas foi a dimensão

cognitiva (intelecto e memória) que permitiu aos seres humanos manter uma relação de coexistência com a natureza, refiná-la e aperfeiçoá-la.

Os conhecimentos sobre a natureza, as práticas sociais e econômicas, os saberes tradicionais transmitidos oralmente de geração para geração, a riqueza de observações realizadas, guardadas, transmitidas e aperfeiçoadas no decorrer de longos períodos é que foram moldando a relação da espécie humana com a natureza.

Os grupos humanos culturalmente articulados, que através da memória foram capazes de manter uma tradição por meio da agregação de novos elementos e assim conseguiram permanecer durante muitos anos em um só lugar, são considerados povos tradicionais, como as comunidades em estudo. Dessa forma, percebemos que as comunidades continuam a realizar práticas e saberes que atestam um uso prudente da agrobiodiversidade em seu ecossistema. Cada comunidade interage com seu próprio ecossistema local e com as combinações de paisagens e a biodiversidade ali existente, formando uma ampla e complexa rede de sabedorias locais que, em conjunto, vão proporcionar recordações importantes e identificar eventos que tiveram influência profunda e duradoura sobre toda a sociedade.

Para Toledo e Barrera-Bassols (2015), essas sabedorias localizadas, que existem como *consciências históricas comunitárias*, uma vez conjugadas, operam como a sede principal das lembranças da espécie humana. É através delas que ocorrem as adaptações contínuas de um complexo mundo em constante transformação.

A relação da agrobiodiversidade nas comunidades tradicionais e os guardiões de sementes como sujeitos da pesquisa do Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Geografia, com a utilização do método da história Oral, mostram as práticas historicamente construídas por eles, que detêm referências para a sustentabilidade de seus ambientes e a formação de territórios geográficos econômicos, socioculturais e simbólicos.

Do início da pesquisa no ano de 2019 até o presente, participando do projeto Interconexões no âmbito das comunidades tradicionais, optou-se pela proposta de compreender as práticas socioculturais dos guardiões de sementes crioulas. Procurou-se seguir a trajetória de vida dos guardiões de sementes, suas memórias, procurando entender as relações estabelecidas entre os humanos e não humanos, como agem mutuamente, interferem e influenciam o comportamento um do outro.

Através da história oral como ferramenta de pesquisa, nas narrativas de quatro mulheres com mais de 50 anos, guardiãs de sementes crioulas e de práticas tradicionais na agricultura, procurou-se evidenciar a importância das narrativas que essas mulheres nos oferecem. Portelli (2000) refere-se à história oral como ciência e arte, pois é uma metodologia construída de modo aberto, livre e criativo, constituindo-se em um exercício democrático da palavra. A relação entre o diálogo da pessoa entrevistada, do presente que se vive e das memórias do passado vivido. É essas mulheres que guardam as memórias, as vivências, a arte da vida através de suas práticas na agrobiodiversidade. São histórias de produzir e reproduzir vida na natureza e com pessoas em comunidades tradicionais.

Produzir e reproduzir a vida: a diversidade das Sementes Crioulas

“As artes da vida humana se entrelaçam de maneira variada com as artes da vida de outras espécies” (TSING, 2019, p. 29). Esse entrelaçamento está nas sementes crioulas que marcam a identidade de povos tradicionais e originários, configurando um meio de afirmação e legitimação de modos de produzir e reproduzir a vida.

As sementes representam os ciclos da vida. Na agricultura, além dos aspectos biológicos de sua função reprodutiva, as sementes adquirem valores simbólicos e culturais, pois muitas espécies são domesticadas ao longo da história, mostrando uma relação de mutualidade entre os humanos e essas sementes.

Para Pereira e Dal Soglio (2020, p. 22),

O conceito literal de “semente” é a principal estrutura de reprodução e disseminação de muitas plantas. A semente contém o embrião que pode ficar em estado latente por algum tempo e, ao germinar, gerar um novo indivíduo. No entanto, esse significado de carregar a vida em latência e de permitir uma nova vida é tão potente que promoveu esse significado para ser sinônimo de reprodução, sendo aplicado a praticamente todas as formas de vida, e mesmo a processos abióticos.

Assim, quando nos referimos a sementes na agricultura tradicional, falamos daquelas guardadas por gerações para o plantio, reprodução de grãos, plantas, que simbolizam costumes e práticas de alguns sujeitos das comunidades, mas que a identificam como tradicional. Igualmente, quando tratamos de espécies manejadas na agricultura e suas variedades guardadas entre cinco (5) e dez (10) anos, algumas bem mais que isso, as caracterizamos como *crioulas* ou *sementes crioulas*. *Crioula*, nesse sentido, é o termo usado para designar as sementes de uma determinada espécie que se desenvolveu por várias gerações em uma localidade, apresentando boa adaptação às condições locais e uma uniformidade em suas principais características.

As sementes estão imersas em sentimentos e emoções para os camponeses. Ao perguntarmos para eles o que eram as sementes crioulas, eles responderam: *as sementes de nossos pais, que nos repassaram do tempo deles; ou a semente comum, como meus avós chamavam; ou ainda, crioula porque veio dos antigos, conhecemos desde criança, meu pai já plantava e nos ensinava a cuidar; minha mãe tinha a semente e plantava, então eu também guardo e planto*. Todos eles demonstram e sabem que a semente crioula é diferente das sementes híbridas e transgênicas. Sabem que é a semente herdada de seus antepassados e que carrega consigo os conhecimentos e as práticas tradicionais que têm permitido a sobrevivência do seu modo de vida naquelas comunidades.

No manejo e na conservação das sementes crioulas, revelam-se saberes e práticas constitutivas do *ser* e da *identidade* de famílias socializadas entre gerações. Atualmente, as sementes crioulas também trazem um movimento de empoderamento das famílias camponesas na defesa da soberania alimentar, como forma de resistência às práticas hegemônicas impostas pelo sistema do agronegócio.

Conservar as sementes, cuja importância se traduz na manutenção da tradição alimentar e cultural, representa a perseverança de camponeses tradicionais, reconhecidos como guardiões de sementes crioulas, no Estado do Paraná. Na pesquisa desenvolvida entre os anos de 2019 até o presente, participando do projeto Interconexões da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), no âmbito das comunidades tradicionais, buscou-se compreender as práticas socioculturais dos guardiões de sementes crioulas. O método utilizado para o desenvolvimento da pesquisa foi o etnográfico, com o uso

da observação participante, história oral, procurando seguir a trajetória de vida dos guardiões de sementes, as relações estabelecidas com as sementes crioulas e suas práticas no transcorrer dos anos.

Esse método etnográfico dentro da Antropologia contribui para a descrição e o estudo de uma determinada cultura ou povo, sendo, de preferência, sistemática e abrangente, contemplando todos os aspectos, da religião à economia dos povos que investiga (GOMES, 2013). Lévi-Strauss (1967, p. 14, *apud* MARCONI; PRESOTTO, 2001, p. 27) afirma que a etnografia

Consiste na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade (frequentemente escolhidos, por razões teóricas e práticas, mas que não se prendem de modo algum à natureza da pesquisa, entre aqueles que mais diferem do nosso), e visando à reconstituição, tão fiel quanto possível, da vida de cada um deles.

Assim, a etnografia contribui para o conhecimento da cultura dos povos que investiga, realizando a observação, descrição, reconstituição e análise de diferentes populações tradicionais, coletando vasto material de todos os aspectos culturais possíveis de serem observados e descritos para a compreensão dos povos pesquisados.

Já a *Etnologia* é a etapa seguinte, após o levantamento de dados e informações feitas na fase da etnografia. Seria a reflexão, ou estudo baseado nos fatos documentados no registro de uma cultura, tendo em vista a apreciação analítica e sua comparação com dados semelhantes de outras culturas. Assim, a partir de estudos aprofundados em uma determinada comunidade tradicional, de caráter empírico, evidencia práticas e culturas pela comparação entre as diferentes comunidades, remetendo, então, ao campo da teoria acerca do ser humano (LUZ; LUZ; ANACLETO, 2015). É tentar compreender o ser humano em suas interrelações, as ações dos indivíduos e das sociedades com o meio ambiente e suas transformações.

No desenvolvimento da pesquisa, no que tange agregar saberes e práticas envolvidas na manutenção das sementes crioulas, importa considerar o papel dos guardiões de sementes para captar as explicações, interpretações, significados do que ocorre com eles nas comunidades, buscando o aprofundamento da compreensão do conhecimento local e sua relação com a natureza.

Essa definição de guardião foi sendo percebida ao entender que o uso, a manutenção e a (re)produção de sementes crioulas têm em sua origem o

conhecimento acumulado, um saber fazer apreendido e transmitido pelas gerações. Os guardiões atuais trazem particularidades em suas práticas de fazer a agricultura. Eles acreditam no potencial das sementes crioulas, ao qual atribuem uma importância fundamental que leva a mantê-las em reprodução, em estreita relação com a natureza.

Domingas Ferreira da Silva(94 anos), moradora da Comunidade Palmital dos Pretos, Ponta Grossa/PR, vivenciou muitas práticas da agrobiodiversidade no plantio do milho e feijão. Em sua fala, comenta: “Eu contei e tá bem contado”. No tempo de seus pais, começaram com roça de milho e feijão juntos. Roça de Toco, queimando a capoeira. Morava com os pais em casa de madeira de chão batido, na qual o fogão era de barro, chamado *Taipa*. Tinham tudo que precisavam para a subsistência. Comiam feijão, arroz, carne de porco e banha de lata. Só compravam fora sal e açúcar. Iam a pé para a cidade com São essas memórias que organizaram a diversidade das práticas sociais, econômicas, religiosas e culturais. A diversidade nos mostra a variedade, a heterogeneidade e a multiplicidade, as práticas e saberes dos povos tradicionais que fazem parte de uma longa história de diversificação, e esse processo tem se produzido em diferentes escalas, ritmos e períodos. *Cargueiro*, o ginete (o pai) e os bois de *Cangalha* que iam à frente. O filho mais velho ia de madrinheiro, na frente. Eram três dias de viagem até Ponta Grossa, Campo Largo ou Palmeira. Trabalhavam na lavoura, faziam queimadas, roçavam capoeira, faziam cerca, “plantavam no toco que daí não era arado, plantavam na queimada, plantava milho e feijão, e dava bem (SILVA, 2018)”. A primeira colheita era do feijão, que amadurecia antes, e depois ficavam esperando para colher o milho. Trabalhavam os pais e os filhos. Andavam todos de pé no chão, roupas surradas. Faziam farinha de monjolo. Tinham só sementes crioulas.

O papel exercido pelas mulheres, como camponesas e guardiãs, destaca-se na pesquisa: são mulheres protagonistas, devendo a elas a maestria no que se refere à conservação, guarda, plantio e reprodução das sementes, em suas hortas ao lado da casa, ou em terrenos preparados na plantação, com o cuidado de guardar as melhores sementes e diversas variedades.

Essas guardiãs têm uma relação muito forte com as sementes, além do respeito com a terra, com as fases da lua, com a biodiversidade das matas, com o clima. A observação dos astros permite que esses agricultores façam o registro do tempo e deem origem a calendários astronômicos e agrícolas.

O ciclo anual formado a partir das posições dos astros está assim relacionado ao regime de chuvas; o nível dos rios, lagos e outros corpos d'água; os recursos e as fases agrícolas, pecuária, pesqueiras e de coleta e caça; e diversos fenômenos biológicos, como a floração e a frutificação das plantas ou os ciclos de vida das espécies animais (terrestres e aquáticas). Em sua outra dimensão, o calendário astronômico coincide com o calendário ritual e, em geral, com a cosmologia (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 99).

O uso do conhecimento sobre os ciclos da lua, do sol, das estações do ano no plantio/cultivo das sementes é bastante comum entre os camponeses tradicionais, bem como para que estabeleçam práticas produtivas e calendários agrícolas, em especial do milho e feijão.

Na pesca e no plantio, nas barrancas do rio Guaraguaçu, ocorria a interferência da lua, segundo a narrativa de Conceição (64 anos). Para ela, seu pai seguia as “regras e sabedoria da natureza”.

Meu pai via pela lua, sabia até a hora pelo sol, se tava ‘em pino’, era meio-dia [...]ele dizia que se a sombra dele tava bem retinha, era meio-dia Se afastasse um pouquinho era uma hora, duas horas. Eu achava incrível como ele definia a tarde e a manhã [...]era a sabedoria[...] a maré também, ele dizia como ela descia. Hoje não sabemos nem falar [se] nós estamos na minguante, na quarta, a maré quebra, sabia? Tem vez que é só uma maré [...] se eu ir com a enchente, eu volto com a vazante[...]tem época que é duas maré. [...] se eu perder a maré, eu vou sofrer [...] e tem maré que dá a quarta, é três maré [...]era tudo agido pela natureza, regra da natureza. Então, a gente também tinha que aprender a sabedoria deles, da natureza [...]. Ele ia com a maré subindo e voltava com a maré descendo [...].

Na memória de Conceição residem aspectos da influência da lua nos elementos naturais, como o rio. Mas também reconhece elementos próprios de sua história, da tipologia do espaço onde vive, das paisagens naturais ou construídas. Essa memória de Conceição estabelece segundo Jacques Le Goff (1997), um vínculo entre as gerações humanas e o tempo histórico que as acompanha, construindo um elo afetivo que possibilita identificar-se como *sujeito da história*, com os aspectos que envolvem o lugar e os espaços de produção e cultura. Essa produção e cultura se refazem através da agrobiodiversidade que procuram manter nas suas práticas cotidianas.

A ligação que essas mulheres camponesas têm com suas roças e sementes é muito especial. Elas cuidam para que a natureza lhes devolva, através da semente, a sua fonte de vida. É um alimento abundante, se cuidado com dedicação. Por isso, a relação entre humanos e não-humanos tem destaque especial, pois é essa relação entre terra, água, semente e agricultora que proporcionará a alimentação necessária para sua subsistência.

A relação de Fermina Rodrigues (75 anos) com sua semente de Feijão Guai é muito profunda. Para ela, essa semente representa a memória de seu pai, de sua família, como se ela fosse *um parente*. Cuida, planta, colhe e guarda como se fosse um tesouro, uma das memórias especiais que guarda do pai, que plantava a semente no meio do canavial em Iretama, no Norte do Paraná. A semente veio com ela quando tinha 14 anos, no mês de fevereiro, foi plantada em setembro e colhida em janeiro. Esse mesmo ritual de plantio continua até os dias atuais, há 61 anos. Em sua fala, destaca: “Eu tiro a semente todo ano”. Também se refere às demais sementes que guarda em potinhos de margarina, ou em papéis enroladas para não se misturarem. A mandioca, guarda a rama em cima da cobertura do mato, no meio da horta. Em sua simplicidade e carisma, ela não se considera uma guardiã de sementes. Na sua percepção, identifica-se como uma mantenedora das práticas e das sementes de sua família, como algo pertencente à memória familiar. O plantio dessa variedade de feijão Guai, ano após ano, durante 61 anos, caracteriza-se como uma tradição em que se conservam as raízes culturais, os saberes e as práticas envolvidas em sua manutenção.

O momento da colheita e seleção das sementes, ramas, mudas ou batatas é muito importante para os próximos plantios. Para conservar a mandioca, assim como Fermina Rodrigues, alguns camponeses guardam as ramas em coberturas na roça ou quintal, sempre na sombra, ou as estacas são enterradas inteiras e verticalmente em apenas uma das extremidades na terra. Os feixes de feijão e milho, em sua maioria, são guardados nos paióis, e quando em menor quantidade, em potes ou litros de plásticos bem fechados para não entrar umidade e bichinhos.

Ao longo do tempo, esses camponeses tradicionais vêm observando seu espaço, o meio ambiente, a natureza, e de acordo com as transformações, muitos deles reinventam sua realidade, construindo mecanismos para resgatar as variedades de sementes crioulas e muitas práticas de seus antepassados.

Dentre as práticas de manutenção e multiplicação das sementes, destaca-se o processo de seleção, realizado para garantir o plantio do ano seguinte. Conforme os relatos dos guardiões identificados na pesquisa, *guardar para semente* significava guardar para o plantio, e não para o consumo. A cada colheita no mês de janeiro, Fermina Rodrigues seleciona as melhores sementes de seu Feijão Guai e guarda para o plantio em setembro. Ela aprendeu com seu pai a separar a melhor semente.

Nas entrevistas, é recorrente a fala de que os guardiões não possuem técnicas e que seus saberes e práticas foram adquiridos empiricamente e intergeracionalmente com seus familiares de origem camponesa quilombola e faxinalense. Essa sabedoria, que possui estreita relação com a natureza, também se evidencia no esquema de plantio, conforme as fases da lua e estações do ano.

Nos saberes sobre as sementes, a realidade se constrói pela experiência e necessidades locais, sempre em constante transformação, de acordo com as dinâmicas ecológicas. A natureza/semente é respeitada, é uma força de vida de fundamental importância para a sobrevivência humana. A prática que demonstra esse respeito é que as plantações, sejam elas, nas roças ou nos quintais, se iniciam de acordo com as fases da lua. As fases ideais para o plantio são minguantes e crescentes. Ainda se espera passar cinco dias da lua nova, caso contrário os insetos destroem as plantas. A prática é plantar feijão e milho na lua cheia, de agosto a outubro. O plantio realizado no mês de setembro, com a colheita em dezembro, é denominado *plantio no cedo*, enquanto o plantio em janeiro, com a colheita em março, denominado *plantio no tarde*. O respeito às épocas possibilita o ciclo completo da planta, com a formação dos grãos antes da multiplicação de insetos. Respeitar as épocas da natureza significa, para os camponeses, manter o ambiente em equilíbrio.

Uma das práticas para preservar esse equilíbrio é preparar a roça através da queimada (coivara), que aprenderam com seus avós e pais. Após a coivara, o preparo da roça se inicia no inverno. O plantio do milho inaugura a semeadura na roça nova, geralmente feita pelos homens. Com as mulheres fica o plantio da batata-doce, do amendoim, da mandioca e das hortaliças, plantadas geralmente no quintal perto da casa. Depois vem o plantio do feijão, que ocorre em setembro, com a colheita também em janeiro ou fevereiro, assim como a mandioca. Depois vem a abóbora e as demais que vão complementar

sua alimentação, alternando entre as épocas de verão e inverno, e algumas que produzem o ano todo.

As sementes de milho, assim como de favas e feijão, são plantadas em fileira, em traços verticais, quando são plantadas em sistema de consórcio, porque são consideradas espécies ecologicamente complementares. As variedades de milho nunca são plantadas na mesma roça, pois os milhos podem cruzar e acabar misturando as roças. Com o milho é muito fácil de ocorrer o cruzamento, por isso deve haver uma distância considerável entre os plantios de diferentes variedades, para que sejam conservadas as variabilidades e se evite perdas genéticas. A batata-doce requer seu espaço próprio, assim como o amendoim, separados na roça, pois suas ramas se espalham e não podem interferir no crescimento das outras plantas.

O tempo do plantio é orientado pelas estações do ano, tempo de chuva, e fases da lua. Cada semente tem o tempo certo de plantio. De acordo com a visão indígena (Krahô) e dos agricultores tradicionais, a lua crescente bem na metade é o tempo certo de plantar milho, mandioca e banana, cujo crescimento é vertical, e ficam bem altos, com espigas, raízes e frutos grandes. Mas na lua cheia deve-se plantar batata e abóbora (plantas de rama), para crescerem grandes e redondos (LIMA, 2018).

A passagem do sol, lua, estrela e planetas é guardada de maneira detalhada pelos agricultores tradicionais e relacionada a eventos climáticos, agrônômicos, biológicos, produtivos e ritualísticos. Essas explicações acerca do tempo ideal para plantar fazem parte da cosmovisão dessa sociedade, que atribui conceituação e valores às atividades práticas de acordo com o conhecimento e a relação histórica com a natureza (TUAN, 1983).

A partir da agrobiodiversidade, não podemos deixar de considerar o agroecossistema como um ecossistema modificado pelas práticas humanas, por meio do conhecimento, da organização social e dos valores culturais, sendo um produto da coevolução entre as sociedades humanas e a natureza (CASADO; SEVILLA-GUZMÁN; MOLINA, 2000).

A partir da compreensão de que as práticas humanas modificam o ecossistema, na agricultura, observamos a diversidade de espécies cultivadas e manejadas pelos guardiões(ãs) de sementes. Segundo Santilli (2009, p. 69),

Os processos culturais, os conhecimentos, práticas e inovações agrícolas, desenvolvidos e compartilhados pelos agricultores, são um componente-chave da agrobiodiversidade. As práticas

de manejo, cultivo e seleção de espécies, desenvolvidas pelos agricultores ao longo dos últimos 10.000 a 12.000 anos, foram responsáveis, em grande parte, pela enorme diversidade de plantas cultivadas e de agroecossistemas e, portanto, não se pode tratar a agrobiodiversidade dissociada dos contextos, processos e práticas culturais e socioeconômicas que a determinam e condicionam. Por isso, além da diversidade biológica, genética e ecológica, há autores que agregam um quarto nível de variabilidade: o dos sistemas socioeconômicos e culturais que geram e constroem a diversidade agrícola.

Essa diversidade agrícola de plantas e sementes cultivadas pelos camponeses deu origem às variedades locais, que também são chamadas de variedades tradicionais e sementes crioulas. Esse manejo das sementes crioulas é essencial para a resistência da agricultura tradicional, pois contribui para assegurar a subsistência alimentar dos camponeses guardiões e representam sua cultura e seu modo de viver.

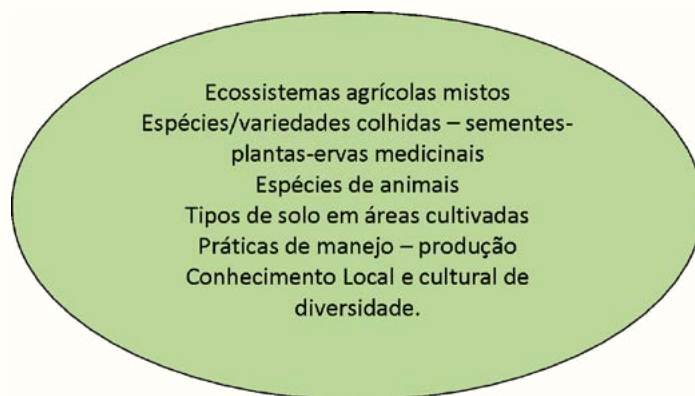
A integridade genética das sementes crioulas faz com que elas se adaptem aos diferentes tipos de solo e clima, ao período de cultivo, ao ciclo, uma vez que são cultivadas há anos com o conhecimento tradicional em torno do seu uso e conservação. A guarda e preservação das sementes pelos agricultores não pode estar relacionada ao atraso, às práticas antigas, em contraposição ao que é moderno tecnologicamente, mas com a resistência dos agricultores pela manutenção do modelo de agricultura tradicional. No entanto, a opção pela manutenção de suas sementes crioulas não significa que esses agricultores não tenham preocupação com sua soberania alimentar, seus rendimentos financeiros.

Portanto, nessa concepção, o agricultor camponês atual se preocupa com o meio ambiente e o desenvolvimento social. Muitos trazem uma proposta de preservação de matas nativas, de glebas agroecológicas em sua propriedade, reproduzem sementes crioulas, realizam seu trabalho com os membros da própria família, ou com seus *compadres e comadres* fazem trabalho coletivo de troca, e ainda participam de associações sociais para defender seus interesses.

Considerando que é uma *parcela* da ação do homem que constrói a agrobiodiversidade, nas dimensões sociais e culturais (práticas de manejo, cultivo, tradições costumes), é importante destacar a construção do conhecimento, transmitido pelos agricultores ou socializado entre eles, que

chamamos de etnoconhecimento. São suas memórias bioculturais, suas práticas cotidianas com sementes crioulas que mantêm a agrobiodiversidade nas comunidades tradicionais.

Figura 01- A Semente da Agrobiodiversidade



Fonte: elaborada pela autora.

Analisando a figura acima, queremos destacar que a agrobiodiversidade faz parte da biodiversidade, ela é uma *semente*, um complemento, um fragmento da conservação da biodiversidade através dos ecossistemas agrícolas, que pode ser mista, com espécies e variedades cultivadas, plantas medicinais, animais para criação. Nesses ecossistemas agrícolas, é necessário adequar a espécie cultivada para cada tipo de solo, e através das práticas de manejo, adaptar o conhecimento sociocultural local com as diversidades de cada comunidade tradicional onde estão os guardiões (ãs) das sementes.

Para esses agricultores, a sabedoria que possuem está manifestada em suas práticas repetidas por gerações, pelos seus pais e avós, que vêm se perpetuando até a atualidade. É essa sabedoria cognitiva que os identifica enquanto atores de um conhecimento tradicional. Esses conhecimentos tradicionais se (re) significam através das práticas da cultura material e das crenças, em que essa cultura consegue realizar sua produção e reprodução simbólica, fazendo parte das sabedorias que se estendem socialmente no tempo e no espaço (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015).

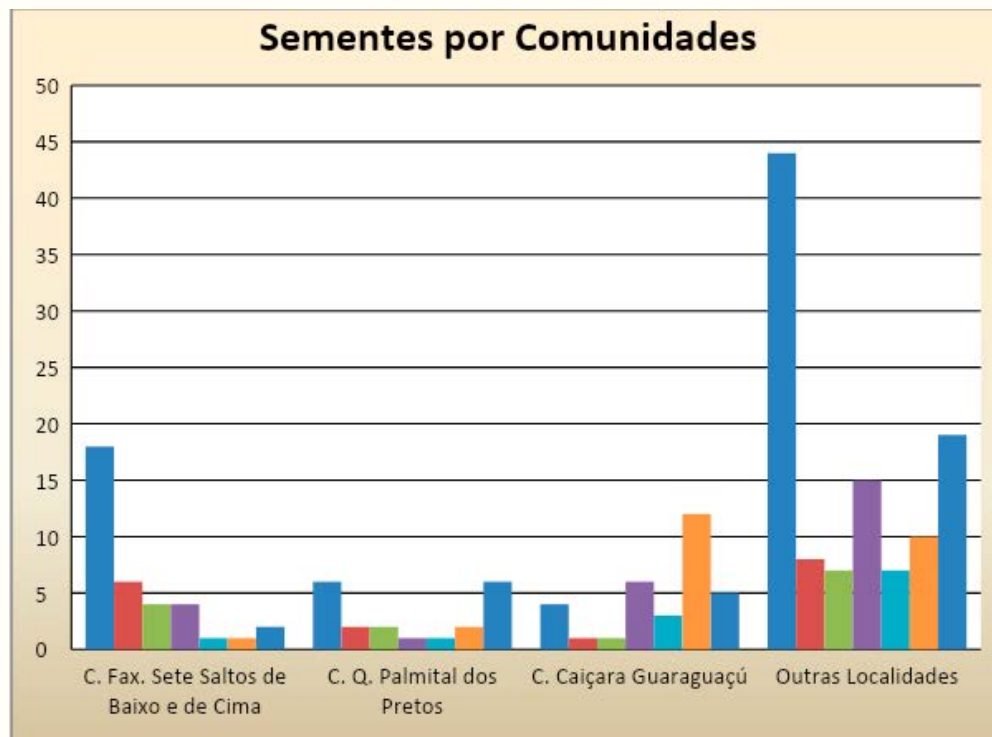
A terra e as sementes, para os agricultores, adquirem uma carga simbólica e identitária, constituindo-se como bem natural, comum e necessário à manutenção da vida. Elas são resultantes de práticas e saberes tradicionais, por meio de técnicas apreendidas e repassadas entre as gerações das famílias

agricultoras. Dessa maneira, preserva-se uma grande variabilidade de espécies, que muitas vezes são até consideradas parte da família, são patrimônios materiais e imateriais carregados de valor sentimental. Ao passar a terra e as sementes aos filhos, os pais transferem também todo um sistema de valores e práticas intrínseco. “As sementes remetem a saberes tradicionais centenários que são ressignificados em função das trocas sociais da atualidade” (CASSOL; WIZNIEWSKY, 2015, p. 252). Elas não podem ter donos definidos, devem ser trocadas e distribuídas para que sua reprodução seja perpetuada como um bem comum entre os povos tradicionais.

Quando os agricultores expõem suas narrativas, eles narram suas atividades cotidianas, como plantam, colhem, armazenam e de que forma fazem essas atividades, mas também passam suas percepções, seus saberes. Assim, é possível afirmar que eles estão produzindo e socializando saberes. Esses conhecimentos foram adquiridos com os mais velhos, que passaram suas tradições de geração em geração por meio de práticas e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentável dos ecossistemas naturais (DIEGUES, 2000).

Através do gráfico abaixo, vamos verificar o levantamento das sementes crioulas com os guardiões de sementes em comunidades tradicionais.

Gráfico 1 - Sementes acervadas por Comunidades em números específicos



Fonte: elaborado pela autora.

Sementes Crioulas coletadas, reproduzidas e distribuídas chegaram à totalidade de 233 variedades, até 18 de maio de 2020. Os feijões são as variedades mais coletadas, pois ele é o principal alimento dos agricultores dessas comunidades, ressaltando o feijão preto e o carioca. Destaque para árvores nativas em maior quantidade em Guaraguaçu, e temperos, verduras e legumes, maiores nos faxinais, por serem cultivados próximas as suas casas, no quintal, assim como as ervas medicinais. O milho é cultivado apenas nos faxinais e comunidades quilombolas, para alimentação e trato dos animais. Para manter as características originais do milho crioulo, os agricultores que o cultivam compreendem a necessidade de evitar cruzamentos com outras variedades, especialmente com os transgênicos, pois pode ocorrer a contaminação das variedades crioulas. Portanto, as medidas preventivas de distância no plantio para evitar a contaminação genética são atitudes indispensáveis na garantia da manutenção da variabilidade genética das sementes crioulas.

Vale ressaltar que a experiência da estocagem e armazenamento de sementes nas suas casas se inspira em uma prática antiga e tradicional entre os camponeses. Maria Tereza (54 anos) explica: “A natureza mesmo se renova, se refaz, cai à semente brota de novo, cai à água e nasce. Meu pai sempre guardava as sementes, armazenavam elas pra ter todo ano”.

As sementes guardadas em potes plásticos, vidros, garrafas plásticas, potes de barro, são conservadas apropriadamente com o auxílio de folhas de louro e pimenta do reino, para sua qualidade e produtividade. Os guardiões guardam nesses recipientes em um canto de suas casas, sabendo onde encontrá-las quando for o tempo do plantio. Fermina que está há 40 anos no quilombo Palmital dos Pretos, informa: “O Feijão Guai, ou Jaguai, se planta em setembro e colhe em janeiro. Planta no quintal, vai se espalhando por tudo. Eu tenho ele guardado ali na casa”. Com sua docilidade e calma na voz, ela nos transmite toda sua sabedoria com o cultivo desse feijão de horta.

Também em relação ao acondicionamento das sementes, grande parte dos guardiões adota métodos antigos, ainda não esquecidos. No caso do milho e feijão, eles guardam ainda *na palha* ou *na bainha*. Consiste em deixar as sementes ainda envoltas pela vagem, em um saco aberto ou lona no chão, secas. Segundo alguns guardiões, o feijão permanece sadio e livre do ataque de insetos. Alguns armazenam no paiol, principalmente no Faxinal e no Quilombo. Com o crescente número de embalagens disponíveis atualmente, a maior parte dos agricultores está gradualmente aderindo às embalagens

plásticas (garrafas pet) e frascos de vidro para armazenagem das sementes. No caso de Guaraguaçu, as sementes são secas ao sol e guardadas no interior das casas em potes pequenos, porque em sua maioria são temperos.

Quando os parentes e vizinhos direcionam-se às casas desses guardiões, ocorre a prática de doação ou troca de sementes, possibilitando que outras pessoas se beneficiem da produção e do consumo dessas variedades. O guardião não guarda só para si, ele sabe que naquela semente tem *vida*, então basta colocar na terra com todo cuidado que a natureza realiza o restante para gerar mais vida e conservar as raízes culturais, os saberes e práticas envolvidas na sua manutenção, movendo relações de solidariedade entre as pessoas e a própria natureza.

Conservar a semente acredita-se ter sido o maior desafio para esses guardiões e seus antepassados, pois com a mudança de clima, ataque de insetos, animais, estiagens, deve ter sido uma tarefa complexa, porque poderiam colocar em risco a integridade e a germinação das sementes. Contudo, muitos guardaram de forma natural, sem ter essa preocupação, e assim alcançaram seus objetivos, pois as reproduziram como um patrimônio capaz de garantir a continuidade de sua subsistência. Porém, atualmente, essa tarefa dos guardiões está cada vez mais difícil, porque além das ameaças naturais também existem as ameaças do capital, que ao perceber o potencial das sementes crioulas, tem se apropriado cada vez mais delas, com objetivo apenas de obter vantagens financeiras e não salvarguardar suas variedades.

O que desejamos destacar, com este capítulo, é que as trocas de sementes e saberes acionam coletividades humanas e não-humanas (sementes/natureza) em rede. Através do procedimento da memória oral, e utilizando a fonte memória, os indicadores utilizados foram as práticas com as sementes crioulas. A agrobiodiversidade está na memória e nas práticas dos guardiões (ãs) das sementes crioulas, mas também está nos espaços de contato, conflitos, transições e coexistência com os sistemas hegemônicos, caracterizados predominantemente pela organização e dinâmica de mercado capitalista. As práticas dos guardiões (ãs) com as sementes podem agenciar uma mobilização, um projeto de identidade enquanto camponeses agroecológicos, uma participação sociopolítica em suas comunidades, e a busca pela agrobiodiversidade pode construir estratégias em direção à autonomia sócio alimentar e nutricional, frente ao modelo capitalista existente. Essas ações colocadas na prática viabilizam que essas pessoas se identifiquem enquanto grupos

não hegemônicos, mas que possuem uma *ecologia das práticas e saberes*, sendo capazes de estabelecer um planejamento de estratégias de autonomia e soberania alimentar pela agrobiodiversidade.

A produção de uma nova semântica pelos sujeitos sociais subalternos (Floriani, 2016), historicamente invisibilizados e silenciados, só é possível pelo trabalho de ressignificação de sua condição identitária, cultural e política, em uma perperspectiva plural (Hirschman, 1970; Tilly, 1978; Touraine, 1984). Esses novos-antigos sujeitos se redefinem ao politizar seus agenciamentos frente ao modelo hegemônico de desenvolvimento periférico quando orientam suas estratégias em busca de alternativas ao desenvolvimento, no lugar de reafirmar as propostas de alternativas de desenvolvimento (FLORIANI; FLORIANI, 2020, p. 5).

A consciência ecológica desses guardiões (ãs) está relacionada à condição de reprodução da vida, da relação com a natureza em uma perspectiva maior, que incorpora a natureza inseparável, inerente ao ser humano, a sua condição corpórea (LATOURE, 2012).

A vida está em movimento. Então, a preocupação com a natureza e com o solo deve ser uma constata entre os (as) guardiões(ãs), pois muitos precisam recuperar essa terra (que não tem mais matéria orgânica) com minhocas e adubação verde. A terra é algo que tem sentido, vida, mas não em relação ao ser humano. Essas continuidades dos não-humanos têm mais movimento, é algo muito maior que o próprio ser humano. O que se vivenciou nessas terras é um contínuo, não está acabado: faz parte da memória daquelas terras e de quem por ela passou. Ali estão a natureza, as plantas, o solo e as sementes. O geógrafo sueco Torsten Hagerstrand (*apud* INGOLD, 2012) imaginou cada elemento constituinte do ambiente – humano, animais, plantas, sementes, pedras – como tendo uma trajetória contínua de devir

Na medida em que eles se movem através do tempo e se encontram, tecem um emaranhado dessas trajetórias que não para de se estender, constituindo a textura do mundo – *a grande tapeçaria da Natureza tecida pela História*.

Nessa perspectiva, a natureza se recupera sozinha, sem a intervenção do homem, porque tem vida, é contínua, mas as práticas agroecológicas, como a bioconstrução, agrofloresta, polinização natural, adubação verde e semente crioula fazem parte de estratégias para a recuperação dessa vida, em uma linha constante de respeito à natureza e ao seu ciclo de existência na biodiversidade.

A sistematização de saberes e práticas ligadas à manutenção de uma semente crioula pelos guardiões(ãs) configura uma importante referência na luta pela autonomia, pela soberania alimentar, pelo respeito à natureza, pelas trocas de conhecimento e pela manutenção de histórias de vidas. Significa devolver a voz às populações que representam a luta pela manutenção da agrobiodiversidade, do equilíbrio dos ambientes humanos/não humanos, do respeito e interação com as diferentes formas de existência da vida. É a semente como base de alimentação e da tradição que reproduz e dá continuidade à vida e à natureza, alicerçando histórias e memórias afetivas.

Referências

- BEVILAQUA, Gilberto Antonio Peripolli; ANTUNES, Irajá Ferreira; BARBIERI, Rosa Lia; SCHWENGBER, José Ernani; SILVA, Sérgio Delmar Anjos; LEITE, Daniela Lopes; CARDOSO, Joel Henrique. Agricultores Guardiões de Sementes e Ampliação da Agrobiodiversidade. **Cadernos de Ciência & Tecnologia**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-118, jan./abr. 2014.
- GUZMAN CASADO, Gloria, SEVILLA GUZMAN, Eduardo, MOLINA, Manuel Gonzales. **Introducción a la agroecología como desarrollo rural sostenible**. Madrid: Mundi-Prensa, 2000.
- CASSOL, Kelly Perlin; WIZNIEWSKY, Carmen Rejane Flores. Saberes Tradicionais e Sementes: o caso da associação das sementes crioulas de Ibirama/RS. **Campo-território: revista de Geografia Agrária**, [s.i.], v. 10, n. 20, p.246-275, jul. 2015.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. SOUSA SANTOS, Boaventura, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*, (pp. 31-83), São Paulo, Brasil: Cortez Editora, 2010.
- DIEGUES, Antonio Carlos Sant'anna. A etnoconservação da natureza. In: DIEGUES, Antonio Carlos Sant'anna (Org.). **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. 2. ed. São Paulo: Hucitec e NUPAUB, p. 1-46, 2000.

EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA – EMBRAPA.

Estratégia de recuperação: sistemas agroflorestais – SAFs. [s.d.].

Disponível em: <https://www.embrapa.br/codigo-florestal/sistemas-agroflorestais-safs>. Acesso em: 16 jun. 2023.

ESCOBAR, A. (2014). **Sentipensar con la tierra:** nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA, 2014.

FLORIANI, Dimas, FLORIANI, Nicolas. Ecologia das práticas e dos saberes para o desenvolvimento local: territórios de autonomia socioambiental em algumas comunidades tradicionais do centro-sul do Estado do Paraná, Brasil. **Polis, Revista Latinoamericana**, N° 56. 2020. Disponível em: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v19n56/0718-6568-polis-19-56-34.pdf>. Acesso em: 20jun. 2020.

GOMES, Mércio P. **Antropologia:** ciência do homem, filosofia da cultura. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

GUDYNAS, Eduardo. **Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina:** Una breve guía heterodoxa. In: Más allá del desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. 21-53. Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburgo y AbyaYala. 2011.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan/jun. 2012.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social** – uma introdução à teoria do Ator-Rede. São Paulo: Edusc, 2012.

LE GOFF, Jacques. Patrimônio histórico, cidadania e identidade cultural: o direito à memória. In: BITTENCOURT, Circe (Org.) **O saber histórico na sala de aula**. São Paulo: Contexto, 1997. p.139 e 138.

LIMA, Ana Gabriela Morin de et al. **Práticas e Saberes Sobre Agrobiodiversidade:** a contribuição de povos tradicionais. Brasília/DF, IEB Mil Folhas, 2018.

LUZ, Pedro Fernandes Leite; LUZ, Luciane; ANACLETO, Gesiel. **Antropologia geral e da religião**. Indaial: UNIASSELVI, 2015.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves.

Antropologia: uma introdução. São Paulo: Atlas, 2001.

PEREIRA, Viviane Camejo; SOGLIO DAL, Fábio. **A Conservação das sementes crioulas: uma visão interdisciplinar da agrobiodiversidade.**

Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020.

PORTELLI, Alessandro. **Un lavoro di relazione:** osservazioni sulla storia orale. Ricerche storiche salesiane, 36, Roma, Ateneo Salesiano, 2000, p. 125-134.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do Poder.** São Paulo: Ática, 1993.

SANTILLI, Juliana. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores.** São Paulo: Peirópolis, 2009. 519p.

SILVA, Olavo B. de. **O Sopro da vida:** Putakaryy Kakykary uma história para colorir de Kamuu Dan Wapichana. São Paulo: Expressão Popular, 2019. 52p. Tradução ao Wapichana: Nilzimara de Souza Silva (Nizuaba).

STENGERS, Isabelle. **Inventer une écologie des pratiques.** La Recherche, (297). 1997.

STENGERS, Isabelle. **La Vierge et le neutrino.** Quel avenir pour les sciences ? Paris, France: Les Empêcheurs de penser en rond. 2006.

TOLEDO, Victor M. BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural:** a importância ecológica das sabedorias tradicionais. Tradução [de] Rosa L. Peralta. 1ª. ed. São Paulo: Expressão Popular-AS-PTA, 2015. 272p.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas:** paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar:** a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

A cafeicultura paranaense entre planos de governo e a geada de 18 de julho de 1975

Juliane Roberta Moreira

O quarto levantamento da safra brasileira de café, realizado pela Companhia Nacional de Abastecimento (Conab) em dezembro de 2020, apurou o crescimento da produção e área cultivada com cafeeiros, compreendendo as variedades arábica e conilon. Cultivado em grande parte do país, os seis Estados com maior expressividade nessa produção são, respectivamente, Minas Gerais, Espírito Santo, São Paulo, Bahia, Rondônia e o Paraná, que atingiu a marca de 941,9 mil sacas de café arábica colhidas em 35,7 mil hectares no biênio encerrado em 2020 (CONAB, 2020).

O relatório de acompanhamento da Conab considerou essa safra superior ao biênio anterior em questão da qualidade dos grãos, o que foi atribuído ao tempo mais seco registrado entre os períodos de maturação e colheita, sem a ocorrência de chuvas desfavoráveis, baixas temperaturas e geadas (CONAB, 2020). Esse apontamento exemplifica a relevância das condições climáticas e meteorológicas para as atividades agrícolas, e como uma boa colheita de grãos de café depende da não incidência de determinados fenômenos.

Na década anterior a esse levantamento, o Paraná já era o sexto Estado produtor de café no Brasil, com uma safra de 139.054 toneladas (IPEA, s.d.). No entanto, esses dados referentes à produção paranaense destoam dos índices atingidos no auge da cafeicultura no Estado, ao longo da década de 1960, quando chegou a produzir 2.555.155 toneladas em 1962 (IPEA, s.d.). Até 1975, a produção foi mantida em milhões de toneladas, exceto nas safras seguintes à ocorrência de geadas severas.

O inverno de 1975 foi um divisor de águas para a cafeicultura desenvolvida no Paraná, tendo como marco a geada de vento ocorrida em 18 de julho, conhecida como geada negra. Sua repercussão foi intensa no Estado, e seus resultados afetaram o balanço da economia nacional naquele momento. Após esse ano, a cafeicultura paranaense não voltou a apresentar produção em milhões de toneladas, e a safra colhida em 1976 não chegou a 500 toneladas.

Essa geada permanece uma constante no discurso sobre a retração da cafeicultura no Estado, no senso comum de paranaenses que, em algum momento, entraram em contato com a história do impacto que o fenômeno teve sobre o parque cafeeiro do Paraná, e mesmo nos meios de comunicação que o abordam.

Assim, a primeira parte deste capítulo aborda o efeito da geada negra de 18 de julho de 1975 na lavoura de café no Paraná. Na segunda parte, apresentam-se esforços empreendidos pelo governo estadual paranaense durante a década de 1960, sob as gestões de Ney Braga e Paulo Pimentel, para favorecer a expansão industrial a partir da diversificação do setor primário. Assim, data da segunda metade dos anos de 1960 a elaboração de dois planejamentos, o *Plano Preliminar de Diversificação da Produção na Região Cafeeira: programa de investimentos*, e o *Plano de Incentivo à Cafeicultura Paranaense*, convergentes no apoio proposto ao fortalecimento industrial.

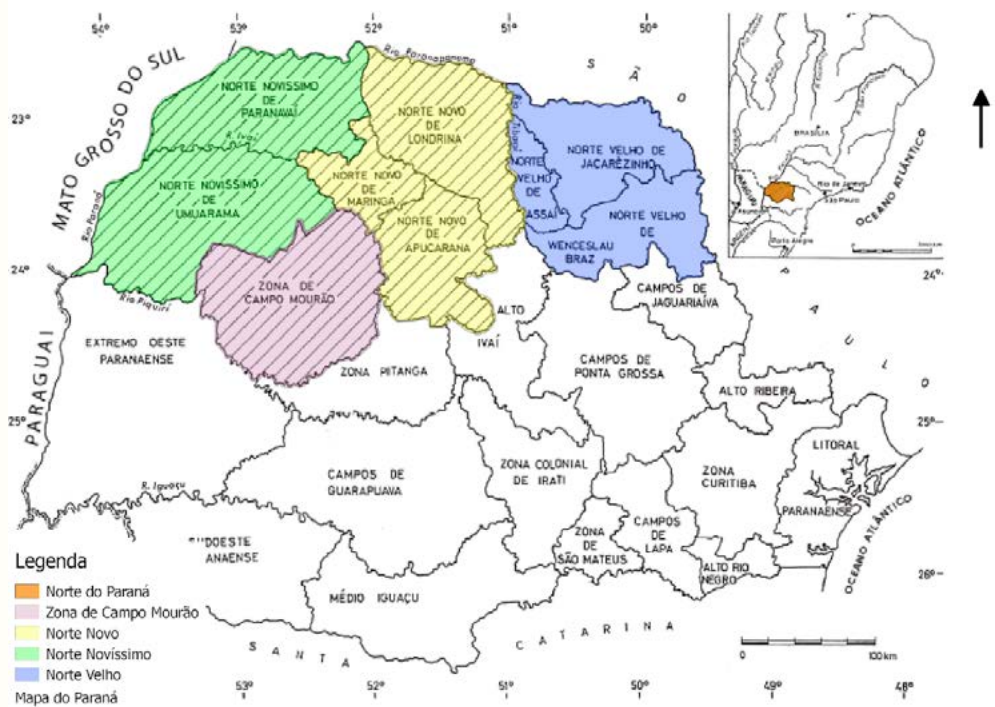
Por fim, a terceira parte demonstra como foi empreendida a modernização da agricultura no Paraná, sob o impulso dado pelos Planos Nacionais de Desenvolvimento (I e II PND) durante a década de 1970. Desse modo, busca-se demonstrar que, para além da incidência da geada de 18 de julho, havia processos encaminhados desde os anos de 1960 que visavam à retração da cafeicultura através da diversificação de culturas e ampliação das origens de renda ao Estado, que temia a dependência da atividade cafeeira ocorrida até então.

O efeito da geada negra de 18 de julho de 1975 no parque cafeeiro do Paraná

Ao longo de décadas de atividade cafeeira desempenhada no Paraná, houve diferentes desafios, como os confiscos cambiais impostos pela política econômica do governo federal em alguns momentos, a oscilação de preços no mercado, a incidência de micro-organismos prejudiciais aos cafeeiros, secas e a ocorrência de geadas.

A região norte do Estado atraiu grande número de pessoas interessadas em cultivar café, devido ao tipo de solo dominante nessa faixa, derivado da sedimentação basáltica, e amplamente conhecido como terra roxa. Apesar da qualidade do solo, as características ambientais dessa região apresentavam uma condição contrastante para o cultivo cafeeiro, além do solo rico e propício ao desenvolvimento da planta, a transição entre os climas tropical de altitude e subtropical ocasionavam alta suscetibilidade à ocorrência de geadas.

Ainda assim, o solo foi fator determinante para a continuidade da atividade, mesmo sob reveses meteorológicos que prejudicavam a plantação. O conhecimento adquirido e continuado nas gerações de cafeicultores sobre técnicas a serem empregadas no cultivo e os investimentos já realizados nos cafezais também contribuíram para isso, mantendo a esperança em boas safras e bons preços. O cultivo sendo rentável teve suas fronteiras alargadas de um lado a outro da faixa norte do Estado, chegando a ocupar solos de arenito Caiuá, propensos à erosão e pouco recomendáveis para o cultivo cafeeiro.

Mapa 1 – Região cafeeira do Paraná (1960/1970)

Fonte: Adaptado de Kohlhepp (2014, p. 137).

De acordo com Carvalho (1991), houve, no período de 1953 a 1972, a ocorrência de nove geadas suficientemente intensas para atingir a produção cafeeira, oscilando os índices de prejuízo referentes à safra posterior em 22% em 1963, e 87% com a geada de 1969. As geadas que incidiram nos anos de 1957, 1959, 1962, 1963, 1966, 1969 e 1972 foram geadas de radiação, as geadas brancas, enquanto em 1953 e 1955 ocorreram geadas de vento, denominadas geadas negras.

As geadas de radiação são conhecidas como geadas brancas pelo aspecto visual, pois quando ela ocorre, há uma cobertura de gelo depositada sobre a planta. Para as plantas mais tolerantes às baixas temperaturas, esse tipo de geada pode não ser tão prejudicial, visto que, “[...] embora a água congele a 0°C, a temperatura letal pode estar bem abaixo desse valor [...]”, explicam Caramori et al. (s.d., p. 01). As geadas negras correspondem às geadas de vento, quando “[...] o ar está muito seco e a planta morre antes que ocorra

formação e congelamento do orvalho”, e a incidência de ventos frios desidratam o tecido exposto das plantas (CARAMORI et al, s.d., p. 01).

O cafeeiro não se enquadra entre as plantas tolerantes ao frio, sendo um cultivo típico de zonas tropicais, o que explica os graves danos causados pelo efeito das geadas brancas sobre ele, bastante perceptível quando observamos a quebra de produção de 87% na safra de 1970, provocada pela geada branca de 1969 (IPEA, s.d.).

Quando ocorre a desidratação de partes do cafeeiro, seu aspecto corresponde a uma superfície queimada. De acordo com Pozzobon (2006), a queima de suas folhas provocava a perda da safra seguinte, enquanto a queima de ramos interrompia a produção por dois anos, e quando os troncos fossem atingidos, a paralisação da produção chegava a durar três anos.

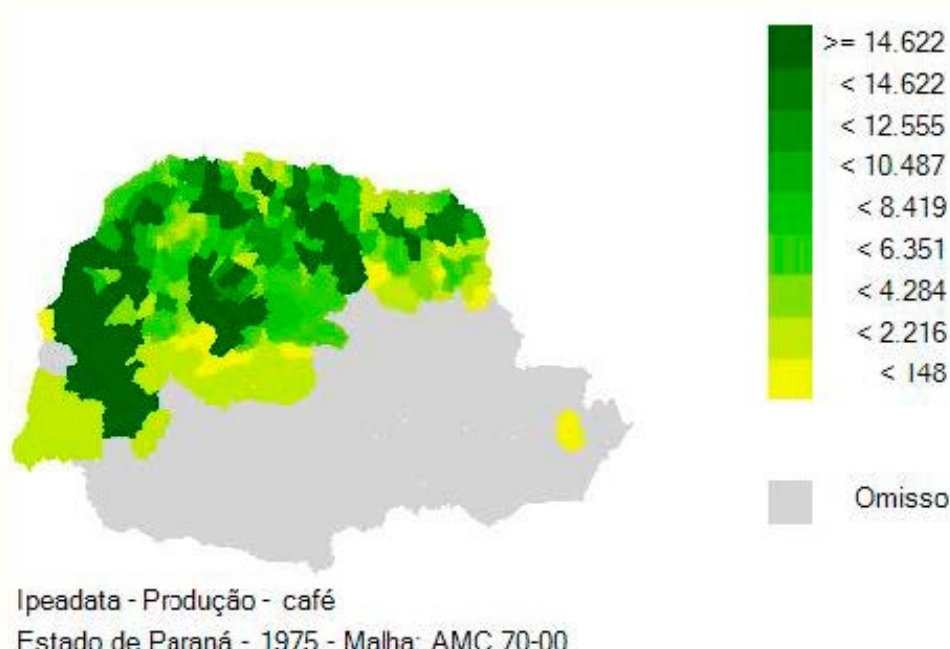
As geadas atuaram como reguladoras naturais das safras de café. Apesar dos danos causados às plantas e da interrupção temporária da produção de grãos pelos cafeeiros atingidos, após uma geada podia-se esperar a elevação de preços do produto no mercado internacional, alta derivada da retração da oferta. Assim, as consequências financeiras, para alguns, acabavam atenuando os prejuízos.

Essas manifestações do clima nessa região fizeram com que os cafeicultores desenvolvessem saberes específicos para seu cultivo, mantendo o café nas áreas de maior altitude, onde as geadas eram menos incidentes, quando comparadas às partes mais baixas do relevo, nas quais era comum realizarem outro tipo de cultivo. Koelhepp (2014, p. 35) explica que, “[...] em suas bordas a zona tropical de transição é caracterizada por algumas áreas com evasão desimpedida de massas de ar frio e, portanto, livre de geadas; já as bacias, vales e baixios, estão, sim, sujeitos ao efeito das geadas”.

No entanto, em julho de 1975, mesmo os cafezais cultivados nas partes mais altas foram atingidos pela geada que se estendeu pelo sudeste e sul do país. A geada de vento que incidiu na madrugada do dia 18 provocou o congelamento dos tecidos vegetais dos cafeeiros em produção, determinando a morte do parque cafeeiro do Paraná, com a exceção de uma quantidade mínima de árvores que renderam uma safra ínfima em 1976.

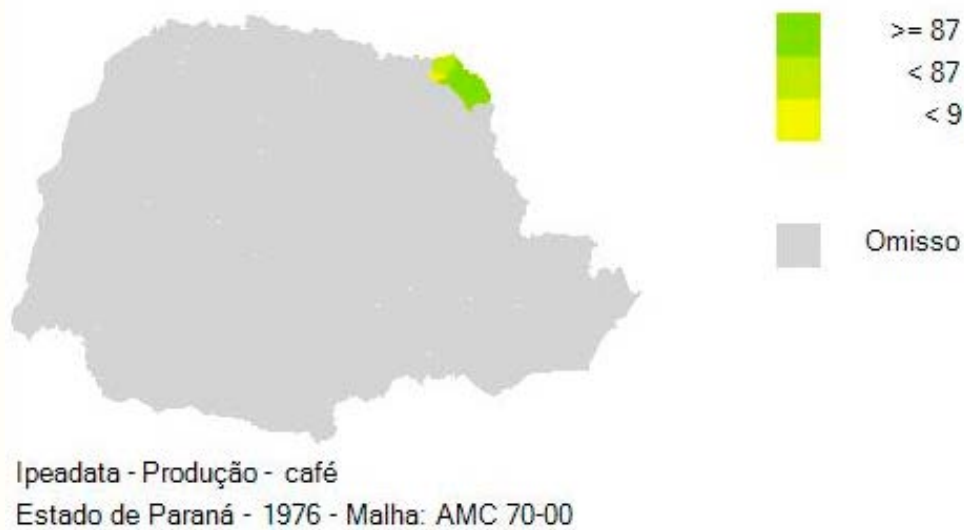
Nos Mapas 2 e 3, a seguir, podemos perceber a grande discrepância na área de cafeeiros em produção no Paraná nos anos de 1975 e 1976.

Mapa 2 – Produção de café no Paraná em 1975



Fonte: IPEA (s.d.).

Mapa 3 – Produção de café no Paraná em 1976



Fonte: IPEA (s.d.).

Essa redução dos cafezais gerou grande comoção na região, entre os diferentes atores sociais que, de alguma forma, se relacionavam com a cafeicultura. A colheita em 1975 rendeu uma safra de 1.226.000 toneladas, enquanto em 1976, a produção total atingiu apenas 461 toneladas (IPEA, s.d.). Essa impactante diminuição da safra de um ano para o outro colaborou para a composição de um discurso que apontava o fim da cafeicultura no Estado.

Em consequência, de todas as geadas que incidiram no norte do Paraná e produziram efeitos de perda da produção aos cafeeiros, a geada de 18 de julho de 1975 extrapolou as manchetes dos jornais da década de 1970, ganhando repercussão em matérias jornalísticas da mídia impressa, televisiva e documentário até os dias atuais.

Oliveira (2017) aponta o fato de que a geada de 1975 teve grande destaque no jornal *Folha de Londrina* na ocasião de seu acontecimento, assim como em edições rememorativas nas décadas seguintes, enquanto as demais geadas que incidiram na região não alcançaram a mesma repercussão nesse meio de comunicação. A autora ressalta que essa geada foi narrada pelo periódico como “[...] a responsável pelo fim da cafeicultura, além da transformação da agricultura no Estado” (OLIVEIRA, 2017, p. 119).

Apesar do significativo impacto dessa geada, que com um único golpe tornou improdutivo quase todo o parque cafeeiro paranaense, o fenômeno analisado dentro do contexto político e econômico do período pode ser colocado como fator de aceleração de processos que já vinham se desenrolando há mais de uma década.

O programa de erradicação, o uso do solo e os planos do governo estadual no Paraná nos anos de 1960

Worster (2002) ressalta que historiadores não devem aderir rigidamente, *a priori*, à teoria única da causalidade, mas se abrir ao contexto e ao tempo. Assim, com atenção ao contexto da agropecuária paranaense durante os anos de 1960 e meados da década de 1970, compreende-se que a geada negra de 1975, apesar de ser estabelecida como um marco, não foi a única determinante para a queda da posição do Paraná dentre os Estados produtores de café no Brasil.

Os planos dos governadores que assumiram a gestão do Estado durante a década de 1960 convergiam sobre as pautas para a economia: dinamizar a indústria e diversificar as atividades do setor primário no Paraná. Ney Braga, eleito para o período de 1961 a 1965 pelo Partido Democrático Cristão (PDC), investiu na criação da Companhia Agropecuária de Fomento Econômico, a Café do Paraná, criada em 1961 para financiar as atividades agrícolas e pecuárias, incluindo serviços de mecanização aos agricultores (PARANÁ, 1962).

De acordo com Braga, em suas mensagens de prestação de contas à Assembleia Legislativa, a Café do Paraná promovia ações de distribuição de sementes, principalmente de algodão, milho, arroz, feijão e trigo, também de raças de gado. A Companhia prestava auxílio técnico aos lavradores e serviços de maquinário agrícola, além da regulação de preços, compra, revenda e exportação da produção. Suas áreas de atuação podem ser compreendidas de melhor forma quando nos atemos ao Plano de Alimentos para o Brasil, que atendia à orientação do governo estadual de “[...] diversificar a produção agrícola em defesa dos mercados local e nacional de alimentos e matérias-primas” (PARANÁ, 1962, p. 43).

Assim, Braga acabou orientando seu governo para o crescimento da indústria com atividades diversificadas e a produção de alimentos para o mercado interno e exportação, quando das grandes safras. O complexo cafeeiro paranaense cumpriu, durante o período, papel secundário no planejamento estatal, em se tratando de expansão, visto que a meta de seu governo era caracterizar o Paraná como o “celeiro do Brasil” (PARANÁ, 1965, p. 56).

Todavia, quando se aponta a lavoura cafeeira como secundária, a intenção não é diminuir sua relevância para a economia paranaense, pois em 1965 o café era responsável por 52% da renda do Estado (PARANÁ, 1965). Portanto, no planejamento estadual, a cafeicultura consistia em uma questão sensível. Não se esperava a expansão da lavoura de café, e sim sua estagnação econômica, mediante a oscilação de preços do produto no mercado internacional e as intempéries do clima.

As preocupações do governo federal geraram medidas contemporâneas à gestão de Braga. A fim de equilibrar a oferta de café com a demanda no mercado internacional, o Instituto Brasileiro do Café (IBC) implementou a erradicação dos cafeeiros antieconômicos para dar lugar a empreendimentos agrícolas modernos, através do Grupo Executivo de Racionalização da Cafeicultura (GERCA), criado em 1961. Essas medidas impactaram as lavouras

cafeeiras do Paraná nas duas fases de execução dos programas desenvolvidos pelo GERCA, sendo o primeiro vigente de 1962 a 1966; e o segundo, de 1966 a 1968 (CARVALHO, 1991).

Na extensão do norte do Paraná, a erradicação atingiu, no primeiro semestre do programa, a média de 4.682 cafeeiros, tendo esse índice sido elevado devido à ação da severa geada que acometeu a região no ano de 1963. Após essa data, a erradicação apresentou números decrescentes até o final de 1965, quando, de acordo com Kohlhepp (2014), houve a estagnação quase completa do processo.

Segundo Cancian (1981), os procedimentos de erradicação ou replantio de café no Paraná acompanharam a situação mais imediata da cafeicultura no tocante aos preços. A autora ressalta que era uma prática já efetiva re-trair a área de cafeeiros em momentos de baixos preços, utilizando o solo na formação de pastagens e de lavouras temporárias, e o aumento das lavouras de café ocorria mediante disponibilidade de terras em períodos de alta de preços. As características de uso do solo nas zonas cafeeiras do Paraná não seguiram uma configuração fixa ao longo do século XX, sendo expandidas ou retraídas as lavouras permanentes, temporárias e pastagens de acordo com as necessidades em curto prazo.

O aumento dos cafezais, verificados entre 1950 e 1960 no Norte Velho, corresponde à elevação dos preços causados pelo equilíbrio estatístico vivenciado no período, que no final dos anos 1950 voltaria a um quadro de superprodução. Mediante essa nova configuração, muitos cafeeiros foram retirados para a colocação de pastos e lavouras de cereais. Isso explica a re-configuração da paisagem e uso do solo antecedentes à atuação do GERCA na mesorregião, e a menor incidência de erradicação através desse programa, em comparação às demais, no norte do Paraná.

No Norte Novo, a ocupação do solo anterior ao pós-guerra compunha pequenas lavouras de café com cultivos intercalares e criação de suínos e gado. A intensificação do plantio de cafeeiros correspondeu ao período subsequente quando, dos 9 municípios do Norte Novo de Londrina, no começo da década de 1950, apenas em 2 o café não era a cultura predominante. Os cafezais eram estabelecidos nos espigões, áreas mais altas e menos suscetíveis aos efeitos das geadas, e nas baixas regiões de vales estendiam-se as pastagens. Cancian (1981) observa que a especialização em torno do café era tamanha, que inexistindo as baixadas, possivelmente inexistiriam as pastagens, visto que a tendência no período era a monocultura.

No entanto, o crescimento da produção fez cair o preço do café, motivando a formação de um quadro de diversificação de culturas. Os municípios que anteriormente se enquadravam na monocultura acompanharam essa tendência. As oleaginosas e a cana-de-açúcar, sobretudo em 1970, foram ocupando maiores proporções de terra. Compreende-se que, após um momento de alta de preços, o café foi mantido nas áreas ecologicamente viáveis ao seu cultivo, com solos mais ricos e menores riscos de congelamento da planta.

No Norte Novo de Apucarana, o café estava em primeiro plano, mas a ocupação do solo na área total da microrregião apresentava combinações diferenciadas. As partes menos propícias ecologicamente mantiveram-se à margem do processo, dando início a participação na agricultura comercial, nas décadas de 1960 e 1970, com produtos diversificados, quando nessa última década apenas dois municípios mais ao norte do Paralelo 24° assumiram a produção de café, enquanto os demais dividiam-se entre as pastagens e lavouras temporárias.

A tendência à monocultura esteve presente durante a década de 1960 nas cidades que compunham o Norte Novo de Maringá, Norte Novíssimo de Paranavaí e Umuarama, mas as áreas mais vastas do Noroeste abrangiam os cafezais entremeados por pastagens.

Durante a primeira fase da erradicação, a resistência de algumas frações da grande zona cafeeira do Paraná baseava-se sobretudo no Norte Central, ou seja, Londrina e Maringá, onde o solo era melhor para o cultivo cafeeiro. A diversificação efetivou-se nas áreas de cafezais mais velhos em decorrência dos preços. Nas regiões onde os cafezais eram mais novos, a resistência manteve-se até 1970, principalmente pelos preços alcançados após os efeitos das geadas de 1963 e de 1969.

Houve maior incidência da erradicação na porção do Norte Novíssimo do Paraná, em comparação à região central do Norte Novo. Esse número está relacionado às condições ecológicas da região, cujo solo, composto majoritariamente por arenito Caiuá, não suportava a exploração contínua de uma cultura permanente como o café, sofrendo com sucessivos processos erosivos (KOHLHEPP, 2014).

No ano seguinte, a produção paranaense de café havia sido abalada pela geada ocorrida em 1966, e o programa de erradicação encontrou seu final nesse mesmo momento. Após as ações empreendidas pelo GERCA em acordo com os plantadores, que acreditavam obter uma troca satisfatória ao

receber indenizações por cafeeiros arrancados, os estoques nacionais diminuíram sensivelmente. Além da diminuição dos cafezais, houve, no período de execução do programa, a ocorrência de três geadas que colaboraram para a retração no volume da produção de café, nos anos de 1962, 1963 e 1966.

Em 1966, teve início o governo de Paulo Pimentel, no qual forte atenção foi dada à questão da agropecuária estadual, sobretudo à diversificação da agricultura e ao estabelecimento de um competitivo plantel de gado. Esses objetivos ganharam espaço privilegiado nas Mensagens encaminhadas pelo governador à Assembleia Legislativa, junto aos esforços para a ampliação e diversificação de segmentos industriais.

O Programa de Investimentos para o seu governo (1966-1971) contemplava um Plano Preliminar de Diversificação da Produção na Região Cafeeira: programa de investimentos 1966-1971, elaborado pela Companhia de Desenvolvimento do Paraná (CODEPAR). O Plano em questão foi idealizado como um pedido de recursos financeiros aos *órgãos competentes*, demonstrando a perspectiva da diversificação, os benefícios desse processo e a atenuação dos efeitos sociais por ele gerados no mercado de trabalho rural. De acordo com o Plano Preliminar, havia a necessidade de mobilizar a iniciativa privada, ou seja, os produtores rurais para a diversificação das lavouras (CODEPAR, 1966).

O Plano demonstrava que, por meio da erradicação encaminhada pelo Governo Federal e seus órgãos credenciados, a renda dos produtores seria alienada em 135 bilhões de cruzeiros, considerando a remuneração de 30 mil cruzeiros para cada saca de 60 kg beneficiada, perfazendo um montante de 4.500.000 sacas. Ponderando sobre esse efeito e sua repercussão entre os agricultores, estabelecia-se uma necessidade de apontar a eles a oportunidade de menores prejuízos mediante alternativas de cultivo, para que a erradicação pudesse continuar a ser viabilizada.

A hipótese de diversificação apontada pelo Plano visava à correção da reocupação de alguns cultivos substitutivos, pautados basicamente na redução da área ocupada com pastagens, que nos primeiros esforços da diversificação, acabaram ocupando 40,4% das antigas áreas do café e da cultura do algodão com 16% da reocupação. A ampliação de cultivos como mamona, arroz, milho e oleaginosas também compunham as metas apontadas, com o apoio de pesquisas direcionadas e planejamento.

Concomitantemente à ação de diversificação, ainda durante a gestão de Pimentel e considerando a situação da cafeicultura, o governo paranaense

formulou um plano de incentivo à atividade, em 3 de novembro de 1969. O Plano de Incentivo à Cafeicultura Paranaense demonstrava preocupação com a formação de estoques que atendessem ao menos uma vez e meia a demanda total, visando às flutuações da produção derivadas das intempéries do clima.

Esse processo de renovação de cafezais estabelecia critérios para as áreas nas quais seriam implantados os novos cafeeiros, pautados em uma racionalização da cafeicultura, que considerava as premissas ecológicas encontradas nos municípios das zonas selecionadas para sua efetivação, como “[...] os substratos geológicos, os solos deles originados, os elementos climáticos e sua distribuição basicamente acima do paralelo 24°” (PARANÁ, 1969, p. 12). O governo paranaense responsabilizava-se pelo financiamento do replantio de café, desde que realizado por um agrônomo credenciado e com a apresentação de um plano técnico agrônomo pelo dono da propriedade.

O Plano Preliminar de Diversificação da Produção na Região Cafeeira e o Plano de Incentivo à Cafeicultura Paranaense tinham em concordância a manutenção da renda gerada pela atividade aos cofres estatais, sempre por meio do controle da produção. No entanto, o Plano de Incentivo à Cafeicultura Paranaense não foi efetivado, perdendo espaço para uma série de programas gestados pelo IBC para a modernização agrícola, que contemplava a atividade cafeeira no sentido de proporcionar recursos técnicos para aumentar a produtividade.

O movimento de modernização era, no início da década de 1970, algo generalizado, sendo imposto como meta no I Plano Nacional de Desenvolvimento (I PND) elaborado pelo governo federal em 1971, que tinha como proposta modernizar as bases da agricultura, mas também das demais atividades econômicas e de todo o aparato governamental (BRASIL, 1971). Os moldes técnicos da exigência do IBC e dos demais órgãos correlacionados à agricultura passariam a integrar o amplo projeto modernizador do Estado.

Em 1974, foi publicado o II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND), com vigência para 1975 a 1979. Nele, estabelecia-se a necessidade da diversificação da agricultura, modernização do setor primário aliada ao desenvolvimento da indústria, melhoria da infraestrutura rural, aumento da produção de oleaginosas e absorção dos insumos modernos originários da pesquisa agrícola (BRASIL, 1974). Esses pressupostos deram o tom da modernização agrícola ao longo da década de 1970.

Dos cafezais às lavouras diversificadas: a modernização da agricultura no Paraná na primeira metade da década de 1970

As atividades agrícolas, sobretudo a cafeicultura, continuavam a ter grande relevância na economia do Paraná no início da década de 1970, que se via em meio ao processo de modernização da agricultura incentivado pelo governo federal.

O I PND havia determinado, para os Estados, o papel de executar as estratégias definidas para o crescimento da economia nacional, que previa o estreitamento das atividades agropecuárias e industriais, e a diversificação da pauta de produtos para exportação, manufaturados e *in natura*. O II PND reforçou a articulação do planejamento nacional aos estaduais, para que houvesse “compatibilização de prioridades” (BRASIL, 1974, p. 42).

Em 1970, ao dirigir-se à Assembleia Legislativa do Paraná, o governador Paulo Pimentel agradeceu o apoio recebido dos poderes Legislativo e Judiciário, ao propiciarem “[...] relações de independência e harmonia [para que] o Paraná se apresente como uma unidade federativa tranquila e pujante, voltada para o trabalho e para o progresso, solidária e confiante, nos rumos que a Revolução imprime aos destinos da Nação” (PARANÁ, 1970, p. VII).

Essa afirmativa reforça a correspondência entre os desejos dos governos federal e estadual. Na análise do Plano Preliminar (CODEPAR, 1966), de 1966, observa-se que, mesmo antes do I e II PND divulgarem suas metas, o governo do Paraná já demonstrava interesse em modificar os modos de produção agrícola no Estado.

Em 1968, a CODEPAR foi substituída pelo Banco de Desenvolvimento do Paraná (BADEP) na função de promover o financiamento ao desenvolvimento econômico do Estado. Essa substituição alterou a estratégia pela qual se dinamizaria a industrialização paranaense. Pela CODEPAR, o processo industrial pautava-se na substituição de importações, com foco no processamento de matérias-primas agropecuárias (IZEPÃO; TRINTIN, 2003), e com preferência pelas empresas de médio e pequeno porte. Através do BADEP, foi encaminhada uma nova política de incentivos. Quanto à indústria paranaense, o Estado intencionava expandir os ramos de atuação, na tentativa de complementar o parque industrial nacional a partir de empresas de grande

porte, com o “[...] uso de novas tecnologias, ampliação dos ramos industriais e aumento da competitividade com outros estados brasileiros” (MOREIRA; LAVERDI, 1975, p. 102).

Para a pecuária, o Estado vinha promovendo, desde os primeiros anos da década anterior, incentivos para a consolidação do plantel de gado para leite e corte, dinamizados pelo incremento das pastagens, sobretudo após a efetivação do GERCA, pela substituição de áreas antes ocupadas por cafezais. No campo da agricultura, o risco da dependência excessiva do café mobilizou o governo a estimular a diversificação agrícola nas duas gestões que se seguiram na década de 1960.

Durante o processo de diversificação agrícola, como aponta Kohlhepp (2014, p. 159), a cafeicultura manteve seu predomínio territorial nas áreas que apresentavam “[...] condições de solo mais favoráveis e altitudes propícias, especialmente no âmbito das divisas de águas principais”. Assim, o cultivo cafeeiro permaneceu em vigor nas áreas de maior relevo, evitando regiões de baixa altitude, como os vales, em que a incidência de geadas era mais acentuada. Os solos compostos por terra roxa e pela mistura dela com o arenito Caiuá foram preferenciais para esse cultivo, ressaltando sua continuação no Norte Central e na divisa com o Noroeste paranaense (KOHLHEPP, 2014).

Em 1970, como apontado na Mensagem à Assembleia (PARANÁ, 1970), novos convênios haviam sido firmados entre a Secretaria de Agricultura com os Bancos Mercantil e Industrial e o Banestado, para o financiamento de atividades rurais mediante laudo técnico produzido pelos funcionários especializados do Estado para concessão de empréstimos. Assim, as condições ecológicas foram consideradas também para a instalação de outros cultivos, bem como para o uso de máquinas na lavoura.

O relatório do Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (IPARDES) demonstra que, até 1975, a área coberta com culturas permanentes e temporárias majoritariamente não mecanizadas era de 5.600.000 hectares, perfazendo 28% do território do Estado. As regiões que apresentavam um relevo mais propício a culturas mecanizadas encontravam-se em maior índice no Extremo-Oeste, seguido do Norte Novíssimo de Umuarama, região de Campo Mourão, Norte Novo de Londrina, Campos de Guarapuava e Norte Novíssimo de Paranavaí (IPARDES, 2006).

Nessa relação, estão presentes microrregiões tradicionais no cultivo de café, que ao longo dos anos de 1960 foram substituindo a cafeicultura por

outros gêneros, estimulados pelos financiamentos oferecidos pelo Estado, pela baixa de preços, pela superprodução e pela ação de agentes climáticos e biológicos.

Nos primeiros anos de 1970, houve acentuado crescimento das lavouras temporárias em detrimento das permanentes, das quais a principal era o café, que permaneceram na maior parte dos hectares apenas no Norte Novíssimo de Paranavaí e Umuarama (IPARDES, 2006). O crescimento das lavouras temporárias acompanhou o valor do crédito rural concedido aos agricultores nesse mesmo período. Para Castro (1984, p. 311-312), esse mecanismo foi o “[...] instrumento por excelência da política de modernização [...]”, viabilizando a instituição do padrão tecnológico requerido pelo governo.

Segundo o IPARDES (2006, p. 68-69), o programa de crédito rural, durante a década de 1970, “[...] assiste a uma grande explosão [...] que no período de 1970 a 1979, cresce no Paraná, em termos reais por volta de 500% [...]”, em um salto de 37% no começo da década para 80% em seu final, que desprezando a produção pecuária, atinge 89,43% da agricultura.

O crédito de custeio, responsável por custear investimentos de curto prazo, como a compra de sementes e mudas modificadas, fertilizantes, adubos e defensivos, cresceu menos que o destinado a investimentos de longo prazo, como a compra de maquinários e o de comercialização, mas sua participação relativa mostrou-se dominante.

Em 1979, o crédito de custeio concedido ao Paraná para a aquisição de insumos foi utilizado pela produção cafeeira da seguinte forma: 750.718 para aquisição de fertilizantes, corretivos e inoculantes; 185.972 para defensivos; 951 para compra de mudas melhoradas; somando um total de 897.641 financiamentos. Para as culturas de soja e de trigo, que demonstraram vertiginoso crescimento na época, os índices para o consumo dos mesmos materiais foram, respectivamente, 4.110.070 e 2.075.034, 1.868.055 e 1.364.448, 1.845.024 e 1.453.418 de sementes e mudas modificadas, perfazendo os totais de 7.823.149 financiamentos para a soja e 4.892.900 para o trigo (IPARDES, 2006). Assim, o percentual do crédito de custeio disponibilizado para o café no começo da década caiu de 44,37% para 28,58% em 1974, permanecendo abaixo de 13% até 1979. A soja e o trigo, que utilizavam em conjunto 10% em 1970, terminam a década com 40% dos recursos (IPARDES, 2006).

O crédito rural de comercialização concedido ao café em 1974 foi de 18,29, e decaiu para 3,95 no ano de 1979. Para a soja, em 1974 foram destinados

38,75, com acentuado crescimento nos anos seguintes, até decrescer, a partir de 1977, com o índice de 27,04 em 1979, enquanto para outros gêneros, excluindo o algodão, o arroz e o milho, houve uma evolução ascendente de 8,02 em meados da década para 12,49 em seu final (IPARDES, 2006).

Quanto à origem dos requerimentos de crédito de custeio junto ao Banco do Brasil, em 1980, o Paraná liderava o número de petições pelos médios produtores, com 34.438 contratações. Os grandes produtores do Estado apareciam em terceiro lugar em um ranqueamento nacional, com 12.088 operações, e os mini e pequenos produtores atingiam o terceiro lugar, com 104.144 contratos, perfazendo o total de 152.670 operações contratadas pelos produtores rurais paranaenses (2006).

O relatório do IPARDES (2006, p. 77) é enfático quanto ao insucesso do crédito rural em promover a proteção do pequeno agricultor, pois “[...] sua execução não foi neutra e parece ter acentuado as dificuldades desses estabelecimentos”. A dificuldade de contratação pelos pequenos e a vinculação de empréstimos à obtenção de tecnologias que não atendiam a sua produção contribuíram para a aceleração da concentração fundiária.

As dificuldades de manutenção dos pequenos estabelecimentos foram marcadas também pela requisição de produção mínima, a qual não conseguiam atingir pela ausência de terras que compensassem os investimentos no uso de equipamentos modernos. A valorização dos preços das terras, incentivada pelo sistema de crédito rural, tornou as pequenas propriedades atraentes para serem absorvidas por aqueles com maiores recursos financeiros. Somam-se a esses fatores a necessidade de que o produtor que requeresse o crédito comprovasse a propriedade da terra, o que tendeu a eliminar do processo os produtores sem-terra (IPARDES, 2006).

Na primeira metade da década de 1970, observou-se acréscimo do cultivo de alimentos básicos, como o milho, o arroz e o feijão, além do algodão e do café, tradicionais em pequenas propriedades e em propriedades maiores, em torno de 100 hectares ou mais. Porém, a soberania das grandes propriedades era da cana-de-açúcar e da soja, sendo a segunda muitas vezes cultivada em rotatividade com o trigo (IPARDES, 2006).

A concentração fundiária, para maior produção de *commodities* com alta recorrência aos insumos tecnológicos modernos, financiada pelo crédito rural, além da absorção das pequenas propriedades produtoras nesse processo e a consequente redução do emprego rural foram elementos que permearam a

modernização da agricultura e da pecuária no Paraná, provocando grandes alterações na configuração, tanto na produção de gêneros quanto na configuração agrária. O que nos chama atenção é a rapidez com que esse processo ocorreu durante a década de 1970, sobretudo os efeitos para a cafeicultura do Estado, que perdeu sua importância relativa ao longo dos anos.

Os esforços do Estado concorreram para a sustentação da cafeicultura, mas a *menina dos olhos* durante essa década foi a produção diversificada e moderna. Essa diversificação focava em outros gêneros para atender a expansão de pautas para exportação, de acordo com o que objetivavam os planejamentos federais, como suprir as novas indústrias de processamento e transformação de bens agrícolas, além de consumir, no processo produtivo, os insumos químicos e mecânicos industriais.

Considerações finais

Após a década de 1970, o Paraná foi perdendo a colocação de maior produtor de café no país, chegando a manter-se em sexto lugar nas últimas décadas, produzindo a variedade arábica. Para a economia do Estado, a cafeicultura também perdeu sua importância relativa a partir do avanço de outras culturas, como a soja, o trigo e a cana-de-açúcar em solos antes ocupados pelos cafeeiros.

Ao abordar essa retração do cultivo cafeeiro no Paraná, o inverno de 1975 aparece como marco, com o revés sofrido pelas lavouras de café em 18 de julho, pela incidência de uma geada de vento, conhecida como geada negra. O efeito desse fenômeno foi a desidratação e consequente perda de quase a totalidade do parque cafeeiro cultivado no Estado. A safra de 1976 foi de 461 toneladas, quando a anterior havia sido de 1.226.000 toneladas.

Assim, pelo seu efeito visual, concreto, sentido de forma imediata, a geada de 1975 foi utilizada na construção de uma discursividade em torno da perigosa dependência da economia paranaense do café. Outros cultivos eram aconselhados e incentivados com subsídios ofertados pelos governos estadual e federal, pois ainda que fossem devastados pelas baixas temperaturas e geadas, a recuperação dessas lavouras era mais rápida do que a dos cafezais.

No entanto, arranjos estavam sendo realizados pelo governo do Estado desde a década de 1960, visando a modificar a agricultura com a diversificação de cultivos e o alinhamento do setor primário com o industrial, a fim de promover o crescimento e fortalecimento da indústria no Paraná. Essa proposta via, na cafeicultura, uma fornecedora de renda para atingir o objetivo, mas também uma ligação de dependência a ser superada.

Durante a década de 1970, sob influência dos planejamentos federais, a modernização da agricultura e fomento à pecuária ganhou força no Paraná, através do financiamento via crédito rural. Esse processo alterou não somente os gêneros agrícolas cultivados no Estado e o modo de produção, mas contribuiu para uma alteração agrária, pois houve a diminuição das pequenas propriedades, que muitas vezes não conseguiam a contratação do crédito.

Desse modo, compreendemos que, no contexto da retração da cafeicultura, havia a agência de múltiplos fatores encaminhados pela esfera política e econômica, estando a geada negra de 1975 na ponta de uma série de iniciativas para diversificar a lavoura do Estado. Seu impacto nesse processo é inegável, mas salientamos que ela foi um dos agentes em um processo desenrolado por múltiplas causalidades.

Referências

BRASIL. **I Plano Nacional de Desenvolvimento (PND): 1972/74**. Brasília, dez. 1971. Disponível em: http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/publicacoes-oficiais/catalogo/medici/i-pnd-72_74. Acesso em: 17 de out. 2021.

BRASIL. **II Plano Nacional de Desenvolvimento (1975-1979)**. Brasília, 1974. Disponível em: http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/publicacoesoficiais/catalogo/geisel/iipnd75_79/@download/file/II%20PND%2075_79.pdf. Acesso em: 05 out. 2018.

CANCIAN, N. A. **Cafeicultura Paranaense: 1900/1970**. Curitiba: Grafipar, 1981.

CARAMORI, P. H./ ; ANDROCIOLI FILHO, A.; OLIVEIRA, D.; MORAIS, H.; LEAL, A. C.; GALDINO, J.. **Métodos de proteção contra geadas em cafezais em formação**. IAPAR, 2008. Disponível em: http://www.sapc.embrapa.br/arquivos/consorcio/publicacoes_tecnicas/protgeada.pdf. Acesso em: 15 ago. 2018.

CARVALHO, M. S. **A pequena produção de café no Paraná**. 1991. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

CASTRO, A. C. Ciência e Tecnologia para a Agricultura: uma análise dos planos de desenvolvimento. **Cadernos de Difusão de Tecnologia**, Brasília, v. 1, n. 3, p. 309-344, set./dez. 1984. Disponível em: <https://seer.sct.embrapa.br/index.php/cct/article/view/9265/5292>. Acesso em: 05 out. 2018. p. 311-312.

COMPANHIA DE DESENVOLVIMENTO DO PARANÁ - CODEPAR. **Plano preliminar de diversificação da produção na região cafeeira**: programa de investimentos 1966-1971. Curitiba: 1966.

COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO - CONAB.

Acompanhamento da safra brasileira: café. V. 5. Safra 2020. N. 6. Quarto levantamento, Brasília, dezembro 2020. Disponível em: <https://www.conab.gov.br/info-agro/safras/cafe/boletim-da-safra-de-cafe>. Acesso em: 16 out. 2021.

IPARDES – Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. **Paraná**: economia e sociedade. 2. ed. Curitiba: 2006.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/>. Acesso em: 16 out. 2021.

IZEPÃO, R.; TRINTIN, J. G. Estado, Planejamento e Desenvolvimento industrial no Paraná. In Simpósio nacional de história, 22., 2003, João Pessoa. **Anais...** João Pessoa: ANPUH, 2003.

KOHLHEPP, G. **Colonização agrária no Norte do Paraná**: processos geoeconômicos de desenvolvimento de uma zona pioneira subtropical do Brasil sob a influência da plantação de café. Tradução de Daniel Martineschen (Coord.). Maringá: Eduem, 2014.

MOREIRA, J. R. S.; LAVERDI, R. Modernização agrícola e o declínio da cafeicultura pós-geada de 1975 (Norte do Paraná). **Ateliê de História UEPG**, Ponta Grossa, v. 4, n. 1, p. 93-109, 2016. Disponível em: <http://revistas2.uepg.br/index.php/ahu/article/view/8759/5672>. Acesso em: 16 mar. 2018.

OLIVEIRA, C. S. **A “geada negra” de 1975 em Londrina-PR: de evento climático a lugar de memória**. 2017. Dissertação (Mestrado em História Social) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

PARANÁ. Governo do Estado. **Mensagem apresentada à Assembleia Legislativa do Estado por ocasião da abertura da 4ª sessão ordinária da 4ª Legislatura pelo Senhor Ney Aminthas de Barros Braga**. Curitiba, 1962. Disponível em: http://www.arquivopublico.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/Mensagem_1962_Governo.pdf. Acesso em: 16 mar. 2018.

PARANÁ. Governo do Estado. **Mensagem apresentada à Assembleia Legislativa do Estado por ocasião da abertura da 4ª sessão ordinária da 4ª Legislatura pelo Senhor Ney Aminthas de Barros Braga**. Curitiba, 1965. Disponível em: http://www.arquivopublico.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/Mensagem_1964_Governo_MFN_948.pdf. Acesso em: 16 mar. 2018.

PARANÁ. Governo do Estado. **Mensagem apresentada à Assembleia Legislativa do Estado, pelo Senhor Paulo Cruz Pimentel**. Curitiba, 1970. Disponível em: http://www.arquivopublico.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/Mensagem_1970_mfn_1661.pdf. Acesso em: 05 out. 2018.

PARANÁ. SECRETARIA DA AGRICULTURA. **Plano de Incentivo à Cafeicultura Paranaense**. Curitiba: ACARPA, 1969.

POZZOBON, I. **A Epopeia do Café no Paraná**. Londrina: Grafmarke, 2006.

WORSTER, D. Transformações da terra: para uma perspectiva agroecológica na história. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, v. 5, n. 2, p. 23-44, ago./dez. 2002. V. 6, n. 1, jan./jul. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/v5n2/a03v5n2.pdf>. Acesso em: 16 mar. 2018.

Modos de viver e trabalhar na mineração em Itaiacoca: uma fornada de cal no intervalo da lavoura

Lucimara Nabosny

A modernização do meio rural é um conceito conhecido por levar progresso e desenvolvimento através da implantação de tecnologias que permitam às atividades rurais se tornarem mais produtivas. Essa ideia de modernização não é nova aos nossos olhares, e tampouco exclusiva para o meio rural. Suas nuances, no entanto, são passíveis de muitos exames, pois as consequências da modernização carregam consigo transformações que ultrapassam as fronteiras econômicas, impactando modos de vida, culturas e identidades que se transformam e resistem em meio a esse processo. É nesse contexto que este estudo se propôs a investigar como trabalhadores da mineração em Itaiacoca percebem suas identidades durante as transformações nos processos de exploração de minérios na região.

O Distrito de Itaiacoca, neste trabalho, está sendo entendido como um espaço rural, pois existem, na história desse lugar, formas de manejo da natureza não industriais, construídas com base em conhecimentos não científicos, que se configuram importantes para o modo de vida das pessoas

que se sentem pertencentes a esse espaço. Não se trata, aqui, de um conceito de espaço *rural*, estritamente relacionado à dependência da agricultura, coleta, caça ou pesca, mas de um conceito mais ampliado desse termo, ligado ao *pertencer à uma comunidade de sentidos*, que faz suas construções dos significados de ser Itaiacocano a partir de memórias, crenças e modos de se fazer do cotidiano, e de viver esses significados no espaço rural, mesmo que cortado pela industrialização. Há, aqui, algumas resistências e disputas para a manutenção da vida rural em Itaiacoca.

A transformação do trabalho é uma evidência clara, pois o modelo organizacional industrial do trabalho levou as pessoas a se organizarem socialmente no seu entorno. O eixo central da articulação social passou a ser o trabalho. Itaiacoca é um lugar de minérios, mas foi o desenvolvimento da mineração que trouxe a modernização ao espaço rural do distrito. Cresci acreditando, a exemplo da atividade da minha família, que Itaiacoca era lugar rural, daqueles de plantar e criar animais. No entanto, esse entendimento construiu-se permeado de causos de mineração ouvidos de maneira informal em espaços diversos, que fomentaram o interesse pessoal e acadêmico em compreender como os trabalhadores de antigamente operavam os fornos de barranco e os fornos contínuos. Primos de segundo grau, pais de amigas de infância, tio, vizinhos da comunidade, frequentadores em comum da igreja e das festas, e mesmo na escola me faziam sentir que estava em um espaço de minérios. Queimar pedra me parecia intrigante: saber, por via de relatos de memórias, sobre a transformação do material dentro de um método muito mais próximo do ambiente e das pessoas que ali viviam.

Itaiacoca é um distrito rural do município de Ponta Grossa, distante do centro urbano aproximadamente 40 km. A topografia acidentada desse distrito rural, inserido no 2º Planalto Paranaense, é belíssima aos olhos dos turistas, ao tempo que não permite a mecanização da agricultura.

A formação geológica do distrito é de solo rico em minerais, principalmente talco, cal e calcário. As jazidas da região foram descobertas em 1917 e, desde então, tornaram-se uma das principais fontes de renda do distrito, tendo seu auge na década de 1960, quando foi descoberto que elas eram algumas das melhores jazidas de talco do mundo. É uma região rica em minérios, mas, sobretudo, é um local onde histórias de moradores e trabalhadores sofrem e causam impactos sociais e culturais, em decorrência das transformações nos modelos econômicos e interesses nos minérios.

Assim, este estudo voltou-se para um distrito rural com particularidades culturais, estabelecido em local de riquezas minerais e, consequentemente, de sujeitos com histórias de vida resultantes de suas experiências nesse contexto em que se emaranham ruralidades, industrialização, modos de vida tradicionais e exploração de minérios. Somado a isso, o projeto de instalação de um novo complexo minero-industrial nos revela muitas tensões, ambiguidades, desejos, medos e diferentes compreensões entre os próprios moradores. Perguntamo-nos, então: o que teria em Itaiacoca de especial para que se possa lançar um estudo sobre como se constroem as identidades dos sujeitos, trabalhadores da mineração, ou moradores de local de mineração em Itaiacoca?

Pensando nessas questões, procurei produções acadêmicas atuais sobre Itaiacoca e encontrei uma grande variedade de olhares para o lugar. Na historiografia, meus colegas Angélica da Luz (2016), Matheus Kosloski (2016), Paulo Souza (2017), Adriane Glinski (2006) e José Aparício (SILVA, 2008) lançam olhares diversificados, que convergem para a discussão da existência de identidades e culturas que expressam o *ser Itaiacocano*. Além dos historiadores, estudiosos da área da educação, como Ronir Nascimento (2017) e Marilei Ferreira Gonçalves (2017) também foram consultados para essa construção. Ainda entre geógrafos, encontrei estudos voltados à paisagem, aos minerais e à ocupação do espaço e construção do lugar. Percebi, então, que não estava sozinha na minha hipótese de que existe uma construção identitária que liga o sujeito ao lugar.

Para dar forma a este estudo, o embasamento teórico ocorreu relacionado à história social da cultura, que vem, aqui, compreendida como aquela que tem como objetivo olhar para uma sociedade e seus sujeitos, utilizando, para tanto, uma interpretação dos costumes e das relações dos grupos sociais. Quando propõe pensar a sociedade a partir de suas relações culturais, Thompson (1987, p. 13) afirma: “Estou tentando resgatar o pobre tecelão de malhas, o meeiro luddita, o tecelão do obsoleto tear manual, o artesão utópico [...]. Suas aspirações eram válidas nos termos de sua própria experiência”.

Os entrevistados foram Vitório Toczec, Eliceu Glinski, Pedro Nabozny, Francelino Lemes e João Maria Santos e Eudósia Ienzan Santos. A intenção de ouvir esses sujeitos foi a de compreender um modo de extração e produção de cal que antecedeu a chegada das fábricas. Os resultados dessas entrevistas, no entanto, apontaram para um modo de organização econômica,

social e cultural que concorda muito com a construção uma ideia de vida no campo. A história oral serviu como processo de construção, desvelamento e aproximação com essa história de sujeitos e ambiente.

As narrativas dos sujeitos com o quais construímos as fontes deste trabalho estão, aqui, compreendidas como repletas de significados, que vão além da *verdade*, pois, segundo Portelli (1997, p. 31): “a primeira coisa que torna a história oral diferente é que ela nos conta menos sobre eventos e mais sobre significados, o que não significa dizer que a história oral não tenha validade factual”. Na medida em que os sujeitos foram convidados a falar das suas experiências com a mineração em Itaiacoca, falaram também de suas socialidades. Ao falar de si, falaram também dos processos que os cercam e do espaço nesse lugar chamado Itaiacoca, em que vivem e trabalham. Lembrando do passado e o reconstruindo em narrativa, muitos viram a possibilidade de perceber suas vozes ampliadas para serem ouvidas para além do seu próprio círculo.

As entrevistas foram organizadas para serem temáticas, pois tiveram a intencionalidade de levantar o assunto da mineração e suas memórias. Porém, o trânsito com a história oral de vida ocorreu naturalmente durante o narrado, uma vez que a vida e o trabalho são componentes de uma mesma rede de relações que se tece na vida diária. Observando a necessidade de flexibilidade, o roteiro foi abandonado na maioria das entrevistas, em uma tomada de posição de escuta.

Buscando o respeito tão caro à Portelli (1997), em relação à construção das narrativas de fontes orais, temos que considerar, durante as análises, a interferência do próprio ato da entrevista e da transcrição, que perpassam o olhar do pesquisador. As transcrições das entrevistas foram realizadas procurando atribuir o ritmo de fala, e respeitando particularidades da forma de dizer. Porém, ao transformar a oralidade em linguagem escrita, sempre se está sujeito a fazer com que os descompassos com a linguagem padrão percam significados que não são possíveis de serem reproduzidos na escrita.

Existe uma responsabilidade com aquilo que foi confiado ao pesquisador, que tem o papel de documentar e fazer a produção científica do narrado. As análises propostas neste trabalho, então, buscam considerar que a fonte produzida não revela apenas o sujeito entrevistado, mas é material produzido por entrevistados e entrevistadora, e que, portanto, não partem dos discursos, mas da narrativa, que é o processo constitutivo das representações que as pessoas fazem da história.

Para dar sequência à pesquisa, fui ouvir trabalhadores das fábricas de cal e talco, e o processo de industrialização apareceu compreendido muitas vezes como intrínseco ao lugar. Para esses sujeitos, a mineração surgiu como a principal atividade e representa o progresso desejado na região. A complexidade desse processo não se encerra no gosto ou desgosto em trabalhar na mineração, mais do que isso, na convivência das identidades múltiplas dos sujeitos desse processo. Campo, cidade e indústria são convergidos no espaço de Itaiacoca, convivem e disputam lugar, e essas disputas se expressam nas memórias e expectativas.

Ouvir sujeitos que trabalharam como empregados da mineração foi tarefa iniciada na busca por compreender os significados das transformações das formas de minerar, do forno de barranco à fábrica industrial; a exploração de talco e os incentivos pelo progresso possível com essa atividade. Como essa nova perspectiva interagiu e interage com o lugar dito rural de Itaiacoca?

Para dar forma a este estudo, o diálogo teórico foi relacionado à história social da cultura. Thompson (2012), quando olha para Marx no viés cultural, abre caminhos para percebermos o trabalho humano a partir de questões que nos permitiram entender melhor o sujeito histórico como ser ativo. Em seu escrito intitulado *Folclore, antropologia e história social*, o autor apresenta seu encontro com práticas costumeiras que se mostraram impossíveis de serem apreciadas somente pela história econômica. Com base nesses pressupostos de Thompson (2012), pensamos que a questão do trabalho dá sentidos para além dos econômicos, e certos modos de trabalho costumeiros herdados são tratados pelos moradores como relíquias antigas, que revelam uma identidade com o lugar.

Encontramos o estranhamento e, ao mesmo tempo, encantamento descrito pelo autor pela chegada de uma fábrica algodoeira no vale pastoral de Yorkshire, em 1792. Essa passagem nos inspira a refletir sobre os novos hábitos de pensamento e ação nos arredores de uma fábrica que ocupa o espaço rural, e sobre como o historiador pode lançar seu olhar a um acontecimento que muda as relações sociais e de trabalho construídas em um local de campo.

A concepção que aqui fazemos dos trabalhadores também se pauta em Williams (1987), que critica o conceito de *cultura de massas* e categoriza o senso comum, ou cultura ordinária como necessária para o campo científico, entendendo que cultura não se desarticula do campo econômico e social, e

dialoga com a estrutura de sentimentos que move a realidade. Williams (2011) dá suporte para compreendermos as ideias construídas sobre as relações entre campo e cidade. Para o autor, a vida do campo e da cidade é móvel e presente: “move-se ao longo do tempo, através da história de uma família, de um povo; move-se em sentimentos e ideias, através de uma rede de relacionamentos e decisões” (WILLIAMS, 2011, p. 21).

Assim, os conceitos que temos hoje de campo e cidade, e o evento da industrialização de um lugar rural, como Itaiacoca, são complexas teias de relações, que em movimento, expressam construções históricas que, por vezes, relacionam o campo como lugar de tranquilidade, e cidade como lugar de desenvolvimento. Ao tratar de sentimentos e relações de trabalhos inscritos em Itaiacoca, fez-se necessário desnaturalizar algumas questões sobre a identidade do trabalhador da mineração. A mineração não é natural. O espaço é de minérios, mas a mineração é atividade humana. A relação dos sujeitos com o ambiente rural também expressa cultura e identidade.

Outras reflexões foram possíveis a partir da participação na disciplina de tópicos especiais em *História, Cultura e Natureza*, ofertada pelo programa de mestrado, que me permitiu conhecer autores e linhas historiográficas que caminham em consonância com a história ambiental. As leituras e aproximações possíveis durante esse momento de estudos me fizeram sentir que este trabalho não deseja ignorar a dimensão ambiental, mas compreendê-la como constitutiva da história do lugar, como campo de investigação que ilumina a discussão política. Para compreender a mineração em Itaiacoca, é preciso considerar que as relações humanas não ocorrem no vazio, e sim situadas. Essas relações interagem, entre outras, com a questão do afeto pelo lugar, expresso aqui pela obra *Topofilia*, de Yu-Fu Tuan (1980).

Topofilia é o termo definido por Tuan (1980, p. 107) para “todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material”. Para o autor, todos os seres humanos compartilham órgãos sensoriais comuns, mas ainda assim, têm *noções de mundo* diferentes, porque elas sofrem influências da cultura em que estão inseridos e a experiência com o ambiente. Encontramos, em Itaiacoca, sujeitos que vivem uma experiência sensorial com o ambiente, que os faz sentir deslocados no mundo urbano. Essas experiências são narradas na construção das fontes orais.

As narrativas construídas com as fontes orais para este trabalho apresentaram feitiços de retirada e usos de minerais, baseadas em sabedorias

dos antepassados. Toledo e Bassols (2015) embasam esse debate quando nos deparamos com memórias de formas de cooperação e de saberes oriundos da forma pré-moderna do trabalho com a cal em Itaiacoca. A referência aqui mencionada nos ajuda a compreender os aspectos da conexão da agricultura e da natureza tão expressados pelos entrevistados.

O trabalho apresenta um panorama sobre transformações experimentadas pelos sujeitos que vivem em lugar de minérios, e mostra um modo endógeno de minerar, aprendido pela oralidade, pela experiência, que por hora aproxima-se de um trabalho da memória tradicional, conceito que apresenta as ações de sociedades rurais baseadas no manejo da natureza de modo não industrial, e utilizando, para tanto, um saber que remonta seu passado tradicional.

Nesse primeiro momento do trabalho, já podem ser sentidos os impactos de uma transformação: com a chegada do forno grande surgiu, pelos apontamentos dos entrevistados, a essência da prática de fazer/fabricar cal. A construção dessas fábricas ocorreu entre os anos de 1960 e 1980.

A história da mineração na região, assim como em outras áreas ricas em minérios no Brasil, passou por muitas transformações, seguindo de acordo com as variações econômicas e sociais do uso e valor dado aos produtos derivados dos minérios. Logo, atentando aos últimos 60 anos, podemos nos referir a intensas transformações nas formas de exploração, venda, objetivos e meios de relação com o ambiente de extração.

Dessa forma, também muitas mudanças na relação do homem com o ambiente se estabeleceram. As principais transformações estruturais sofridas no distrito de Itaiacoca relacionam-se com a industrialização da mineração.

Segundo informações disponibilizadas por uma das principais mineradoras instaladas na região na atualidade, a Calponta, as atividades de exploração pioneiras das jazidas ocorreram nos idos de 1970, quando o Eng. Civil Ernani Batista Rosas iniciou a exploração pioneira de jazidas calcárias em sua propriedade, a Fazenda Três Barras, situada no Distrito de Itaiacoca, em Ponta Grossa-PR.

O referido pioneirismo é relativo, pois trata de uma forma de uso que foi antecedido por modos tradicionais de trabalho, que ficaram, por sua vez, subjugados a um novo paradigma de produção, que por sua capacidade de ser contínua, tornou-se uma amostra do desenvolvimento em pauta. Assim,

um antigo modelo de extrair minerais passou a ser ressignificado por uma sociedade que prima pela industrialização.

A antiga forma de extração, no entanto, permanece nas memórias e presente na formação identitária dos trabalhadores da mineração. O narrado compõe-se pelo desejo dos sujeitos, de inscrição em uma categoria histórica. Para Williams (1987), em suas narrativas, os sujeitos assumem uma identidade embrenhada pelo lugar em que se produzem.

Anteriormente à chegada das indústrias mineiras na região, os moradores locais, que viviam e trabalhavam em propriedades familiares de agricultura, extraíam e processavam cal para venda para comerciantes que por ali passavam.

Ao abordar a mineração, encontramos memórias de técnicas antigas que extraíam quantidade pouco expressiva de minérios, quando comparadas a épocas posteriores. Da mesma forma, os objetivos da mineração para os proprietários das minas e dos processos de trabalho eram outros. A prática consistia em retirar apenas o possível para atender uma necessidade do momento. Não podemos afirmar os motivos dessa condição, pois o acesso aos métodos de extração mais eficientes talvez não estivesse ao alcance dos proprietários das minas calcárias das pequenas propriedades rurais. No entanto, a mineração parecia atender princípios da subsistência.

Da mesma forma que a agricultura, a mineração realizada pelo morador local e sua família visava à retirada do necessário, que tinha outra dimensão. Tirar uma fornada de cal servia para casar a filha. Tirar uma fornada de cal no intervalo da lavoura significava fazer um dinheiro para comprar o que faltava em casa, no comércio local. Também era comum emprestar o forno para o vizinho que estava passando por um aperto financeiro. Todos esses relatos mostram as diferenças de modos de extração e usos. Apesar de o produto ser vendido como matéria-prima para fábricas, podemos observar algumas particularidades na relação do homem com o meio ambiente, bem como as diferentes técnicas que antecederam a chegada da indústria de mineração na região, tudo isso apresentado através de uma memória relacionada com o ambiente. A memória permite que as pessoas ou as sociedades lembrem de eventos que os ajudam a compreender o presente.

No período que antecedeu a instalação da indústria da mineração, os métodos da exploração do minério de cal eram manuais. Uma das principais diferenças desse processo em relação ao aqui chamado industrial diz respeito

a todo o ciclo realizado pelo próprio morador e proprietário da terra. As memórias dos sujeitos desta pesquisa relatam com detalhes todo o processo de retirada, queima e venda da pedra cal. O processo da queima da pedra era um trabalho necessário para transformá-la em cal virgem, como era vendida para seus usos. Os conhecimentos empíricos e da tradição local revelam significados atribuídos a essa forma de trabalho e relação com a natureza.

Sobre os processos de trabalho, contou Pedro Nazbony (2016), sobre a detonação das rochas:

A munição que era feita, era feita aqui mesmo. Era enxofre, carvão, salitre, essa era a pólvora. Daí colocava estopim e ia socando lá de baixo, fazia uma aboque de pedrinha miúda. Ia socando desde lá debaixo e colocava fogo, daí detonava. Às vezes tinha que detonar de novo, quando caía alguma pedra graúda. Daí era carregado com pedra, feito crivo e pedra chata embaixo. Daí ia indo, indo, até fechar, até ficar tipo uma casa, uma cunheira. Na frente, fazia com outras pedras, rebocava de barro, era taipa, que dizia. As pedras, perto da boca, era a soleira, uma pedra grande, mas essas não era pedra de cal, era pedra ferro, que tinha que ter. E quando partia uma, tinha que achar outra. Daí ia carregando: as pedras graúdas pelo meio, as mais miúdas pras *veradas*, senão derretia o paredão. Daí, em cima, ia amiudando, amiudando, até abafar, pro fogo não sair de vez. Quando queimava bem, era com quarenta e poucas horas, às vezes ia sessenta horas ou mais, dia e noite. Os homens ficavam com o olho vermelho de tanto queimar. Usava quarenta metros de lenha, lenha de dois metros, lenha comprida. Se fosse jogar muita brasa embaixo, daí afogava e não tinha entrada de ar por baixo, pra ir queimando a lenha; tinha uma boca por cima e outra por baixo, que era o cinzeiro. Tinha que puxar com a enxada e ir tirando um pouco daquela brasa, senão afogava e não pegava fogo naquela lenha, não queimava direito. Tudo puxado com carroça.

Ainda é possível encontrar, em Itaiacoca, alguns fornos que eram utilizados pelos agricultores para queima de cal. Um exemplo é o forno que fica na antiga propriedade da família Kostrevicz, conhecida na região por Kocheba. Os fornos eram construídos utilizando um barranco que permitisse o acesso tanto pela boca de fogo, quanto pelo topo. Internamente, eram recobertos de pedra ferro e, no acesso inferior, o fogo era aceso e alimentado. Os fornos desativados assemelham-se a grutas.

Durante as entrevistas, os depoimentos apareceram marcados por uma necessidade de conhecimentos sobre a extração e preparação da pedra em cal virgem. A forma como esse processo especializado chegou a ser praticado pelos moradores de Itaiacoca, como complementação de atividade rural, aparece nas memórias de maneira não sistematizada, assemelhando-se, assim, ao próprio conhecimento biocultural, que vem da experiência. Alguns trechos mostram esse saber tradicional: “Tem a técnica pra fazer, só que os caboclos sabiam fazer, eles faziam. É uma coisa meio que milenar, né... Isso aí já teve quando os primeiros entraram na região” (GLINSKI, 2016). “Os antigos já tinham suas ideias como preparar ele pra poder fechar e como fazia” (TOCZEK, 2016).

Sobre essa sabedoria, chamada por Maffesoli (2006) de *instintiva*, pode-se afirmar que não remete obrigatoriamente à razão, e exprime a sabedoria popular que resiste frente às transformações correntes. Sobre o processo de queima da cal utilizado pelos moradores por volta dos anos de 1940 até 1970, Vitório Toczec (2016) explica:

Então, a pedra na pedreira, você tem que detonar. Nós fazia tudo no braço, assim, as mina. Fazia a pólvora, com carvão, salitre e enxofre: dá uma explosão! Então, nós explodia a pedra naquele jeito ali. Aí, trazer pro forno. Lá no forno, você tinha que fazer tipo um sistema de um crivo: todas pedra empilhadinha desde o começo até fechar... Aí continuava fechando até em cima. Depois de pronto, isso ali, aí que você começava o fogo. O fogo, não podia parar com ele, então, do início de pôr o fogo e continuar até ele queimar tudo. Levava de setenta e cinco a oitenta horas pra queimar a pedra, pra se transformar em cal, sem poder parar. Aí era cal virgem, que era chamada.

Ainda na mesma perspectiva, Eliceu Glinski (2016) conta:

Era atividade dos agricultores de antigamente. Tinham as minas, os fornos que queimavam a cal. Eles faziam o crivo, queimavam, deixavam esfriar, descarregavam, nos intervalos da lavoura. Era posto em cesto de taquara, forrado, tirava a taquara com folha e tudo. E enquanto queimava o cal, eles tavam fazendo o cesto, daí forravam o fundo dos cestos e punham o cal virgem, que eles dizem, em pedra. E abocavam, cobriam de novo a boca do cesto com folha de taquara, abocava, era tecido e fechavam. Eram aquelas bolas, pesava em média 80 ou 100 quilos, aquilo. Era levado de carretão pra Ponta Grossa pra vender. Dinamite não existia. Era

tudo com pólvora que os próprios caboclos faziam. Cortavam uma madeira que chamam de carne de vaca, até hoje muito usada na fabricação de pólvora. Então, usava o carvão dela, o enxofre, tudo sobre medida, sobre peso, e salitre. E isso é a pólvora. Mas tem a medida certa pra fazer, tem a técnica pra fazer, só que os caboclos sabiam fazer, eles faziam. E com isso era explodido as pedras. Hoje, a dinamite facilita, agora, aquele tempo, era só isso... A pedra era arrebetada com material daqui, feita por eles. O povo sabia, né?! E era puxado pra Ponta Grossa, tudo era puxado com cavalo.

De forma muito particular, os entrevistados demonstraram a propriedade do saber que os trabalhadores tinham sobre o processo. A extração da pedra requeria um conhecimento especializado, importante em sua forma tradicional. Método que, sem o conhecimento recebido e experimentado, não se poderia executar a ação. Mesmo não havendo nenhum *forno de barranco* em uso na atualidade, os antigos trabalhadores da mineração relatam o processo como quem ensina a fazer. Nas suas memórias, o processo continua vivo em sua identificação com o lugar. Conhecer as ferramentas, o modo de trabalhar, a matéria-prima, o destino e uso do produto final conferiam ao trabalhador o domínio, tanto do seu ambiente, quanto do trabalho. Isso significa que os sujeitos desenvolveram, nessa atividade, a capacidade de organizar e reconhecer os elementos encontrados no ambiente.

O trabalho representa, dessa forma, a sua ação de transformação, sua capacidade de manejar a natureza, produzindo com os meios que lhe conferem uma identidade. Segundo Vitório Toczec (2016) informa, acerca de seus conhecimentos:

Tinha que conhecer a pedra. Que a pedra de cal tem uma que dá um pouco de areia, sabe como? Tem outra que dá tipo uma lousa, e tem a outra que dá cal puro, dá cal bom. Tem três tipos de pedra... tem que conhecer! No tirar ela você já conhece, quando dá cal bom e quando não, esse é o segredo. Com aquilo ali, você trazia o alimento pra casa, era com o dinheirinho dali. Isso aqui tá fazendo, que nós trabalhamos com isso, faz cinquenta anos. Durou uns dez anos, mais ou menos. Depois já não deu mais. O forno foi nós mesmos que fizemos. Os antigos já tinham suas ideias como preparar ele pra poder fechar e como fazia: não é fácil... Tudo sofrido. Tirar a pedra da pedreira: vá lá com uma marreta, você não tira, porque tem que saber fazer. Saber o tamanho da pedra pra colocar no forno. Não é só pegar a pedra e chegar fogo (risos).

Pode chegar fogo do jeito que você queira, que não queima. A pedra se queima no normal. Não precisa ser aquele fogo enorme, mas precisa ser fogo sempre, contínuo, por uma quantidade de horas. Pelo contrário, não queima.

Reconhecer-se como conhecedor da técnica tradicional implicava, ao trabalhador, o controle e, com isso, a importância do seu papel naquele meio produtivo. Então proprietário, conhecedor e transformador, em seu ambiente, o morador local identificava-se como guardião de uma técnica antiga, que necessitava preservar, assim como o ambiente, que oferecia os recursos e a oportunidade de exercê-la. Segundo Toledo e Bassols (2015), a família agricultora tradicional vive em contato e apropria-se do universo natural. Tal relação faz manter em funcionamento o *metabolismo* entre sua sociedade e natureza, também dá sentido à sua existência, identidade e cultura. A manutenção da memória do trabalhador tradicional não ocorre de maneira escrita, mas pelos rituais de trabalho.

Um trabalho difícil, mas recompensador para os entrevistados. O momento final, em que se observava o sucesso da queima, era comemorativo: hora do *gole dos queimador*. Final de um trabalho-ritual que só era possível pelo acúmulo de conhecimentos de gerações. Assim como no fim da colheita acontecia com baile, o fim da queima era comemorativo. Uma forma de trabalhar ainda lembrado, mas que foi deixando de existir objetivamente a partir da instalação das primeiras fábricas de cal na região, ou como dizem os moradores, com a *chegada do forno grande*.

A chegada do forno grande

Quando começou a aparecer esses fornos contínuos, esses aí [de barranco] já decaiu. Porque o forno contínuo venceu tudo a freguesia... (Vitório TOCKZEK, 2016).

A fala de Vitório Tockzek (2016) aponta para um momento de mudança. A fábrica chegou e venceu o modelo anterior. No novo modelo não tem espaço para quem produz pouco. Um novo sistema revela toda uma lógica de comércio que vigora no mundo do trabalho e da produção. Com essa

transformação, a identidade do morador e trabalhador da mina também se impactou. O sujeito passou a ser visto como um componente de uma força de trabalho, e se viu transformado de sujeito de seu trabalho para apenas mão de obra.

Essa transformação não ocorre apenas pela impossibilidade de competir com a fábrica, mas implica também mudanças legais na forma de exploração. No tempo dos fornos de barranco, o proprietário da lavra poderia explorá-la de sua forma. Segundo Nunes (2011, p. 99),

A Constituição de 1967 eliminou a preferência do proprietário do solo na exploração, isto é, na obtenção da concessão. Entretanto, ficou assegurada ao proprietário a participação nos resultados da lavra, salvo naquelas em que se constitui monopólio da União, cabendo, neste caso, ao proprietário apenas indenização (art. 161).

Sobre essa transformação, Pedro Nabozny (2016) afirma:

Os fornos contínuos foram feito depois. Primeiro eram os forno pequeno. Dos contínuo, nós conhecia aqui era dos Meneses, Durval Meneses, na entrada dos Santos, ali. O contínuo é fogo direto e ele próprio dá a descarga... é outro sistema. Desse tempo em diante, já não era carroça. Mas lá, do Meneses, bardiavam de carroça e de lá longe. E de lá vinha num vagonete, num trilho, e lá basculhavam pra ir carregando. Daí, umas duas pessoas puxavam de carrinho e levavam por esse trilho. Desse tempo era forte, os Meneses tinham uns 150 funcionários. Porque cortado lenha a machado. Não existia nem motosserra, e puxado com carroça, e depois eles tinham uns caminhãozinho pra puxar. Quem tinha funcionário era só os Meneses. Ele era forte, porque ele aproveitava e fazia lavoura grande e criava gado, também. O terreno dele era 400 alqueires. [...] Alguns tinham bloco de nota e tudo. Nós não tinha. Por isso nós paramos mais cedo. Precisava de bloco de nota pra transporte.

Não havendo, então, mais possibilidade legal de mineração da cal pelo proprietário do terreno, o morador local passou a ocupar outras funções dentro da mineração. João Maria (Janguinho) detalha sua perspectiva de morador de Itaiacoca, convidado a ser construtor de fornos e trabalhador da fábrica (SANTOS; SANTOS, 2018).

Um forno, veio gente de outras pedreira pra fazer, aquele forno de lá. O do meio, um cunhado meu empreitou o forno e eu ajudei

fazer. E o de cá é construção minha mesmo! O de cá foi construído em (19)78. Era dos Menezes. Passou pro genro tocar o serviço. Esse último de cá, quando tava terminando o forno, deu problema nas firmas, venderam pra Incepa. A Incepa aproveitou muita coisa no terreno aí, que agora é da Águia, o terreno. É grande, essa propriedade. Parece que é 420 alqueires de reflorestamento. Pinus, eucalipto... Os primeiros dois fornos eu ajudei a fazer. Daí saí trabalhar em outras firmas, depois que voltei fazer o último forno. Ajudei fazer mais dois, ali, no Passo do Pupo, do Dr. Ernani, que tá no mato, e ajudei fazer mais dois fornos nas Três Barras. Ajudei a cortar pedra e construir.

O forno a que Janguinho se refere como *obra minha, mesmo*, ainda pode ser visto de sua casa. Trata-se da edificação desativada de três fornos grandes, imponentes.

O processo de incorporação da técnica de trabalho e construção do forno da fábrica pelo morador local nos fala, também, sobre a construção de uma nova identidade, que com a chegada da mina, foi inserida no modo de vida do lugar. Janguinho conta que o primeiro forno foi feito por *gente de fora*; o segundo, pelo seu cunhado, ao qual ajudou; e o terceiro, construído por si mesmo, demonstrando aprendizagem das técnicas, passando a ser reconhecidamente um construtor de fornos grandes, mas esse forno não era seu. Apesar de apontar *sua obra* vista de casa, sabe que quem hoje usufrui o espaço da mina são empresas, a exemplo da Incepa e da Águia. O forno construído por Janguinho está sem uso, e nunca foi usado. Assim, também sua identidade de construtor de forno grande é uma memória, que fala, além da construção, de um modo de viver gerado em torno da fábrica.

Era tudo braçal. Levava as pedras, assentava, voltava buscar outras. No carrinho de mão. Ponhava a pedra no carrinho e ia pondo. Depois que não tinha mais jeito, subia no barranco, e fazia uma ponte pra subir o material. Era difícil, difícil. Dava um cansativo na gente, que Deus o livre. Esse foi cinco ou seis meses. Eram três ou quatro trabalhando, e tinha mais os serventes, que era fazer massa e servir pra gente. Era complicado, o serviço. Pedra de areia, cortava nas serras, aí. Os caminhão traziam. Era pedra que um só não erguia, tinha que levar tombando. E aquele forno de cá, nem usaram. Tá bem novinho, ele. Os véio não puderam, daí o genro dele vendeu quase tudo. Ali é três fornos, que tem. Aquele de lá foi usado bastante; o do meio, só começaram; e o bem de cá, é bem novo. Eu ia de apezinho, lá nas serras pra cortar pedra,

o caminhão puxava e a gente construía. Devagar, mas construía. Esse forno, aqui, demorou ficar pronto, que era só eu e mais dois pra construir (SANTOS; SANTOS, 2018).

O modo de relação de trabalho transformou-se mais do que o trabalho em si, que continuava sendo muito penoso. O sistema da indústria dita o tempo de trabalho, o salário, e principalmente a tarefa de produzir o que não é seu. Essas características da indústria são geralmente recompensadas pela facilitação do trabalho e pelas garantias sociais aos trabalhadores. No entanto, em Itaiacoca, o modelo de mineração aqui apresentado por Janguinho antecedeu os elementos que são vistos como as vantagens dessa forma de trabalho, que são o trabalho auxiliado por tecnologias e as garantias previdenciárias. Com relação a essas questões, às sociabilidades vividas nesse período e sobre a participação das mulheres na vida cotidiana, Eudósia nos dá, em sua fala, alguns elementos:

E o que a senhora lembra desse tempo dos fornos, dona Eudósia? As mulher trabalhavam, mas era pra roça, pro mato. Tempo de roça era bom, que não tinha mulher em casa, cada qual no seu eito. E os homem, um tirava lenha, outro cortava pedra, outro queimava forno. Mas eu trabalhei nas pedreiras. Ajudava meu pai tirar pedra. Pedra, se eu conseguia erguer, amontoava tudo. Quebrava o que eu podia com uma marretinha assim. Meu pai era empreiteiro, então, quanto mais ele fizesse, mais ele ganhava. Meu pai trabalhou aqui, trabalhou nos Ribas. Eu levantava de madrugada, me arrumava e ó, pros matos com ele. Mas era tão bão, viu?! Na casa a gente fica, faz, faz as coisas e não aparece (SANTOS; SANTOS, 2018).

A experiência acima relatada nos mostra uma exceção que, por isso, nos fala de uma ordem do trabalho da mulher de seu contexto. Ela conta que, diferentemente das outras moças, ela trabalhava com seu pai, mas de modo geral, durante o tempo de funcionamento dos fornos contínuos, as mulheres tomavam conta das roças e dos afazeres domésticos, enquanto os homens se ocupavam da queima da cal, conforme uma divisão de tarefas.

E a senhora disse que o seu pai era empreiteiro da firma? Como era esse trabalho?

Aquele tempo era pouca gente que era fichado, acho que umas duas ou três pessoas, só. Ele fazia cesto de taquara pra encher de cal. O cal transportava nos cestos, na média de 60, 70, 80 kg.

Ele foi gerente da firma. Ricardo Ianzen. Meu pai trabalhou o dia inteiro, e quando foi de tarde, deu derrame nele, daí não teve jeito. Ele tinha 66 anos. Ele trabalhava mais que um novo (SANTOS; SANTOS, 2018).

Eudósia aponta para as fragilidades das relações de trabalho que existiram nesse contexto. A informalidade do trabalho e a necessidade de trabalhar, mesmo idoso, sem direito à aposentadoria, aparece na construção na história que conta sobre seu pai. As garantias sociais, como aposentadoria, eram por muito tempo esperadas e muito valorizadas pelos moradores de Itaiacoca, que vivenciavam as experiências da desproteção social dos idosos agricultores. No entanto, a chegada do forno grande não cumpriu essa expectativa de imediato. Sobre o trabalho de empreita, Eliceu (GLINSKI, 2016) conta:

Nossa, tinha um monte de gente trabalhando, fazendo cestos! Só fabricando cesto de empreita. O povo se queixa da vida hoje, mas tá muito melhor, o povo se ferrava pra ganhar o pãozinho. Eles reuniam uma turma, vinha do Biscaia, das Campinas, toda parte. Eles traziam de carreta umas taquaras, onde tá a sede agora, da Águia, ali, das Três Barras. Daí, eles se reuniam ali tudo fazer cesto de empreita. Já pros fornos contínuos. Os outros geralmente eram os próprios donos que faziam. Forno pequeno, eram os colonos que faziam, daí não empregava ninguém, serviço próprio. Os que trabalhavam na mina eram mensalistas, ganhavam por mês. Ele dava serviço, claro que era um ganho pequeno, mas dava serviço pra muita gente. Eu mesmo, quanta lenha vendi pra essas firmas....

O forno grande, no modelo apresentado por Janguinho, não permaneceu ativo por muito tempo. O forno construído por Janguinho ficou sem uso, nunca queimou cal. Os moradores investiram expectativa de modernização com esse sistema, mas foram frustrados pela primeira vez, pois não chegaram a obter as vantagens de ser trabalhadores da fábrica. A expectativa local em relação ao trabalho formal e seus benefícios se viu superada pela concorrência dos municípios vizinhos, que possuíam tecnologias mais avançadas. Mesmo sem os benefícios sociais esperados pelos moradores, e sem o resultado produtivo esperado pelos proprietários, a memória do forno grande representa, na região, um ícone de transformação, pois trouxe as primeiras mudanças em relação ao trabalho assalariado, ou ao trabalho *fichado*, como se diz em Itaiacoca.

Trabalhar fichado

Na verdade, eu não tinha plano de me empregar (Francelino Lemes da SILVA, 2017).

Mesmo sem o sucesso esperado pelas primeiras fábricas de cal em Itaiacoca, foram surgindo mineradoras que buscavam a extração de outros minérios, como por exemplo, o talco. Os lavradores de Itaiacoca foram pouco a pouco convidados a trabalhar nessas mineradoras. A rotina de trabalho e as competências dessa nova forma de organização já vinham sendo anunciadas socialmente como bons resultados da modernização do campo: direitos trabalhistas, garantia de renda, sustento.

Trabalho menos penoso do que a lavoura braçal e de subsistência: essas características do trabalho como empregado já estavam sendo incorporados como vantajosas pelos moradores de Itaiacoca. Não se pode competir com a indústria e com a agricultura moderna. Então, a solução para criar os filhos e para ter alguma garantia foi se empregar. Porém, mais que um trabalho, um modo de viver (da roça e na roça) estava em jogo. A experiência de Francelino Lemes da Silva, 76 anos, lavrador e trabalhador de mina aposentado, evidencia os conflitos experimentados pelos lavradores empregados.

Seu Francinha, como é conhecido, me recebeu em sua casa em um domingo de sol. Sua pequena chácara, onde vive com sua esposa, Tereza, fica em meio a uma mata preservada próxima ao Rio Ribeirão. Ainda conserva o costume de criar porcos soltos e muitos cães do tipo antes usados para caça. Quando lhe expliquei o motivo da visita, dando-lhe a saber minha pesquisa sobre as minas e a vida em Itaiacoca, ele prontamente sentou-se próximo ao gravador, na varanda de sua casa, e pôs-se a lembrar:

Trabalhei só aí, na Giraldi; me aposentei aí. Trabalhei 25 anos registrado, fora mais seis anos trabalhando por dia, aquele caiu fora. Daí eu saí, falei que não queria mais. Fiquei 3 anos lidando com roça, e o pessoal me procurava pra registrar, sabe? E eu dizia, 'ara eu não quero, eu não vou querer!' Daí o homem aqui, o Zeca disse pra mim assim: 'o negócio é o seguinte: se você quiser voltar com nós, te registro com o tempo que você trabalhou, o tempo véio'. Daí eu disse pra ele 'não, fico muito obrigado, minha luta tá boa, tô lidando com minha lavoura, aí, eu não quero!' Ele diz: 'você que sabe, se você quiser, a hora que você quiser voltar trabalhar pra

nós, volte. A hora que quiser, chegue na firma pra trabalhar pra nós, só que daí não vamos mais te registrar com o tempo véio'. Daí trabalhei 25 anos registradinho, direto na mina. O meu (serviço) era quebrar pedra, cortar terra, cortar talco, esse serviço (silêncio prolongado). Cortava talco, cortava terra, quebrava pedra... isso aí... (SILVA, 2017).

Em sua fala, Francinha apresenta as pressões que sofreu para trabalhar na mina. Mesmo sem querer, não pode deixar de trabalhar como empregado. No entanto, sua identidade de lavrador resiste. Apresenta-se muito reflexivo ao relatar sua função.

Após silêncio prolongado, insiste na reflexão: “Cortava talco, cortava terra, quebrava pedra... isso aí...” (SIVA, 2017). Para Huyssen (1997, p. 20): “a memória torna-se instrumento de resistência e contestação de homens simples que lutam, a cada dia, em suas ‘astúcias’ e ‘maneiras de fazer’ cotidianas, para manter sua temporalidade”. Sobre a vida antes da mina, *Seu Francinha* (SILVA, 2017) relata:

Antes eu lidava com lavoura. Plantava milho, feijão. A planta era essa: milho e feijão. Pois olha, nunca vendi! No caso, era só pra despesa. Milho pra despesa, feijão pra despesa. Pra negócio, não! (silêncio). Era milho, feijão, um porquinho... a luta era essa. E caçava. Aquela época, eu caçava. Aquela época, eu gostava de caçar, como diz o causo. E era liberado, mesmo, né! Ninguém se incomodava! Pegar, mesmo, era mais difícil. Eu gostava mesmo era de escutar corrida de cachorro. Mas se desse certo, nós caçava. Paca, tateto, quati... o que desse certo! Nós tinha os domingo pra caçar. Passar o tempo. Era o divertimento da turma, era essa. Com o Floriano (antigo vizinho, já falecido), aqui, nós caçava. Se desse certo, nós matava, mas era custoso, também. Nosso divertimento nos fim de semana era esse. [...] Eu me criei no Biscaia. Quando eu vim pra cá, eu tinha anos. A minha vida era trabalhar. Na base de 10 anos eu já ia roçar tiguera, roçar, carpir. Daí, vim pra cá e a cantiga continuou a mesma. Lidava com lavoura, ajudar o pai na lavoura. Nós era em 4 irmãos e uma irmã. A vida era com as plantas. O pai nunca vendia, só pro consumo mesmo. Tinha bastante criação, toda vida. Era tudo assim. A venda era só feijão. O que sobrava da despesa, aquele ele vendia. Mas milho, era só pro consumo, pra tratar de porco, cavalo.

Esse relato nos faz pensar em um modo de viver superado após o avanço da modernização no campo. Viver da lavoura torna-se tão difícil dentro de uma conjuntura desenvolvimentista, que a solução para o lavrador passa ser a migração para a cidade ou a aceitação do trabalho assalariado. Em seu trabalho *Fatores endógenos e exógenos que levaram a migração/resistência de pequenos produtores do distrito de Itaiacoca na década de 1970*, o pesquisador José Aparício da Silva examina os processos ideológicos de um sistema racional capitalista, que faz parecer inviável certa forma de viver que não se encaixa em modelos produtivos. Segundo Silva (2008), existe uma relação entre urbanização, industrialização e migração, pois os projetos de industrialização e desenvolvimento, somados à promessa de empregos, acabaram por atrair o pequeno agricultor para a cidade. Trata-se de um claro processo ideológico de construção de sentidos, sob os quais existe a falta ideia de *melhoria de vida*, relacionada com o espaço e o trabalho urbanos, em oposição ao *atraso* do trabalho na lavoura e da vida rural. Seu Francinha não foi para a cidade: resistiu na tentativa da manutenção de seu lugar rural próximo à industrialização do campo. Contudo, participar do progresso o faz ler sua inserção no mercado de trabalho como algo necessário para suas garantias e de sua família. Por isso, decidiu recontar sobre como ocorreu sua ida para a mina:

Vinte cinco ano na luta, macetado aí, direto, não é fácil! Mas teve bom. Foi bom... foi bom...(silêncio). Na verdade, eu não tinha plano de me empregar. Esse tempo que eu trabalhei com eles por dia e saí, eu pensei: 'ah loco, eu não quero isso pra mim'. Fiquei lidando com lavoura, e tava bom. Era bom, na lavoura. Quando eles vieram pra registrar o pessoal, me procuraram e eu disse: 'eu não quero! Tá bom minha luta, assim'. Daí eles começaram a insistir. Foram lá: viu, mas você não vai voltar trabalhar com nós. Eu disse: eu não quero! Tô lidando com minha roça, aí, e eu não posso. E a Tereza começou a cutucar: 'porque que você não volta? Volte!' vai ser empregado, não sei o quê, é bom. Eu disse: sabe o quê, não quero! Mas foram tentando, tentando. Daí, bem por último eles foram lá eu tava carpindo uma roça. Eu disse: não, eu não vou voltar, eu tô carpindo uma roça. Não vou voltar! Bom, daí carpi a roça e de repente eles de novo, mas tava na hora de colher, eu disse: daí quem que colhe meu feijão? Eu não posso ir, tá na hora de colher o meu feijão. Ele falou: então colha o feijão e depois vá lá trabalhar com nós. Não tinha gente. Não tinha gente. Não é como agora, que tem uma vaga ali aparece 50 querendo, aquele tempo não tinha (SILVA, 2017).

Quando fala sobre a falta de pessoas para o trabalho nas mineradoras, Seu Francinha fala de uma resistência, pois ao contar sua experiência, o sujeito conta também do seu entorno, da sociedade que o envolve. Assim, ao contar o *causo* de como se viu coagido a se tornar trabalhador *fichado*, mesmo contra sua vontade, nos fala de forças existentes no seu contexto. Sua esposa, seu cunhado e outros pares compreendiam o emprego como oportunidade que não deveria perder. Havia, então, os que desejavam manter sua *luta* na mesma atividade da agricultura; também havia moradores que já tinham incorporado a necessidade da modernização e industrialização do campo. Francinha (SILVA, 2017) continua:

Quando a roça tava seca, eles ali, de volta. Nós tava conversando ali (nós morava lá em cima), daí chegou meu cunhado, o Pedrão, e eu tava falando: 'depois que eu colher a roça, talvez eu volte pra vocês, lá'. Daí o Pedrão escutou e falou o seguinte: 'você quer voltar trabalhar com eles, pode voltar que a roça eu colho. Meu serviço é esse - ele também trabalhava com isso- eu quebro a roça, lá, e bardeio tudo aqui no paiol pra você, não es quente a cabeça'. Me tirou o jeito... pensei: e agora? Voltei a trabalhar com eles. Entrei dia primeiro de abril de 69 trabalhar com eles, fiquei até me aposentar. Eu gostava mais de trabalhar na roça, porque trabalhava pra gente. Era por conta. Mas como diz o *causo*, eu não queria, mas teve bom. Que fiquei aí, me aposentei, já faz alguns anos que tô aposentado. O salário que eu ganhava, eu ganho agora, sem trabalhar. Foi bom.

O contexto de mineração para o qual Francinha foi levado a trabalhar estava construindo sentidos sobre a importância econômica do talco de Itaiacoca, pautado no alto potencial competitivo alcançado pelas descobertas sobre a qualidade e quantidade dos minérios na região. A reportagem a seguir, do Jornal Última Hora, de 1962, anuncia esse entusiasmo e mostra como Itaiacoca estava sendo visto como um espaço promissor para o desenvolvimento econômico do Paraná:

Talco do Distrito de Itaiacoca considerado o melhor da América. Embora pouco conhecida, localizam-se no Paraná as mais acreditadas minas de talco do País, apenas superadas em qualidade pelas minas da Índia, pertencentes à Haymann Corporation "MK". As minas brasileiras estão no distrito de Itaiacoca, a 29 quilômetros de Ponta Grossa, quase na divisa com Castro. Exploram-nas a sociedade Paranaense de Mineração, empresa constituída por

três capitais nacionais, e que exporta quase que a totalidade de sua produção para a Argentina e outros países da América. As principais jazidas são as de São José, São Benedito e São Pedro, que produzem média de 1.500 toneladas mensais. Estimativa oficial diz que essas minas comportam insignificante parcela da matéria prima da região, sendo lícito informar que a capacidade do subsolo de Itaiacoca é inesgotável.

Pesquisas recentemente feitas dão conta de que, além do talco a região é rica em caulim, quartzo, cacita, mica, amianto, feldspato, óxido de ferro e mangnês (este último em menor quantidade). Embora a comprovada existência de minerais estratégicos, com todo o trabalho de pesquisas e exploração é feito por empresas particulares, sem qualquer ajuda do governo federal que apenas autorizou a funcionar.

Produção

Localizada em região montanhosa e quase inóspita, as minas de Itaiacoca oferecem visão interessante, com sua alvura contrastante aos matizes da fina camada de terra que as encobre. À flor da superfície, o talco se assemelha ao saibro, porém mais compacto e mudando o colorido a cada passo. Isso torna a sua extração bastante cômoda, a exemplo do que ocorre com o próprio saibro. A extração é manual, em virtude da necessidade de separação dos diversos tipos de talco, porem um só homem pode extrair até 50 toneladas por dia. A secagem e a moagem do minério se fazem por intermédio de seus secadores rotativos, com capacidade diária de 180 toneladas e três usinas de moagem com capacidade de 50 toneladas por dia.

Ainda no ano passado a produção de Itaiacoca representava um terço da produção brasileira. No atual exercício, no entanto, sua produção será igual à do País. E, encontrando-se em fase final de construção uma usina de moagem que deverá beneficiar mais de 25 toneladas diárias, o município pontagrossense comparecerá nas estatísticas com uma produção 50% maior do que a própria produção nacional, isso em 1963 (JORNAL ÚLTIMA HORA, 1962, p. 4).

A matéria, em sua descrição do ambiente, observa um contraste entre a alvura da insurgida mina na paisagem do lugar. Esse contraste é causado pela exploração e fala de modernização. A reportagem traz uma tônica competitiva e comemorativa, que retrata o espírito desse momento histórico do desenvolvimento nacional. Foi para esse contexto que *Seu Francinha* foi levado a participar.

Segundo Gomes (2005), uma lógica trabalhista começou a produzir significados após a década de 1940 no Brasil. O Estado, nesse contexto, ofereceu, aos trabalhadores, benefícios sociais que funcionavam como parte de um pacto entre Estado e trabalhadores, no qual o Estado não era meramente produtor de ganhos materiais, mas produtor de um discurso que utilizava elementos-chave da autoimagem do trabalhador e articulava demandas, valores e tradições dele, articulando-o em outros contextos.

Percebemos, aqui, um processo conflituoso e plural de engendramento de novas identidades a partir das convivências com as transformações em curso no distrito de Itaiacoca. Muitos outros exemplos poderiam mostrar sobre essa resistência ou dificuldade de adaptação do morador de Itaiacoca para esse novo modelo. O desejo da manutenção do lugar pode ser lido, muitas vezes, como resistência vazia, como *ação ranzinza* de quem nega uma nova possibilidade de desenvolvimento. Porém, isso pode estar relacionado, inclusive, com a interação dos sentidos físicos dos sujeitos que aprenderam a viver naquele lugar. Segundo Tuan (1980, p. 111):

Este sentimento de fusão com a natureza não é simples metáfora. Os músculos e as cicatrizes testemunham a intimidade física do contato. A toponímia do agricultor está formada desta intimidade física, da dependência material e do fato de que a terra é um repositório de lembranças e mantém a esperança.

Considerações

Entre tantas reflexões possibilitadas por este trabalho, uma nos faz pensar sobre os significados de *ser itaiacocano*, que em geral se relaciona com um modo de vida no campo, ou da vida *nos mato*, como se diz no lugar, que é diferente da vida urbana. Os sujeitos que constituem esse ambiente desenvolvem formas particulares de percepção do mundo, não somente pelas interpretações racionais, mas no próprio corpo. Para Ingold (2008, p. 3), “a percepção não é uma operação ‘dentro-da-cabeça’, executada sobre o material bruto das sensações, mas ocorre em circuitos que perpassam as fronteiras entre cérebro, corpo e mundo”.

Esse lugar chamado Itaiacoca apresentou-se tão grande e diverso, que não poderia narrá-lo a partir apenas de uma única voz. A diversidade das vozes demonstra contradições, disputas, perspectivas comuns e expectativas diversas em relação ao lugar. As identidades cunham-se e se transformam, tendo em comum a mineração. Ninguém que viva ali está isento das consequências da mineração. Viver em cima dos minérios é ter a vida balanceada pela mineração. Muitos abandonam o espaço da agricultura, alguns resistem e/ou se inserem na mineração, mas todos convivem.

Os minérios de Itaiacoca são representados como importantes para a sociedade, pois Itaiacoca tem, em seu subsolo, um *tesouro* que pesquisas externas foram revelando. Isso muda tudo. Aquele lugar, antes sem visibilidade, que era um lugar de gente *dos mato*, usado para plantar milho e feijão e de criar *porco solto*, passa a ser apresentado com potencial econômico a ser explorado. O sujeito de Itaiacoca participa disso de diferentes formas. Em alguns aspectos, oportunidade; em outros, angústias e incertezas.

Por fim, posso dizer que este trabalho, que partiu do recorte da mineração, proporcionou-me viver o tema com certa surpresa. Como pessoa de *dentro*, vejo, hoje, o quanto a mineração faz parte das nossas trajetórias e como ela, de alguma forma, dá o compasso a nossa forma de viver.

Referências

CALPONTA. **Cal e calcário**. Disponível em: www.calponta.com.br/index.php. Acesso em: 4 jul. 2016.

GLINSKI, Adriane. **De Umbará à Itaiacoca**: impactos sociais, culturais e econômicos sofridos e causados pela chegada de migrantes descendentes de poloneses em Itaiacoca. [Trabalho de Conclusão de Curso]. Licenciatura em História. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2006.

GLINSKI, José Eliceu. Entrevista concedida a Lucimara Nabozny para o projeto **Modos de trabalhar na mineração pré-industrial em Itaiacoca 1940 – 1970**. Especialização História, Arte e Cultura. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Itaiacoca/Ponta Grossa, 10 abr. 2016, formato MP3, 62 minutos.

GOMES, Angela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

GONÇALVES, Marilei de Fátima Ferreira. **Povos e comunidades tradicionais: relações com a escola do\no campo**. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Tuiuti do Paraná, Curitiba, 2017.

HUYSEN, Andreas. **Memórias do Modernismo**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

INGOLD, Tim. **Pare, Olhe, Escute!** Visão, Audição e Movimento Humano. Ponto Urbe [Online], v.3, jan. 2008.

JORNAL ÚLTIMA HORA. Talco do distrito de Itaiacoca considerado o melhor da América. **Última Hora**, Curitiba, 15 de setembro de 1962. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=830348&pesq=itaiacoca&pagfis=14967>. Acesso em: 10 ago. 2023.

KOSLOSKY, Matheus. **Viver, Conviver, Trabalhar: trajetórias de trabalho e sociabilidade no distrito do Itaiacoca, Ponta Grossa-PR (1970-2014)**. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2016.

LUZ, Angélica Nobre da. **As festas de santo e seus sujeitos históricos: memórias e experiências dos Itaiacocanos da Roça Velha (1960- 2014)**. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2016.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. São Paulo: Vozes, 2006.

MEIHY, José Carlos Sebe. **Manual de história oral**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

NABOZNY, Lucimara. **Modos de trabalhar na mineração pré-industrial em Itaiacoca: 1940-1970**. Especialização em História, Arte e Cultura. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2016.

NABOZNY, Lucimara. **Modos de viver e trabalhar em Itaiacoca: tempo de industrialização em lugar de minérios (1940-2018)**. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2018.

NABOZNY, Pedro. Entrevista concedida a Lucimara Nabozny para o projeto **Modos de trabalhar na mineração pré-industrial em Itaiacoca 1940 – 1970**. Especialização História, Arte e Cultura. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Itaiacoca/Ponta Grossa, 02 abr. 2016, formato MP3, 54 minutos.

NASCIMENTO, Ronir. **A expansão das Escolas Rurais no Distrito de Itaiacoca, no município de Ponta Grossa-PR (1930-1960)**. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2017.

NUNES, Pedro Henrique Farias. **Meio ambiente & mineração: desenvolvimento sustentável**. Curitiba: Juruá, 2011.

PARANÁ. **Lei Nº 203, de 3 de janeiro de 1909**. Disponível em: https://www.curitiba.pr.leg.br/informacao/nossa-memoria/legislacoes-de-1902-a-1945/2-leis_atos_e_decretos_curitiba_ano_1907.pdf. Acesso em: 08 ago. 2023.

PORTELLI, Alessandro. **Forma e significado na História Oral**. A pesquisa como um experimento em igualdade. Projeto História, São Paulo, 1997.

SANTOS, João Maria; SANTOS, Eudisia Maria Ianzen. Entrevista concedida a Lucimara Nabozny para o projeto **Mineração em Itaiacoca: identidades construídas ao viver e trabalhar nos processos de industrialização**. [Mestrado] Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Itaiacoca/Ponta Grossa, 11 fev. 2018, formato MP3, 47 minutos.

SILVA, Francelino Lemes. Entrevista concedida a Lucimara Nabozny para o projeto **Mineração em Itaiacoca: identidades construídas ao viver e trabalhar 109 nos processos de industrialização**. [Mestrado] Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Itaiacoca/Ponta Grossa, 06 ago. 2017, formato MP3, 32 minutos.

SILVA, José Aparício. **Fatores endógenos e exógenos que levaram à imigração/ resistência de pequenos produtores do distrito de Itaiacoca-Ponta Grossa-PR na década de 1970**. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Direito e Cidadania. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2008.

SOUZA, Paulo Alexandre Lourenço de. **Uma proposta da História de Itaiacoca para crianças do Ensino Fundamental**. [Trabalho de Conclusão de Curso]. Licenciatura em História. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2017.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, Edward Palmer. **A Peculiaridade dos Ingleses e Outros Artigos**. Campinas: Editora Unicamp, 2012.

TOCZEK, Vitório. Entrevista concedida a Lucimara Nabozny para o projeto **Modos de trabalhar na mineração pré-industrial em Itaiacoca 1940 – 1970**. Especialização História, Arte e Cultura. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Itaiacoca/Ponta Grossa, 09 abr. 2016, formato MP3, 48 minutos.

TOLEDO, Victor M.; BALSSOLS, Narciso Barrera. **A memória biocultural – a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1980.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y literatura**. Barcelona: Ediciones Península, 1987.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

Subjetividades ambientais de migrantes mineiros no Norte do Paraná (1940-1960)

Isabelle Muraro

Apresentação

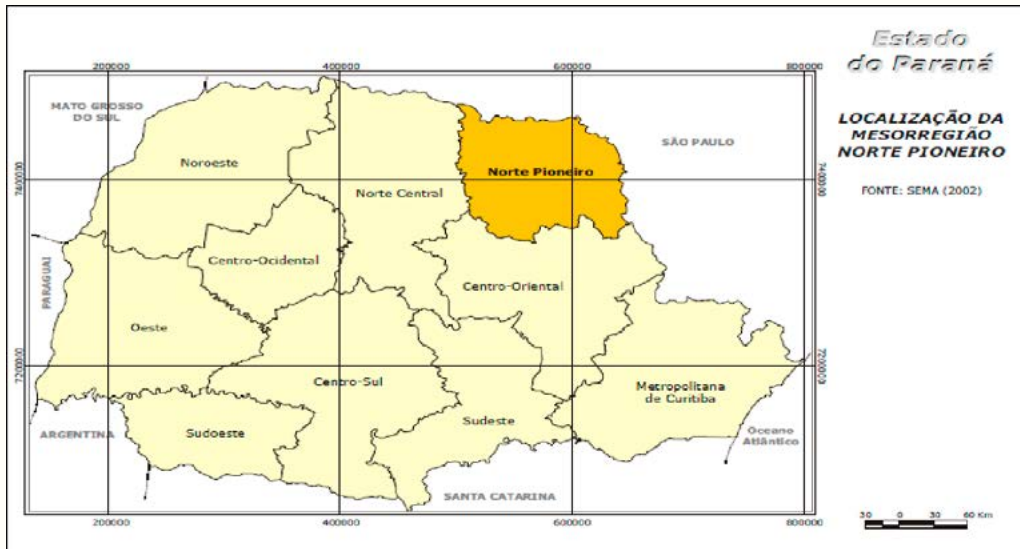
Este trabalho propõe-se a apresentar parte do 3º capítulo da dissertação “Vozes da migração mineira em Siqueira Campos/PR: memórias e histórias (1940-1960)”, em que se desenvolve a discussão sobre as subjetividades ambientais apreendidas nas entrevistas com os sujeitos que efetuaram a migração rural-rural de Minas Gerais para o Paraná entre as décadas de 1940 e 1960. Essa perspectiva de análise é resultado das discussões desenvolvidas no Núcleo de Pesquisa Memória, cultura e natureza, pois analisa a produção social das narrativas dos entrevistados em interação com a natureza, e pretende contribuir com o debate trazendo esses sujeitos, camponeses, mineiros e migrantes, com suas percepções ambientais construídas na área rural em transformação, ao eixo da discussão.

A centralidade desses sujeitos para a pesquisa pôde ser acessada pela utilização da metodologia da história oral, que deu condições para que os entrevistados narrassem as suas subjetividades enquanto sujeitos em trânsito, experienciando um ambiente rural em franca modificação, e viabilizou a compreensão de como esse contexto produziu sentido para eles.

Os entrevistados são sujeitos que apresentam alguma relação pessoal, direta ou indireta, com a migração mineira no Norte do Paraná: tenha sido realizada por si ou pela família. Trata-se de pessoas idosas que tinham entre 67 e 83 anos quando participaram da entrevista, todas realizadas durante o ano de 2021, e migraram na infância, em sua maioria. As entrevistas desenvolveram-se sob um roteiro semidiretivo estruturado sobre eixos de abordagens. A fim de aproximar o leitor dos entrevistados, buscou-se manter a oralidade na escrita.

O texto também visa ampliar à sociedade a projeção de quem são os migrantes mineiros no Norte do Paraná, já que não se amoldam necessariamente à uma memória coletiva e historiografia muito atreladas a definições, ao qualificá-los como conquistadores e desbravadores de terras. Assim, busca-se ampliar esta versão única sobre um passado que teria se realizado essencialmente por migrantes mineiros no Norte Pioneiro do Paraná, o que é sintomático de uma manifestação de poder, na medida em que silencia outros sujeitos com diferentes significações.

O recorte espacial da pesquisa situa-se na área rural dos municípios de Siqueira Campos, Tomazina, Quatiguá e Salto do Itararé, que integram o Norte Pioneiro, nome dado à mesorregião paranaense e que esteve em vigor até 2017, quando o IBGE propôs uma regionalização segundo regiões geográficas intermediárias e imediatas.

Figura 1 – Localização da mesorregião Norte Pioneiro

Fonte: IPARDES. **Leituras regionais:** Mesorregião Geográfica Norte Pioneiro Paranaense. Curitiba: BRDE, 2004. Disponível em: http://www.ipardes.gov.br/biblioteca/docs/leituras_reg_meso_norte_pioneiro.pdf. Acesso em: 11. dez.2021.

A denominação “Norte Pioneiro”, embora tenha sido utilizada pelo IBGE até 2017, não é trivial, pois carrega consigo um discurso sobre o processo de reocupação do Paraná disfarçado de ocupação. Nelson Dacio Tomazi (1997) cuidou de trazer à cena a problematização envolvida no nome, ao defender que deve haver uma separação entre aquele e o discurso nele envolvido. De antemão, portanto, esclarece-se que este texto usará este nome em razão do seu caráter formal, mas sem aderir ao discurso nele contido.

Isso porque o termo Norte Pioneiro seria pretensioso, arbitrário e hegemônico, na medida em que busca assinalar uma identidade, uma comunhão de interesses de classe aterradas na demarcação do espaço pela sua (re)ocupação (leia-se: ocupação do homem branco) para fins econômicos associados à economia cafeeira (TOMAZI, 1997). Assim, exclui e silencia o indígena, por exemplo, pois se refere a uma ocupação sem antecedentes, aquela que aconteceu primeiro. Ao conferir relevância ao que “primeiro ocupou” a região, o termo guarda incoerências por querer demarcar uma origem única e dar sustentação a uma identidade advinda dessa suposta origem. Há também uma pretensão em se demonstrar planejamento, linearidade e coordenação

do processo: o que vem primeiro e o que vem depois, bem como as lutas de meritocracia de quem chegou primeiro.

A respeito dessa identidade cujo nome pretende demarcar, Michael Pollak (1992) elenca três elementos sobre os quais ela se constitui: o limite físico, a continuidade no tempo e o sentimento de coerência, no caso, respectivamente: os contornos que dão espacialidade à mesorregião, sua colonização por paulistas e mineiros no séc. XIX e a dilação e permanência no tempo, das práticas trazidas com o processo e, por fim, a coesão da coletividade que se sente parte dessa colonização.

Nesse sentido, mais do que uma regionalização do espaço geográfico, que é histórico, pode ser entendida como a construção de um discurso de poder capaz de despertar um conjunto de ideias e imagens sobre si, a respeito do que teria sido a “ocupação” deste espaço sob a ótica de quem a teria desbravado sob a lógica da exploração do capital, entre os anos 1930 e 1950, invocando ideias como “progresso, civilização, modernidade, colonização racional, ocupação planejada e pacífica, riqueza, cafeicultura, pequena propriedade, terra onde se trabalha, pioneirismo, terra roxa” (TOMAZI, 1997, p. 12).

Como o discurso produz sentido, como afeta o sujeito, como tem uma ideologia dando-lhe sustentação, são elementos que permitem compreender sua lógica de funcionamento. Compreendê-lo é entender a lógica pela qual o discurso produz sentido (ORLANDI, 1994, p. 58). Esse discurso, no caso, invoca uma série de elementos que remetem a um passado cujo protagonista é essencialmente o branco, o colonizador, o explorador e o masculino.

Os entrevistados, no entanto, possuem diferentes concepções sobre o processo de migração que realizaram, e o trabalho buscou canalizar os sentidos comuns que emergiram dessas narrativas. Este texto, por sua vez, se dedica a observar a sua relação com o meio, pela qual o sujeito o experiencia: de alguma maneira constrói a sua realidade naquele mundo material e é capaz de, vivendo, aprender (TUAN, 2013, p. 17). Essa experiência tem um aspecto cultural, já que, ainda que os seres humanos tenham possibilidades iguais de percepção pelos sentidos naturais, o modo como se pode valer deles pode provocar diferentes atitudes no ambiente, bem como desenvolver mais ou menos determinados sentidos (TUAN, 2012, p. 30).

Para abordar a subjetividade ambiental que se extraiu das entrevistas, vale-se da proposta pensada por Guattari, para quem a subjetividade “é o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou

coletivas, estejam em posição de emergir como *território existencial*, autor-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva” (GUATARRI, 2006, p. 19). Essa subjetividade se demonstra num modo de existir/ser/sentir/viver no mundo e de se relacionar com ele.

Para essa análise, necessário compreender o espaço num sentido livre, amplo, abrangente, de movimento, enquanto o lugar define-se pelo espaço significado pelo sujeito, ou seja, onde é possível pausar o movimento, permanecer, se sentir seguro, familiarizado (TUAN, 2013, p. 169). Em outras palavras, lugares “são fatos existenciais elementares e a construção social do lugar, em termos de outros, é um meio universal de experiência. Quando as pessoas pensam em suas identidades sociais, culturais ou individuais, elas inevitavelmente associam a um cenário, as imaginam e as sentem localizadas” (TILLEY, 2014, p. 50).

Assim, são essas as premissas sobre as quais esse texto se articula: como os entrevistados percebem o ambiente rural? Quais mudanças ambientais identificaram desde a sua chegada ao Norte do Paraná?

Subjetividades ambientais: o campo não é o mesmo

O Senhor José Paixão, 81 anos, que deixou Ibitiúra de Minas aos oito anos para migrar para a área rural de Quatiguá/PR, município onde vive atualmente, foi desafiado pelo seu pai, na única vez que retornou à Minas, a se lembrar do lugar onde morava, e conta com satisfação que o surpreendeu na ocasião:

Aí o meu pai, quando nós chegamos lá na cidadinha, aí meu pai falou: “você não sabe mais onde você morava. Onde nós morava você não sabe”. Eu falei: “sei, quer ver?” Quando nós chegamos na cidade assim, falei pra ele “é lá naquelas bananeiras lá em cima lá óh!”. É uma serra assim ó. Você olha da cidade, é assim ó. “É lá óh, lá naquelas bananeiras”, falei pra ele. (PAIXÃO, 2021)

Ele, assim como os outros entrevistados, deixou a área rural de Minas Gerais entre 1940 e 1960 para buscar novas possibilidades, também no campo,

mas no Norte do Paraná, na região conhecida como Norte Pioneiro. Essa possibilidade ligava-se em muito à produção de café.

Da sua fala emerge a capacidade que determinados lugares têm, como a casa da família, de atravessar o tempo sem se desfazer completamente na memória. Apesar de ser um local simples, insere-se no conceito de lugar, por razões como: “proporciona abrigo; a sua hierarquia de espaços corresponde às necessidades sociais; é uma área onde uns se preocupam com os outros, um reservatório de lembranças e sonhos” (TUAN, 2013). É nela que o indivíduo encontra segurança, proteção, descanso, a ponto de recuperá-la pela memória anos após tê-la deixado.

Na narrativa da Senhora Guiomar, 78 anos, moradora do distrito rural do Alecrim, no Salto do Itararé-PR, foi nítida a sua demarcação espacial a partir da casa.

O meu pai tocava um... um parreiral pra um tal de Guido, ele fazia vinho, trabalhava ali na cantina, sabe? Naquele tempo enxia um negócio lá de... tudo de material, enxia de uva e tinha de entrar lá dentro e socava com o pé! Daí socava, socava, depois trancava a janela pra azedar, né? Era o vinho que eles fazia, vinho e vinagre. Isso aí eu lembro que tinha, a Dona Mariquinha era a patroa do pai, eu lembro que ela tinha um fogãozinho de cimento vermelho, rebocado em vermelho, né, assim, antigo, né, chamava Dona Mariquinha, e depois no dia de mudança eu lembro que tinha casa pra cima, depois descia pra baixo, tinha um pé de limeira, lima, que nem laranja, hoje não tem mais aquilo quase, né? Daí tinha uma caixa d'água, minha mãe lavava roupa ali, daquela caixa d'água saía uma bica, mas eu não sei da onde vinha a caixa d'água, era alguma mina que vinha ali, né? (SOUZA, 2021)

Em três ocasiões do trecho a Senhora Guiomar se localiza por marcos: a paineira, a limeira e a caixa d'água, invocando balizas espaciais que faziam sentido para uma criança com idade inferior a pelos menos 5 anos. Cabe neste ponto um parêntese para a imprecisão da idade. Pode ser que Dona Guiomar tenha incorrido em algum equívoco: ou sobre a sua idade, que afirmou ser de dois anos, ou sobre suas memórias, já que é impossível que tenha memórias bem consolidadas aos dois anos de idade. Pode ser considerado tanto que ela tenha se valido de memórias falsas: aquelas narradas por outrem, mas que tomou para si, ou que tenha se enganado sobre sua idade, já que era comum, à época, que as datas de nascimento reais não correspondessem

às dos registros. De qualquer forma, não se pode passar despercebido pelos marcos físicos que menciona, pois é por meio deles que constrói o seu esquema espacial, tendo a casa como referência.

O ser humano, à medida que vai desenvolvendo a inteligência sensório-motora, constrói esquemas espaciais e marcos de referência que vão adquirindo complexidade à medida que a idade avança (TUAN, 2013). No trecho da entrevista, é possível ver como a casa é a referência para Dona Guiomar, já que os marcos são identificados a partir dela, então ela é o centro donde partem as direções. Isso advém de uma identificação da casa como lugar seu. O sujeito, ainda que de forma inconsciente, esquematiza um espaço tomando a si mesmo como referência (TUAN, 2013), de modo que a conexão entre o sujeito e os lugares se dão por uma relação coordenada do corpo. Isso se deve, de acordo com Tilley (2014), à forma como se aprende a orientar em relação aos lugares, através de mapas cognitivos que arranjam a percepção através de um nexos corporal. Esse referencial continua aparecendo adiante:

Era uma casa assim, de atravessado assim a casa, pro lado de baixo era o terreiro, até um dia eu tava brincando, minha irmã Dercy varria os terreiro, pegava lá de roda da casa e vinha varrendo pra baixo, ia juntando cisco, né? E ela tava varrendo assim debaixo daquela baita paineira, que cai folha, né? A casa assim do lado de cima. Eu não lembro bem que jeito que era lá dentro, eu lembro da cozinha, a cozinha era pro lado de cima, que meu pai gostava de pescar, ele ia trabalhar na beira do rio, o Rio... como é que chama o rio lá, véio? (SOUZA, 2021)

A memória espacializada se revela numa experiência íntima com o lugar. Por essa experiência, embora se possa descrever um passeio, registrá-lo pela fotografia e até expressá-lo de maneira sensível, a sensação do que se viu e sentiu é subjetiva, só quem a experimentou pode conhecer o seu significado (TUAN, 2013). É o que Tilley, inspirado em Merleau-Ponty, considerou uma experenciação do mundo, composta por “[...] uma combinação das duas esferas [objetiva e subjetiva] e – justamente por transcender o dualismo sujeito/objeto, é intrinsecamente ambígua. O corpo não é um objeto e minha consciência corporal não é um mero pensamento” (2014, p. 26).

Essa percepção do sujeito no mundo é a relação entre a consciência e o mundo dos significados donde esta consciência surge, considerando o corpo como sujeito e objeto e não como instâncias separadas, sendo o corpo

o instrumento que permite a consciência aflorar – uma consciência da percepção do mundo através do corpo (TILLEY, 2014).

Em se tratando de migrações, é comum que os entrevistados sejam levados a fazer referências aos espaços e lugares em que estiveram durante suas itinerâncias, pois os deslocamentos vão conferindo diferentes modos de sentir e lembrar, indo desde o espaço vivido até o espaço imaginado, idealizado. É o corpo sensorial, que percebe fisicamente a subjetividade (TILLEY, 2014). Outro ponto relevante é que as narrativas se constroem sob um espaço que sofreu imensas transformações, que é a área rural do Norte do Paraná, entre os municípios de Siqueira Campos, Quatiguá, Tomazina e Salto do Itararé. Assim, cuida-se de sujeitos em trânsito e ambientes em transformação: ambos em movimento.

O sujeito é resultado do tempo assim como as coisas e os lugares, não sendo nenhum deles estáticos. A percepção do mundo pelo corpo envolve um entrelace entre passado, presente e expectativa de futuro. Assim, as percepções atuais dos indivíduos bebem da sua memória para se saciar (TILLEY, 2014). Dentro dessa dinâmica, os entrevistados foram abordados sobre as mudanças que perceberam no meio rural do Paraná, já que este é o ambiente com o qual se relacionaram durante maior tempo e por conta da permanência nele, na maior parte dos casos. São dois os aspectos que mais despontaram das entrevistas: o vazio demográfico no campo e a sua destruição pela ação humana.

O Senhor José Pitarelo viu as festas e os jogos de futebol se acabarem no Ribeirão Bonito, da mesma forma que viu a comunidade se desfazer em direção à cidade de Quatiguá. No dia de sua entrevista, pôde-se reparar o vazio do domingo que não era ocupado pela grande família reunida como nos tempos da migração, realizada em 1952, nem pela vizinhança reunida para o futebol que costumava jogar, cujo campo agora correspondia a uma plantação do outro lado da estrada, de frente para a varanda da sua casa. A casa que fora do seu pai jazia em ruínas ao lado da sua, e do terreirão de café só sobrou o espaço há tempos inutilizado. Então ele desabafa sobre a solidão que o campo impôs aos que permaneceram nele, embora esclareça que atualmente a situação tenha relativamente melhorado:

Nós vivimos uns 7, 8 anos aqui que o vizinho mais perto nosso era lá em cima lá [...]. Era o mais perto nosso. Nós fiquemos 6, 7 anos aqui isolado, completamente. O Rubens mesmo e a Nena [dona

Centilina] não morava ali, morava lá em baixo... Ali [...] [na] granja, só tinha, só tinha [...] aqueles que cuidava da granja ali, mas ficava Só de dia, de tarde ele ia embora, aqui onde é que o Mingoti comprou, não tinha nenhuma casa, não tinha nada. Nós passemos uns 6, 7 anos que foi difícil também. Tinha dia que dava uma vontade que vinha lá de cima do serviço, dava vontade de ir embora, porque todo mundo que morava por aqui, os conhecidos, venderam e foram em Quatiguá. E nós sofriamos aqui também uns par de ano. Ai graças a Deus foram a molecada foram casando, fazendo as casa. O cumpadi João polaco comprou ali, o Donizete comprou lá em cima onde tem outra casa lá, tem um camarada lá também. Então foi povoano aos poquinho de novo. (PITARELO, 2021)

Essa melhora nem de longe se iguala aos tempos da infância ou mocidade, quando, comenta: “tinha um monte de gente aqui, Deus o livre! Tinha bastante gente, nossa vida!”, e compara, em números relativos, ao vazio atual:

Porque foi dentro de pouco tempo acabou todo mundo. A fazenda Angelim que tinha umas duzentas famílias lá, hoje acho que não tem nenhum. Aqui nesse bairro nosso aqui, subia pra cima ali do Ambrósio pra cima ali, hoje você vai até o Luis Spina, né? Do Luis Spina pra cima ali vivia acho que umas 100, cento e pouca família ali. Hoje só tem um capataz do Bordignon lá. Toma conta lá, não tem mais ninguém. E lá pra baixo lá, do lado do João Rua lá, do teu tio lá, quem que tem lá também? Ali tinha alguma pessoa também, não tem mais ninguém. (PITARELO, 2021)

A esse vazio o Senhor José Pitarelo atribui alguns fatores: enfraquecimento da terra associada à dificuldade de produzir, porque, segundo ele, a produção não tem preço no mercado. Isso fez com que a agricultura familiar fosse em grande parte substituída pela pastagem e criação de gado. “Maior parte é só pra gado. Porque não adianta você teimar na plantação também, não produz. E quando produz não tem preço”. Além disso, o campo altamente tecnicista impõe uma barreira econômica para a produção, diferente dos seus tempos de trabalho, quando: “nóis não, nóis não pensava em trator, em maquinário, em nada dessas coisa. Nóis fazia tudo no braço, conforme dava. Agora hoje todo mundo que planta é só no maquinário né?” (PITARELO, 2021).

Sua narrativa revela como uma nova realidade do campo se apresentou para ele: baixos preços e dependência técnica, o que inviabiliza que pequenos produtores possam sobreviver do campo e impõe o êxodo para o espaço

urbano. Moreira e Carvalho (2017), ao analisarem a retração da cultura de café no Norte do Paraná entre 1960-1975, lançam um olhar crítico às fontes históricas e à historiografia que atribuíram esse fenômeno a um único evento: a geada de julho de 1975. Segundo constataram, esse foi um aspecto aliado a vários outros, dentre os quais o esforço do governo militar em incorporar a produção cafeeira à agroindústria, modernização que não pôde ser suportada pelos pequenos produtores, além de “medidas governamentais de racionalização da produção, os baixos preços, o surgimento de organismos prejudiciais às lavouras e as geadas” (MOREIRA; CARVALHO, 2017, p. 2).

Assim, a vontade governamental não correspondia à manutenção da agricultura camponesa nos moldes em que se estruturava à época em que os entrevistados migraram e trabalharam na lavoura, já que o modelo não tinha aderência no modo capitalista de produção em escala, o que era sustentado por um discurso no sentido de que o campo tradicional era um óbice à modernização da nação, o que revelava uma opção de desenvolvimento em que a agricultura familiar não se mostrava interessante (LOHN, 2008).

Tais aspectos coincidem com a narrativa dos entrevistados, como a do Senhor Luis Toniette, para quem os trabalhadores do campo “desacorçoaram com a lavoura”, o que remete a todas as dificuldades que a vida no campo infligia ao camponês. Era um trabalho duro, braçal, ao sol, sujeito às intempéries da natureza. Sem chances de aderir à agroindústria, a produção perdia o preço, e o trabalho duro não poderia resultar em sustento.

Foi, foi formando pasto, cada um formava pasto, foi acabando com a lavoura, né? Tudo, aonde que acabou, que aqui não tem mais lavoura, né? Acabou tudo por causa disso. Reforma de pasto, por causa de ir formando pasto por causa do gado, já nem terra de planta não tem mais, né? É só pasto né? Foi acabando. O povo foi desacorçoando com a lavoura e foi... acabando. (TONIETE, 2021)

Trata-se do processo de erradicação de cafezais que evidencia uma opção política da década de 1960 resultado das geadas, dos baixos preços do café, da baixa produtividade nas áreas de cafezais mais antigos, bem como daqueles plantados em áreas menos adequadas ao cultivo aliado ao “programa de diversificação econômica das regiões cafeeiras dos Estado do Paraná pelo GERCA” (CANCIAN, 1981, p. 131) (Grupo de Erradicação e Racionalização da Cafeicultura), relacionado ao Instituto Brasileiro do Café (IBC).

A política de erradicação de cafezais tinha como pano de fundo obrigações assumidas no âmbito do Acordo Internacional do Café, pelo qual se fixou quotas para exportação que para o Brasil foi de 40%, época em que o Norte do Paraná detinha 60% de toda produção brasileira. Pela iniciativa, houve seleção de áreas apropriadas para a cafeicultura simultaneamente ao rejuvenescimento das plantações. Naquele caso, no Paraná era o Norte Novo que figurava como a área ideal, muito em função de sua altitude (KOHLHEPP, 1991).

De acordo com Nadir Cancian (1981), o GERCA alegava que a dependência do café era um ponto negativo para a renda interna paranaense e foi capaz de reduzir a produção cafeeira em 14% no Norte Velho (nomenclatura usada pela autora e que corresponde à área ocupada pelos entrevistados) entre 1962 a agosto de 1967, áreas que deram espaço tanto a pastagens artificiais quanto a lavouras temporárias. No Norte do Paraná seriam 250 milhões de cafeeiros erradicados por contrato, ao passo que uma quantidade semelhante deixaria a produção não-oficialmente, segundo Gerd Kohlhepp (1991).

Um dos problemas sociais acarretados por esta dinâmica foi o êxodo rural provocado em função do desemprego dos trabalhadores que se ocupavam com as plantações de café, que correspondiam a quase 1/3 da população do Estado. Embora houvesse um plano de diversificação agrícola para que essas pessoas trabalhassem nas mesmas propriedades no cultivo de outros gêneros, não havia ocupação para todos, causando um intenso fluxo de migração para as cidades (KOHLHEPP, 1991).

Na área rural isso resultou no trabalho rural precarizado com a redução de trabalhadores rurais com contratos permanentes, na separação entre o local de trabalho e de moradia e predominância de boias-frias sem proteção social (KOHLHEPP, 1991). De acordo com Mariana Anibelli (2004), a modernização da agricultura no Paraná não rompeu com o modelo de concentração fundiária, mas espoliou do campo milhares de camponeses.

Apesar deste contexto de substituição das áreas destinadas aos cafezais, a longo prazo não se pode dizer que houve uma diversificação da produção para o interesse interno. Pelo contrário, as terras paranaenses tenderam à concentração e à monocultura à medida que o camponês deixava o campo. Segundo dados do IPARDES de 2020, a produção agropecuária da região do Norte Pioneiro tem seus índices impulsionados pela pecuária bovina e galinácea e pela produção de soja, milho e cana-de-açúcar, itens que correspondem

aos interesses do mercado internacional de *commodities*. Essa dinâmica do desenvolvimento regional do Norte do Paraná entre os anos 1930-1980 foi objeto de estudo de Kohlhepp, que a descreveu como:

De uma zona pioneira no limite sul da região tropical, amplamente desmatada com pequenos e médios estabelecimentos para uma região no auge da cafeicultura, orientada para o mercado mundial e finalmente para uma paisagem agrária diversificada e uma agricultura modernizada controlada pelo agrobusiness.

Esse modelo produz um impacto socioambiental que não escapa à percepção dos entrevistados, incluindo desde a insegurança alimentar até os danos relacionados à perda da vegetação nativa, diminuição da qualidade do solo, da qualidade e disponibilidade de água, entre outros desdobramentos do modelo agropecuário capitalista. A senhora Leia Teixeira, moradora de Tomazina/PR, ao noticiar as mudanças que constatou no campo, faz referência ao rio que passava pela fazenda onde morava: o rio bem largo, onde era possível pescar com a peneira, hoje é uma “coisinha”, como afirmou. Para ela, isso é a pior coisa. Em sua fala ela também registra a sua preocupação com disponibilidade de água para as próximas gerações.

Então, lá na fazenda era o rio, era bem largo né, tudo foi secando. Isso é a pior coisa que tá, é a água nossa, tá diminuindo a cada dia né. E lá na fazenda a gente pescava nesse rio, com peneira, eu e meu irmão, e hoje é uma coisinha, sabe? Uma gotinha assim correndo lá um pouquinho de água né, bem pouca água. E, mas está assim geral... [...] Ele me falou que fez mais de 200 agora em pouco tempo. Artesiano. Quer dizer, por falta da água estão fazendo artesiano, mas quanto mais artesiano fizer, mais vai... imagina a situação que vai ficar a nossa né. Futuramente, não sei o que vai ser a falta da água. (TEIXEIRA, 2021)

Ao ser perguntada sobre mudanças ambientais, a senhora Maura Mario, moradora de Quatiguá/PR, lembrou-se de como encontrou, há aproximadamente 5 anos atrás, o bairro onde nasceu, chamado Cafundó, em Minas Gerais, emendando, emocionada, que: “ah, meu Deus! pra falar nisso, dá vontade de chorar!” Ela rememora que:

Lá no Cafundó, onde eu nasci, tinha um rio enorme, coisa mais linda do mundo... e agora, quando a gente foi lá, faz uns 5 anos, 4, 5 anos, não sei [...] esse rio que era a coisa mais linda lá tá um

pouquinho só de água. Passamos no, no Grotão, que tinha... a minha casa, a casa do meu pai, que era na beira da estrada assim, um morrão que subia e... do lado de lá da casa, menina, tinha um rio, muita pedra, aquele barulhão, quando chovia, que... caía bastante água, era um barulhão... nós entramos lá, pedimos pra mulher que mora lá, pra gente ver... que tristeza! Ficamos todos decepcionados de ver, porquê... como diminuiu esse... esse tempo seco assim, acho que tá acabando com tudo mesmo, né? Isso eu fiquei muito triste, porque isso deu uma diferença, Nossa Senhora! (MARIO, 2021)

O sentimento de tristeza que a Senhora Maura externou é uma expressão da relação desses camponeses despojados dos referenciais ambientais por eles significados. O rio não tem mais água, as matas caíram, o campo não tem mais gente, a água e o alimento não têm mais qualidade. A natureza local passou a “obedecer a uma lógica extra local, com uma quebra às vezes profunda dos nexos locais” (SANTOS, 2020, p. 254), tal como a perda do referencial produtivo dos camponeses com a terra, bem como os laços subjetivos e sentimentais que os sujeitos experimentaram com esses locais.

Considerações finais

Os sujeitos entrevistados experimentaram o movimento migratório e o movimento de transformação do espaço rural no Norte Pioneiro do Paraná, sobretudo a partir do processo de erradicação dos cafezais. A partir dessa perspectiva, da transição e de processos, a análise de suas narrativas permitiu perceber a relação dialógica entre o sujeito e o ambiente e como este funciona na constituição de sentido para aquele.

Referências

ANNIBELLI, Mariana Baggio. Impacto dos agrotóxicos sobre o meio ambiente no Estado do Paraná – Brasil. *Polígonos. Revista de Geografia*, 14 (2004); pp. 169-181.

BARBOSA, Centilina Gonçalves. Entrevista concedida a Isabelle Muraro Gonçalves para o projeto “A constituição da memória social da migração mineira em Siqueira Campos/PR: por outras memórias e histórias”. Quatiguá-PR, 15/01/2021, vídeo MP4, 51m20s.

CANCIAN, Nadir Aparecida. *Cafeicultura paranaense: 1900/1970*. Curitiba: Grafipar, 1981.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

IPARDES – Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. Leituras regionais: Mesorregião Geográfica Norte Pioneiro Paranaense. Curitiba: BRDE, 2004. Disponível em: http://www.ipardes.gov.br/biblioteca/docs/leituras_reg_meso_norte_pioneiro.pdf. Acesso em: 11. dez.2021.

IPARDES – Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. 2020. Perfil do Norte Pioneiro Paranaense. Curitiba: IPARDES. Disponível em: http://www.ipardes.gov.br/perfil_municipal/MontaPerfil.php?codlocal=704&btOk=ok. Acesso em: 18 jul. 2022.

KOHLHEPP, Gerd. Mudanças estruturais na agropecuária e mobilidade da população rural no norte do Paraná (Brasil). *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, 53(2): 79-94, abr./jun. 1991.

LOHN, Reinaldo Lindolfo. Mitologias do desenvolvimento: extensão rural e modernização: o caso de Santa Catarina (décadas de 1950 e 1960). *Espaço Plural*, vol. IX, núm. 18, enero-junio, 2008, pp. 9-17.

MARIO, Maura Martins. Entrevista concedida a Isabelle Muraro Gonçalves para o projeto “A constituição da memória social da migração mineira em Siqueira Campos/PR: por outras memórias e histórias”. Quatiguá-PR, 10/07/2021, vídeo MP4, 01h40s.

MOREIRA, Juliane R. Santos; CARVALHO, Alessandra Izabel de. Transformações na paisagem agrícola no Norte do Paraná: perspectivas sobre o processo de retração da cafeicultura (1960-1975). *Anais SNCMA*, v. 8, n. 1, 2017 Disponível em: <http://anais.unievangelica.edu.br/index.php/sncma/article/view/182/163>. Aceso em: 18 jul. 2022.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso, imaginário social e conhecimento. *Em Aberto*, Brasília, ano 14, n.61, jan./mar. 1994, p. 58.

PAIXÃO, José Domingos da. Entrevista concedida a Isabelle Muraro Gonçalves para o projeto “A constituição da memória social da migração mineira em Siqueira Campos/PR: por outras memórias e histórias”. Quatiguá-PR, 01/07/2021, vídeo MP4, 52m03s.

PITARELO, José. Entrevista concedida a Isabelle Muraro Gonçalves para o projeto “A constituição da memória social da migração mineira em Siqueira Campos/PR: por outras memórias e histórias”. Quatiguá-PR, 30/06/2021, vídeo MP4, 47m42s.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. 4. Ed. 10. Reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

SOUZA, Guiomar Aparecida Delcol. Entrevista concedida a Isabelle Muraro Gonçalves para o projeto “A constituição da memória social da migração mineira em Siqueira Campos/PR: por outras memórias e histórias”. Salto do Itararé-PR, 08/08/2021, 01h5m35s.

TEIXEIRA, Leia Goulart. Entrevista concedida a Isabelle Muraro Gonçalves para o projeto “A constituição da memória social da migração mineira em Siqueira Campos/PR: por outras memórias e histórias”. Tomazina-PR, 12/08/2021, vídeo MP4, 46m50s.

TILLEY, Chris. Do corpo ao lugar à paisagem: uma perspectiva fenomenológica. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 24-62, 2014.

TOMAZI, Nelson Dacio. “Norte do Paraná”: história e fantasmagorias. 1997. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1997.

TONIETE, Luis. Entrevista concedida a Isabelle Muraro Gonçalves para o projeto “A constituição da memória social da migração mineira em Siqueira Campos/PR: por outras memórias e histórias”. Quatiguá-PR, 17/06/2021, vídeo MP4 48min31s.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar*. A perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia*: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduel, 2012.

Identidade e memória: práticas dos Sem Terras em Quedas do Iguaçu

Barbara Nagae

Este texto, produzido a partir da dissertação com o título *A Construção das Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu*– PR (1999-2014), apresenta considerações sobre relação estabelecida entre Memória e Identidade na formação das práticas sociais dos Sem Terra em Quedas do Iguaçu. Para tanto, algumas categorias e discussões tornaram-se fundamentais, das quais destacamos Memória e Identidade.

O assentamento Celso Furtado é fruto dos acampamentos construídos em 1999 e 2003, e no processo de sua concretização formaram-se os Sem Terra de Quedas do Iguaçu. Neste texto, apontam-se algumas considerações sobre esse processo através de entrevistas e da vivência com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), o entendimento da prática formativa e identitária.

A cultura se expressa na construção das narrativas dos Sem Terra de Quedas do Iguaçu, nas experiências históricas advindas de suas práticas sociais, seu ajuste simbólico, e nas memórias selecionadas e compartilhadas. É no campo fluído dessas expressões descritas que se constrói sua Identidade.

O estudo da identidade nos exige compreensões presentes na própria configuração do MST, pois o movimento se insere entre categorias materialistas históricas, ao confrontar o latifúndio, ao perceberem-se como expropriados e ao participarem de processos de conscientização política; demanda também um entendimento cultural, pois são suas memórias, suas representações, sua subjetividade que constroem o coletivo.

A particularidade do MST é que ele tem duas faces empíricas, o lado da luta política, percebido nos seus objetivos, nos princípios políticos e também nas suas estratégias de luta, que têm incorporado novos elementos ao discurso e a negociação política, e ao lado do cotidiano no acampamento e no assentamento. O primeiro nos remete à análise das estratégias de luta por reforma agrária e o segundo nos sugere discussões sobre o modo de vida do trabalhador e a viabilização cultural, econômica, política e social do assentamento. São duas faces que não estão dissociadas, mas que demandam categorias analíticas diferenciadas (SOUZA, 2006).

Nessa pesquisa, buscamos compreender a questão da identidade¹¹ a partir de categorias que consideramos mais apropriadas, tais como: as práticas desenvolvidas pelos sem-terra, desde sua inserção no MST; as memórias que permanecem e que têm referência coletiva; e a experiência histórica que culmina na consciência de classe.¹² Consideramos tais categorias fundamentais para compreender a formação da identidade dos Sem Terra em Quedas do Iguaçu.

¹¹ Entende-se que a discussão sobre a identidade é polissêmica, podendo ser abordada por vários vieses e matrizes historiográficas. A identidade sem-terra poderia ser analisada como identidade cultural, social, política, étnica, de gênero, dentre outras; mas priorizamos a questão da identidade social do grupo, por se tratar de um movimento social. Buscamos entender como eles se inserem, como eles se veem socialmente e a forma como as relações sociais acontecem em Quedas do Iguaçu.

¹² São significativas a essa discussão sobre Identidade as contribuições de sociólogos como Stuart Hall, que analisa os *descentramentos* do sujeito social e as Identidades Culturais, as transformações e constituintes da Identidade, os pertencimentos culturais – étnicos, raciais, religiosos, nacionais, dentre outros, no contexto da Globalização; e Zygmunt Bauman, com *A modernidade Líquida*, em que se percebe a construção de uma consciência pós-moderna diante de uma sociedade acelerada e líquida, invenções, escolhas constantes que resultam em identidades móveis. Em contribuições advindas da Psicologia Social, como o estudo de Ciampa, a identidade aparece com caráter dinâmico, construída a partir das atividades e como metamorfose. “Ciampa (1987) entende identidade como metamorfose, ou seja, em constante transformação, sendo o resultado provisório da intersecção entre a história da pessoa, seu contexto histórico e social e seus projetos” (FARIA; SOUZA, 2011, p. 36). Também da História, com Edward Thompson, com pesquisas como a *Formação da Classe Operária Inglesa* (2004) e *Costumes em Comum* (1998), dentre outros do mesmo autor. A contribuição dessas obras reside na análise da construção da identidade social a partir de vivências compartilhadas, da consciência de classe e de referências comuns. Ao elencar as categorias para análise da Identidade Social, utilizamos as compreensões advindas dessas leituras e das entrevistas.

Thompson (1981, p. 182) aponta como experimentamos nossas vivências a partir de necessidades e interesses no que se refere às relações produtivas (visto que garantem a manutenção da existência), e ao mesmo tempo, a partir dos significados culturais que essas experiências possuem, como são pensadas, memoradas e como adquirem relevância na construção da identidade.

Nesse sentido, a consciência de fazer parte de um coletivo não é dada, é construída por meio das experiências das pessoas, que são vivenciadas em um contexto específico. Os Sem Terra de Quedas do Iguaçu estavam reunidos em um grupo que tinha uma determinada afinidade, a luta pela terra, mas isso não significava que no momento da ocupação, em 1999, todos eles tinham total compreensão do que significava ser do MST.

O testemunho do Ademir informa: “é, no início eu também tinha vergonha do próprio movimento, né?”. Ele se justifica referenciando o senso comum: “essa mentalidade que o sem-terra é ladrão, é um vagabundo, é tudo de ruim que tem na sociedade” (CESAR, 2016).

Mesmo que os sem-terra, em um primeiro momento, não possuíssem a consciência do coletivo, e apesar da imagem midiática que desqualificava os integrantes do movimento, algo que os identificava entre si era ter o campo como lugar comum de destino, também as migrações que boa parte dessas famílias faziam antes de serem assentadas.

Essas histórias em comum, ainda que aglutinadoras nessa formação inicial do coletivo, poderiam ter perdido sua força, se não fosse uma série de práticas empregadas pelo movimento a fim de produzir um sentido para esse grupo que se formava. Reunir e ressignificar as experiências individuais das várias famílias em torno de uma mesma luta, ou de uma mesma bandeira, foi o que possibilitou a formação do coletivo concreto que é o MST.

Ademir refere-se ao companheirismo, ao lembrar das ajudas mútuas em caso de necessidade entre os sem-terra, e completa: “mas isso faz parte de um processo de formação que graças ao movimento, essa organicidade do próprio movimento, que traz pra gente essa formação” (CESAR, 2016). Essa formação a que se refere o entrevistado ocorre nas práticas das marchas, protestos, cursos, oficinas, jornadas, congressos, encontros, ocupações e, com ênfase maior, nas vivências de acampamento. É no acampamento que os trabalhadores sem-terra se tornam Sem Terra.

As pessoas que passam anos acampadas são as que vivem o dia a dia da auto-organização, da experimentação de cargos e das funções que a dinâmica

própria do acampamento requer. Quem está lá cotidianamente no acampamento sabe que tem de fazer parte de alguns setores e da coordenação, e que corre o risco de reintegração de posse e ter que se retirar rapidamente. Para ser Sem Terra, o trabalhador precisa aprender a viver com um coletivo, responder a ele, participar de assembleias e reuniões, conhecer as dificuldades dos companheiros, ou seja, estar disposto a compartilhar a vida.

A prática do acampamento não é fácil sob nenhuma perspectiva, mas ao mesmo tempo enriquece e transforma como nenhuma outra. Na fala de Milton, percebemos suas inseguranças quanto a acampar, cuja representação física é o barraco:

O que que eu poderia fazer com a minha família debaixo de um barraco, nunca tinha visto na minha mente, a minha família debaixo de um barraco de lona. Então, tinha aquela preocupação, e não só debaixo do barraco, como passando as provas do dia a dia, aquela quantidade de gente, pessoas vindo de várias maneiras da sociedade, discriminada na sociedade, porque o movimento Sem Terra, ele é formado de pessoas discriminadas da sociedade. São pessoas que moram em favela, são pessoas que estão desempregados, pessoas que, ela não tá, a cidade não tá comportando essas pessoas. As pessoas sem saída vêm e se enquadram no movimento, e ali tinha essas quantidades de pessoas, aquele movimento grande. E minha família, ter que pegar eu e a minha preocupação, era essa porque não tem, não tinha água suficiente, não tinha lugar pra lavar roupa suficiente. Se quisesse tomar banho, tinha que descer lá no rio, tomar banho de água fria, tinha que lavar roupa lá no frio, na água fria, né? E isso é uma quantidade de pessoas, é uma quantidade de pessoas. Então se torna um, uma quantidade de pessoas num lugar pequeno e sem preparo pra receber aquela quantidade de pessoas, né?¹³

Apesar das inúmeras dificuldades que o acampamento apresentava – falta de água, luz, comida, dentre outras – ressalta-se a perspectiva de transformação e incorporação de um sujeito abandonado socialmente, e não desejado em um modelo de sociedade, para outra, em que ele passa a ser empoderado, crítico, com noção de política e de coletivo: isso é fruto da formação Sem Terra, e é onde reside a resiliência do próprio movimento. Ao ocupar, acampar, as pessoas passam a fazer parte de uma comunidade,

¹³ SILVA, Milton Rocha da. Entrevista concedida a Barbara Nagae para a dissertação *A Construção das Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu* – PR (1999-2014), 2016. Doravante Silva, Milton (2016).

a ter responsabilidade em suas ações, não apenas em nível pessoal, mas no comprometimento com os outros integrantes desse coletivo.

Eu mesma vivenciei em vários e distintos momentos da prática da ocupação, e pode-se observar a construção dos regimentos em assembleias e as primeiras deliberações. Após a ocupação, é realizada uma assembleia com as pessoas que participaram e definido um conjunto de regras, que inclui desde horários de saída e entrada, normatização do uso de álcool, de espaços religiosos, até sobre a criação ou não de animais. Os acordos variam de uma ocupação a outra. Essas normativas encontram-se no Regimento de cada ocupação, e sua definição ocorre a partir da aceitação e comum acordo por assembleia.

O processo de construção da dinâmica de cada acampamento ocorre através das práticas, e elas são adaptadas por cada grupo à sua maneira, obedecendo os costumes, limitações, preconceitos, crenças, hábitos, criatividade, por fim, várias questões que respaldam a convivência comunitária do grupo. Por outro lado, há os parâmetros desenvolvidos pelo MST ao longo dessas três décadas, como por exemplo as divisões em setores e a organização interna, que devem ser seguidos por todos os acampamentos. Esses parâmetros servem de orientação também quanto à produção agrícola/agroecológica e participação em momentos de formação (marchas, jornadas, encontros, congressos, ocupações etc.). Esses momentos conferem conhecimentos sobre a luta pela terra, o ser camponês, a educação do campo, esclarecimentos sobre o agronegócio, a agroecologia e os direitos humanos.

A apreensão da realidade por tais lentes encontra-se nos lemas dos eventos organizados pelo movimento: *Jornada Agroecológica* (14^a) *Marcha Nacional pela Reforma Agrária* (2005), *Massacre de El Dourado dos Carajás* (2006), *Manifesto contra a Criminalização do MST* (2008), *Jornada Nacional de Lutas em defesa da Educação* (2009), *Jornada das Mulheres Camponesas* (2010), *Campanha contra o uso de agrotóxicos* (2011), *III Jornada Nacional da Juventude Sem Terra* (2012),¹⁴ dentre outros.

¹⁴ Essa Jornada é um momento marcante: foi quando a juventude Sem Terra ocupou as ruas de Curitiba, e em cima do caminhão do som tocava a música *Que país é esse?* (Legião Urbana). A animadora perguntava: “que país é esse?” E a Juventude respondia: “É o país que eu vou mudar”. Ver tantos jovens com essa proposta, com essa determinação, atinge o conformismo.

As propostas do MST são sintetizadas em suas bandeiras e exemplificadas por um conjunto de práticas.¹⁵ Entre elas, destacam-se: *Cultura* - desenvolvimento das artes e saberes do campo, por exemplo, mística;¹⁶ oficinas de música, teatro, dança, dentre outros; *Reforma Agrária* - luta através das práticas, como Ocupação e Acampamento e conquista do Assentamento; *Combate à Violência Sexista* - várias jornadas e grupos de debates são feitos nesse sentido; *Democratização da Comunicação* - rádios em acampamentos, jornais, cartilhas do MST, rede interna de repasse de informações baseada no deslocamento de membros e apoio de mídias independentes; *Saúde Pública* - dicas, cursos, oficinas em geral defendendo os saberes da medicina natural, como a auricular, e melhores condições e atendimento aos mais necessitados; *Desenvolvimento* - equidade social, divisão de riquezas e resultado do trabalho de forma coletiva visando à construção de uma sociedade mais igualitária; *Diversidade Étnica* - apoio às causas indígenas e quilombolas, intercâmbio com integrantes de movimentos da luta pela terra na América Latina e multiplicidade religiosa e artística; *Sistema Político* - durante a ocupação e o acampamento, as decisões são tomadas coletivamente, e isso favorece a participação política direta; e *Soberania Nacional e Popular* - essa bandeira sintetiza o projeto social do MST, efetivada com a manutenção das práticas citadas acima, assembleias, cursos, diversidade, produção. Esses elementos formam o Sem Terra e nesse processo o contexto é transformado.

Em Quedas do Iguaçu, efetivaram-se todas as práticas Sem Terra, ou seja, as bandeiras de luta do MST tornaram-se parte da sua base formativa e constituíram a dinâmica interna dos grupos ali acampados. O estudo de Moraes e Müller (2003, p. 12) das contribuições de Thompson (1978) auxilia a compreender melhor as práticas:

A experiência chega sem bater na porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerras, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas passam fome: os que sobrevivem pensam o mercado de outra forma. Pessoas são presas: na prisão meditam sobre a lei de

¹⁵ Os títulos em itálico referem-se às bandeiras de luta do MST, definidos ao longo de sua trajetória, encontros e congressos, as considerações explicativas e os exemplos que citados, na sequência dos títulos, foram elaborados a partir das práticas que se pôde observar na vivência desses espaços. Sobre as bandeiras de luta do MST, veja mais em: <http://www.mst.org.br/quem-somos/>

¹⁶ É uma apresentação encenada, com duração aproximada de 20 minutos, sobre os temas do cotidiano (desde acontecimentos do acampamento como de outros, quando assassinaram os Sem Terras em Quedas do Iguaçu, as místicas e as bandeiras no Estado foram essas), que podem apresentar: música, textos, poesia, expressão corporal e símbolos (geralmente frutos, sementes e flores). A finalidade é comunicar e sensibilizar através da arte.

novas maneiras [...] Dentro do ser social ocorrem mudanças que dão origem a uma experiência transformada: e essa experiência é determinante, no sentido de que exerce pressões sobre a consciência social existente, propõe novas questões e oferece grande parte do material com que lidam os exercícios intelectuais mais elaborados.

Ao realizarem assembleias, construírem escola, rádio, fecharem agências bancárias, pedágios, os Sem Terra vão construindo experiências. Vão se percebendo como parte do MST e se engajando na construção do movimento. Fatores como ser alvo de estigmatização da mídia, da polícia, dos latifundiários, fazem com que vejam de outro modo a conjuntura social em que se inserem.

As vivências advindas da participação no MST agregam novos sentidos. A experiência transforma a consciência de seus integrantes, e dessa forma, as práticas fazem parte do processo formativo da identidade Sem Terra. A prática de resistência advém de representações culturais construídas na defesa de costumes em comum; ou seja, ainda que inseridas em um contexto de desigualdade social, a prática é uma representação cultural orgânica e transformadora.

No caso da experiência histórica, as práticas são transformadoras e construtoras da consciência de classe. Logo, a ocupação, as marchas, as assembleias, a produção no acampamento e todas as diversas vivências que circundam a vida Sem Terra são efetivamente constituintes de sua consciência de classe e de sua identidade. Como afirma Thompson (1997, p. 10), “a classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens, cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus”.

É a partir das experiências, práticas e vivências que as pessoas passam a integrar um coletivo. Cada pessoa, no entanto, encontrará uma maneira própria de dizer sobre esse coletivo. Nego, ao falar sobre o MST, compara a uma família:

O MST não mudou só minha vida, ele mudou a vida de vários familiares. Até da minha família, que somos em oito irmãos, todos eles são assentados pela família MST. E eu, particularmente, mudou minha vida da água pro vinho, porque eu morava na cidade e não me via mais na cidade. Eu sou filho da terra e vim pro MST contribuir e vou morrer contribuindo pro MST, e espero que assim

seja meus filhos futuramente. [...] é muito gratificante que hoje a sociedade venha a família MST, que não é uma família bandida. A família MST é uma família que vê a necessidade do pobre.¹⁷

É possível perceber o orgulho e o compromisso do entrevistado com o movimento. Ao buscar resgatar o camponês pobre, o boia-fria, “[...] porque eu morava na cidade e não me via mais na cidade. Eu sou filho da terra [...]” (BARBOSA, 2016), o MST cria experiências e elas ficam na memória e nos projetos do futuro: “[...] e vou morrer contribuindo pro MST e espero que assim seja meus filhos futuramente” (BARBOSA, 2016).

Esse comprometimento com a *família* MST foi construído através das práticas, e as práticas coletivas geram pertencimento ao grupo. As práticas e as memórias são formadoras de identidade. A identidade pode ser compreendida como um conjunto referencial representativo da cultura de determinado grupo (modelos, padrões, costumes e práticas). Em sua condição de organicidade, pode se alterar conforme ocorre o desenvolvimento e a transformação da própria experiência.

Memória

A partir das entrevistas dos integrantes do MST de Quedas do Iguaçu que participaram ao longo desse processo de 15 anos, que compreende desde a fase de ocupação a do acampamento, tentamos nos aproximar das premissas que contribuíram para a construção das identidades sociais que permeiam o Assentamento Celso Furtado.

Consideramos importante para a pesquisa algumas considerações referentes à memória, visto que as pessoas selecionam e ressignificam suas experiências ao rememorar-las por ocasião da entrevista.

A memória é constituinte essencial da identidade social, sendo construída por diferentes perspectivas conforme o lugar, o tempo e o grupo em que se legitima. Ela se altera com o tempo e com as novas experiências, e é revivida, ganhando novo significado.

¹⁷ BARBOSA, Ademir. Entrevista concedida a Barbara Nagae para a dissertação *A Construção das Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu* – PR (1999-2014), 2016. Doravante apenas Barbosa (2016).

Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer (POLLACK, 1992, p. 200).

Pollack (1992) argumenta que, em um primeiro momento, a memória parece ser um fenômeno individual, íntimo da pessoa. Porém, a memória é também um fenômeno coletivo e social, construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes.

É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada [...] podem existir acontecimentos regionais que traumatizam tanto, marcam tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação (POLLACK, 1989, p. 2).

O lugar, ou lugares, de onde se lembra, constitui(em) um elemento fundamental para a memória do grupo, por fazer parte da herança de família ou, por exemplo, por ter sido onde houve um acontecimento trágico que marcou profundamente a população local, mesmo a quem não tenha vivido pessoalmente o episódio. Esse fenômeno, Pollack (1989) denomina projeção de memória e transferências.

O MST assimila para si o histórico de revoltas, contestações de cunho popular, seja na luta pela terra, como a Revolta dos Posseiros (Sudoeste do Paraná), Canudos, Contestado e a luta dos seringueiros no Acre (1970/1980), seja nas lutas sociais, de vínculo socialista, comunista ou de partidos de esquerda. Nos nomes escolhidos para as brigadas, assentamentos, e vários espaços que são nomeados pelos Sem Terra, em geral homenageiam-se militantes, companheiros de luta que morreram na luta pela terra, pelo socialismo, tais como Chico Mendes e Olga Benário, que nomearam as escolas em Quedas do Iguaçu; e Maria Rosa do Contestado, que nomeia o acampamento Sem Terra em Castro.

Não é difícil perceber/observar que a memória é seletiva. Nem tudo fica gravado, registrado. Ela sofre flutuações em função do momento ao qual

é articulada, podendo ter intervenção política, quando se trata da memória nacional, ou de algum fato público. Esse elemento faz parte da estruturação da memória. Por isso é um fenômeno construído social e individualmente junto com o sentimento de identidade. Michel Pollak (1989, p. 2) aponta que

A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. Vale dizer que memória e identidade podem ser perfeitamente negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou grupo.

Precisamente, então, pode-se afirmar que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais, opondo grupos políticos diversos. Michel Pollak (1989) também observa que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, e faz parte da continuidade do sentimento de unidade que formam um grupo.

Há uma continuidade dentro do tempo, tanto físico quanto psicológico. Portanto, cada memória constituída efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade da organização. Para a construção da memória, consideram-se ambos os movimentos: primeiro, a lembrança individual do fato; e depois, a influência na e da construção dessa memória coletiva.

Os assentados realizaram a prática do acampamento, da construção de escola, da autogestão e da organização nesse espaço. O assentamento adquire a função representativa das lutas e da memória. Memória da luta por uma escola do campo, da luta por terra, pela cidadania e pela dignidade.

Então, com um assentamento, a gente conseguiu um lote. Nunca é dado, não ganha lote com a reforma agrária: a gente conquista quando faz parte desse processo. Isso e o processo de convivência com as pessoas, eu sempre digo que isso é a faculdade da vida. Ela realmente forma o sujeito pra ser um sujeito humano, ela traz essa questão da humanidade, do companheirismo, porque todas as pessoas são iguais. Se teu vizinho tá passando fome, as vezes você também tá, você se ajuda, pega um pouquinho de arroz daqui, um pouquinho de feijão. Então, você tem aquele companheirismo, mas isso faz parte de um processo de formação que, graças ao movimento, essa organicidade do próprio movimento, que traz pra gente essa formação. (CESAR, 2016)

“[...] A gente conseguiu um lote”, “[...] a gente conquista [...]”. Essas frases representam o poder das práticas coletivas que resultaram em transformação social em um sentido amplo, de formação, empoderamento e conquista da terra. A identidade dos Sem Terra delineia-se em memórias de práticas por eles desenvolvidas, em que algumas lutas foram ganhas e outras foram perdidas. Em outras palavras, em um processo dinâmico em que eles mesmos se transformam e são transformados.

Então, eu acho que a faculdade, a melhor faculdade nossa, ali, não foi a faculdade que eu fiz lá na Unicentro, não foi na Uniasselvi, não foi (referência a outra universidade), foi a vivência de 99 e continuo vivendo ainda, e eu aprendo todo dia com isso.¹⁸

A ocupação em 1999, o acampamento, tornou-se uma experiência extremamente significativa para esse nosso entrevistado, Adecir, algo que marca sua vida como antes e depois:

[...] porque quando você faz parte dessa organização, do caso nosso do MST, você, qualquer lugar que você vai, você vê as pessoas acampadas, você entra no grupo, já se interage com eles, já tá, já sabe, interagindo, né? Aqui na cidade, você se encontra, já diz adeus, já vai conversar, você continua a mesma coisa, né? Saiu do acampamento, o assentamento, mas você não mudou tua identidade, teu jeito de ser, né? Aquela aprendizagem ali foi pra sempre, uma formação que não tem, uma formação completa do ser humano (SILVA, Adecir, 2016).

As práticas formativas expressam-se através da camaradagem, solidariedade, sensação de empatia e pertencimento a quem delas fez parte. Você passa a olhar as dificuldades dos outros com maior compreensão, todo Sem Terra lhe é um companheiro de luta. Essa sensibilidade advém das práticas diárias nos acampamentos, das memórias construídas coletivamente através dos anos e do acúmulo de experiências.

Como já exposto, na sequência da ocupação das terras, desenvolve-se o acampamento, no qual se evidencia a necessidade de uma cozinha comunitária, uma escola, divisão de tarefas por setores, formação de grupos, nomeação de coordenadores, construção de guarita, barracos, caixas d'água, dentre outros.

¹⁸ SILVA, Adecir Rodrigues. Entrevista concedida a Barbara Nagae para a dissertação *A Construção das Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu* – PR (1999-2014), 2016. Doravante Silva, Adecir (2016).

Os setores são divididos a partir das experiências e das necessidades de auto-organização discutidas em Congressos (cada 5 anos) e Encontros Nacionais (cada 2 anos). Assim, os setores *Frente de Massa* fazem o *Chamamento*, saem nas periferias urbanas convocando os interessados a participar do MST; no de *Formação*, alguns Sem Terra são enviados pelo acampamento que pertencem para fazer cursos, jornadas, momentos de formação e retornar e repassar ao coletivo; o setor de *Educação* é responsável por colocar as crianças na escola, havendo dificuldade em estudar, seja pela distância ou pelo preconceito que sofrem as crianças, cria-se a escola itinerante dentro do acampamento; o setor *Produção* acompanha o desenvolvimento do plantio, coleta, colheita e demais interligações da produção agrícola; no setor de *Comunicação*, os Sem Terra produzem seus próprios jornais e rádios comunitárias; o setor de *Gênero* promove discussões, jornadas específicas, há atividades apenas para mulheres, a discussão poderia ser mais completa, mas tem caminhado e empoderado as mulheres. Exemplificando: no MST mulheres têm prioridades na conquista da terra; no setor de *Direitos Humanos* está a defesa de todas as lutas por direitos humanos, participação nas mobilizações, discussões sobre o tema nos acampamentos; no setor de *Saúde* há oficinas e cursos de medicina natural, utilização de chás, ervas, medicina auricular e demais saberes campais; no setor de *Finanças*, o pessoal é responsável pela coleta de dinheiro (valor variável nos acampamentos entre 10 e 50 reais), utilizado para pagar luz, pagar viagem dos companheiros aos encontros Sem Terra, consertar bombas de água, dentre outros; o setor de *Relações Internacionais* promove a interação das lutas camponesas, participam dos eventos convidados do Paraguai (Via Campesina), Argentina, México, Haiti (Brigada Dessalines pela Via Campesina), uma tendência mais latino-americana. Diante das necessidades, novos setores podem ser criados, respeitando a dinâmica e especificidade de cada acampamento.

Essa formação inicial é passível de ser redefinida, e aconselha-se que todos participem de diversos setores. Assim, quem é coordenador ou coordenadora (coordena brigadas de até 50 famílias) pode ser por pouco tempo. Às vezes as famílias não aceitam determinada coordenação e a trocam; às vezes, a pessoa perde a disponibilidade para o cargo. Essas funções não são estáticas e obedecem a lógica interna do acampamento.

Promove-se a auto-organização, formação de grupos e escolha da coordenação desses grupos. Portanto, conforme o número de famílias acampadas,

elas são divididas em grupos que variam de 10 a 60 famílias, e cada grupo escolhe seu coordenador, que fica responsável por apresentar as dificuldades do grupo e repassar os comunicados dos setores.

Não há prazo determinado de duração do *acampar*, pois isso depende de negociações com o governo, e essas negociações podem se alongar. Quando se monta o acampamento, um regimento é elaborado, discutido, redigido e votado para esse período, o do acampar. Há vários acampamentos pelo país, e cada um deles faz seu próprio regimento. Os pontos do regimento têm conotação de lei dentro do acampamento, cabendo punições caso não sejam cumpridos.

Em alguns casos, quando violado o regimento, é feita reunião com os coordenadores e avaliada a gravidade da situação. Conforme o resultado da avaliação é atribuída uma punição, que pode vir a ser desde desonra pública em um julgamento comunitário, plantar e carpir nas hortas comunitárias em tempo maior que o regimental, expulsão, fazer plantões a mais nas guaritas, dentre outros.

A divisão entre o espaço público e o doméstico se confunde. O regimento tem peso de constituição no acampamento, quando não é mais taxativo do que a própria Carta Magna. Há, por exemplo, casos de expulsão por adultério, por consumo excessivo de álcool etc. Percebemos a defesa dos costumes através da utilização de um regimento consuetudinário, que coloca questões morais como fatores de expulsão.

Destacamos que o acordo de fazer valer o regimento é fundamental para organizar o grupo, mas eles tomam cuidado para não engessá-lo, pois ele deve ser dinâmico e revisto quando for o caso.

E isso é com muito orgulho que eu falo, porque a gente aprende [que] a base da vida do sujeito é o aprendizado, é a prática, e limpei muito banheiro. Limpava as salas de aula, varria, e até um dia, um rapaz que tava naquele momento, achou que eu tava fazendo castigo, porque eu tava limpando lá. Tinha isso pra quem fizesse algo errado, lá, pra manter a disciplina, o respeito pra se manter. Pense na quantidade de pessoas, cada um com uma diversidade de cultura, realmente tem que se ter uma disciplina, que é uma. Isso faz parte da própria organicidade do próprio movimento (CÉSAR, 2016).

Na entrevista concedida por Ademir, fez-se referência à importância da prática na produção do aprendizado, às punições regimentais: “Tinha isso pra quem fizesse algo errado, lá [...]” e a argumentação sobre a necessidade, devido à diversidade cultural, de “[...] se ter uma disciplina [...]”. Em outras entrevistas fizeram-se menções a fatores como o grande número de pessoas de diversos lugares reunidas no acampamento, e da necessidade de organizar e evitar conflitos internos. Quem desconhece essa organização acusa essas práticas de impositivas, paramilitares, conservadoras, dentre outros adjetivos depreciativos quanto à sua funcionalidade e constitucionalidade.

No entanto, ao construir o barraco, ao debater os direcionamentos do MST em assembleias, ao decidir pelos itens do regimento e acompanhar o desenvolvimento da aplicação das decisões, ao trabalhar nos setores, os Sem Terra adquirem familiaridade com a prática de posicionamento político e de resistência à adversidade a partir de um coletivo.

Hoje, podemos considerar o MST o maior movimento de transformação social que o Brasil já teve. A seguir está a transcrição da fala de Claudemir Torrente Lima, sobre a transformação em Quedas do Iguaçu, conquistada pelos Sem Terras:

[...] em 2000, Quedas do Iguaçu tinha uma frota [...] de 4500 veículos, hoje tá já [na] faixa de 15000 veículos, e esse crescimento se deve, em boa parte, aos assentados que hoje têm poder aquisitivo e conseguiram comprar. E o que isso significa? Significa muito mais oficina mecânica, muito mais emprego nessas mecânicas, muito mais postos de combustíveis vendendo... é... muito mais IPVA, é uma das fontes de arrecadação do município é o IPVA, e assim vai, assim segue em todas as áreas, né? O comércio, hoje, seguramente mais, em torno de 30% das vendas do comércio em geral é pros assentados, e isso fez com que aumentasse, né, o volume de... o volume de vendas. E precisa de mão de obra, precisa gerar mais emprego. É uma corrente, né? Então, material de construção é a mesma coisa, né? Só em casas foram em torno de... é... em torno, aí, de 20 milhões de reais em construção de moradia, mais 20 milhões em investimentos, que boa parte disso também é material de construção. Imagine quanto isso girou, né, nas lojas de materiais de construção da cidade. Mas isso, infelizmente, hoje, não é reconhecido, porque a imprensa tem se dedicado a desinformar, né? A mostrar, dar a mente dependente de uma empresa, né, que é a empresa Araupel. E nós sabemos que [n]a realidade, né, da empresa Araupel, o único recurso que fica no município é

a folha de pagamento, que é o dinheiro que o funcionário ganha e ele vem gastar no comércio. [D]O restante, nada é aplicado aqui, né, nada fica na cidade.¹⁹

As conquistas dessa brava gente contribuem com o município de Quedas do Iguaçu por meio do crescimento econômico, da maior arrecadação de impostos, do aumento do número de empregos, da diversidade de produção, dentre outros; e nos níveis estadual/federal, em políticas públicas e reforma agrária, conquistas que têm conferido melhores condições de vida a milhares de camponeses.

Essas transformações ocorreram a partir das práticas de luta, de formação; práticas que se consolidam através das experiências vividas, da consciência de classe, da percepção de um inimigo comum, o latifúndio, e das memórias dessas vivências.

Identidades Sem Terra em construção: sobre a pesquisa²⁰

Iniciei a pesquisa sobre a Identidade Sem Terra a partir da prerrogativa errônea de que ocorria perda de identidade com o Assentamento. Essa visão tornou-se outra a partir da análise do MST no decorrer dos anos, das leituras e vivências, pois mesmo com a mudança das práticas e com a mudança para o assentamento, a ida para o lote familiar e uma nova configuração de vivências diárias, a identidade não se perde: modifica-se.

Modificam-se as relações, pois durante o período de acampamento, todos encontram-se bem próximos, os barracos são montados um ao lado do outro e as decisões são coletivas. Com o assentamento, as decisões sobre cada lote são individuais, e os lotes são distantes um do outro; a luta é por isso mesmo: o assentamento é a conquista. A conquista do lote e essa nova dinâmica são necessárias, são resultantes dos anos acampados.

¹⁹ LIMA, Claudemir Torrente. Entrevista concedida a Barbara Nagae para a dissertação *A Construção das Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu* – PR (1999-2014), 2016.

²⁰ Esta parte final do texto encontra-se também publicada no I Colóquio PPGH-UEPG História, Cultura e Identidades, com o título *Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu*, aqui com pequenas alterações gramaticais e de formatação.

Quando surgem outros assentamentos e/ou ainda em vários momentos, no transcorrer dos anos, conseguimos perceber as permanências identitárias na continuidade da participação em marchas, *fechamento de agência bancária* e no auxílio na organização do MST em novos acampamentos. Pensar hoje, em perda de identidade, é complicado, pois com os novos acampamentos, montados em 2014 (Rio Bonito do Iguaçu) e 2015 (Quedas do Iguaçu), além de ter significativa adesão de familiares e conhecidos de assentados, contou ainda com vários Sem Terra assentados para a montagem, construção da escola, assistência baseada na experiência, dentre outros.

Quando se publica no Jornal Expoeunte do Iguaçu e em outras mídias regionais sobre o MST, as notícias percorrem o assentamento Celso Furtado e ouvia-se: “Ouvii a rádio hoje, viu o que o prefeito falou de nós?” “Vamos ter conversa com INCRA semana que vem”, “Professora, tão falando de nós de novo”, dentre outras. Já ocorreram casos de Sem Terra não se identificarem como tal em um primeiro momento, por medo e desconfiança, e não por despertencimento. Não há como apagar os anos passados em um barraco e as transformações em suas vidas obtidas por meio da participação no MST. Eles se sabem assentados da Reforma Agrária pelo MST. Não se perde identidade: mesmo com terra, continuam sendo Sem Terras.

O recorte temporal que compreende este trabalho representa, para mim, apreensões e vivências minhas junto ao MST, as quais definiram alterações e construções metodológicas distintas em seu processo. No começo da pesquisa, eu me via acolhida pelo materialismo histórico e percebia o MST apenas como *luta de classes*. Ainda que não desconsidere a evidente motriz econômica na expropriação camponesa e a decorrente necessidade da efetivação da reforma agrária no país, entendo agora, com mais propriedade, que o MST é mais que isso. Ele não se restringe à análise produtiva, pois sua dinâmica interna revela que é, também, um fenômeno sociocultural.

Quem compõe o MST? Como o movimento consegue transformar camponeses e se transformar no mesmo movimento? Que validade tem as experiências individuais e coletivas para a construção da identidade do grupo?

Buscamos, então, através da metodologia da observação participante, contribuição antropológica para entender um pouco mais o MST. Tendo crescido em Quedas do Iguaçu, conhecia os vereadores, o dono do jornal, os prefeitos da época estudada, as autoridades citadas, que contribuíram para

a estigmatização, além de ter amigos e familiares envolvidos em relações profissionais com a empresa Araupel.

Quanto mais desenvolvia vivência junto ao MST e percebia diferenças e singularidades, mas me via no caminho avesso ao dos *estabelecidos*. Do incômodo diante da estigmatização promovida e das vivências desenvolvidas no MST é que se fez este texto.

O estudo de identidades coloca em xeque e em choque as identidades. Conforme experimentamos a construção nas mesmas formações, atribuímos significados ao conceito da alteridade. E dessa forma, fui construindo o meu pertencimento ao MST. Mas como eu poderia, sem vínculo com o campo? Tendo crescido, estudado e trabalhado sempre na cidade? Por que via as coisas de forma diferente do grupo sociocultural em que crescera?

A resposta a essas questões é a mesma. Estudar, pesquisar, vivenciar o MST não me tornou camponesa, ao mesmo tempo em que não posso recorrer aos erros interpretativos de quem não o fez ou que possuam outros interesses, menos antropológicos.

As experiências e as memórias nesse processo de construção são inter-subjetivações entre quem pesquisa e o que é pesquisado. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que, para entender a formação da identidade Sem Terra foi necessária a participação de forma tão intensa, a minha experiência lá fez com que eu me percebesse Sem Terra. Embora não me tenha tornado efetivamente camponesa, o desenvolvimento de práticas e vivências geram pertencimento, memórias e identidade Sem Terra.

Empresto a frase de Peter Burke: “a função do historiador é lembrar a sociedade o que ela gostaria de esquecer”, para dizer que queriam as autoridades de Quedas e a empresa Araupel esquecer dos homicídios na luta pela terra, queriam esquecer a quem pertencia a terra e estigmatizar quem realmente cumpriu uma função histórica. Porém, os integrantes do MST não deixaram esquecer, através de anos de acampamento, de mobilizações, marchas, através de conquistas para o município, como o assentamento e as conquistas educacionais.

Consideramos que as práticas rememoradas, a experiência histórica em momentos como a ocupação, montagem de barracos e assembleias contribuem de forma incisiva na construção da sua identidade.

Referências

- BARBOSA, Ademir. Entrevista concedida a Barbara Nagae para a dissertação: “A Construção das Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu - PR (1999-2014)”. Quedas do Iguaçu, 10/08/2016, áudio MP3, 15 min.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2001.
- CESAR, Ademir. Entrevista concedida a Barbara Nagae para a dissertação: “A Construção das Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu- PR (1999-2014)”. Quedas do Iguaçu, 14/08/2016, áudio MP3, 19 min.
- FARIA, Ederson de; SOUZA, Vera Lúcia Trevisan de. **Sobre o conceito de identidade: apropriações em estudos sobre formação de professores**. Psicol. Esc. Educ. (Impr.) vol.15 no.1 Maringá Jan./Jun, 2011
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- LIMA, Claudemir Torrente. Entrevista concedida a Barbara Nagae para a dissertação **A Construção das Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu- PR (1999-2014)**. Quedas do Iguaçu, 17/08/2016, áudio MP3, 30 min.
- MORAES, Maria Célia Marcondes; MÜLLER, Ricardo Gaspar. História e Experiência: Contribuições de E. P. Thompson à Pesquisa em Educação, **Perspectiva**, v. 21, n. 02, Florianópolis, 2003, p. 329-349.
- POLLACK, Michel. **Memória e Identidade Social**. Rio de Janeiro. Estudos Históricos, 1992.
- _____. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.
- SILVA, Adecir Rodrigues. Entrevista concedida a Barbara Nagae para a dissertação **A Construção das Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu- PR (1999-2014)**. Quedas do Iguaçu, 12/08/2016, áudio MP3, 15 min.

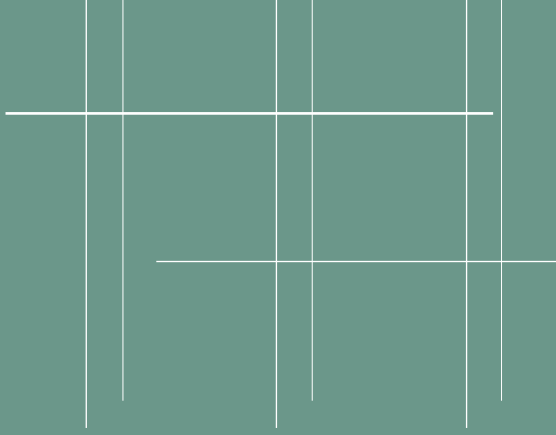
SILVA, Milton Rocha da. Entrevista concedida a Barbara Nagae para a dissertação **A Construção das Identidades Sem Terra em Quedas do Iguaçu- PR (1999-2014)**. Quedas do Iguaçu, 14/08/2016, áudio MP3, 26 min.

SOUZA, Maria Antônia de. **Educação e Cooperação nos Assentamentos do MST**. Ponta Grossa: UEPG, 2006.

THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **The poverty of theory and other essays**. London: Merlin, 1978, p. 200- 201; citado em: História e Experiência: Contribuições de E. P. Thompson à Pesquisa em Educação, PERSPECTIVA, v. 21, n. 02, Florianópolis, 2003, p. 329-349.

_____. **A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.



SOBRE OS AUTORES

Alessandra Izabel de Carvalho: Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas. Professora Associada do Departamento História da Universidade Estadual de Ponta Grossa). Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História da UEPG entre 2018-2021 e 2023-2025. Editora da Revista de História Regional (RHR). Coordenadora do Núcleo/Laboratório de Pesquisa Memória, Cultura e Natureza.

Barbara Nagae: Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Professora da Secretaria de Educação do Estado do Paraná.

Cleusi Bobato Stadler: Doutora em Geografia pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Membro Fundadora da ALACS - Academia De Letras, Artes e Ciências da Região Centro-Sul Do Paraná.

Darcio Rundvalt: Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná.

Elizabeth Johansen: Doutora em Geografia pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Membro fundadora da Associação de Preservação do Patrimônio Cultural e Natural - APPAC.

Evelyn Roberta Nimmo: Doutora em Arqueologia pela University of Reading, Reino Unido. Estágio de pós-doutoramento em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Curadora do acervo de Arqueologia e Etnografia da University of Alberta, Canadá.

Ilton Cesar Martins: Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná. Foi professor na Universidade Estadual do Paraná, campus de União da Vitória. Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em História. Diretor de Ação Educativa e Extensão do Museu Campos Gerais.

Isabelle Muraro: Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Advogada. Juíza leiga na Comarca de Tomazina/PR entre 2018 e 2022.

João Francisco M. M. Nogueira: Doutorando em Geografia pela Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Juliane Roberta Moreira: Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Kamile Aparecida L. L. Almeida: Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Lorena Zomer: Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Estágio de pós-doutoramento em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Professora colaboradora do Departamento de História da UEPG. Professora na Ser Educacional.

Lucas Vinicius Erichsen: Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador do Instituto Nacional da Mata Atlântica.

Lucimara Nabozny: Doutora em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Preceptora de Residência Multiprofissional em Neonatologia. Tutora na área de Serviço Social nas Residência em Saúde do HU/UEPG. Professora colaboradora no Departamento de Serviço Social da UEPG.

Maralice Maschio: Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Estágio pós-doutoral em História na Universidade Estadual de Ponta Grossa. Docente na FAMA (Faculdade Municipal de Educação e Meio Ambiente) de Clevelândia/PR. Coordenadora do Núcleo de Pesquisas e Estudos em Religiosidades, Educação, Meio Ambiente e Políticas Públicas (AMADURECER) e do Laboratório Multidisciplinar e de História Oral em Educação e Meio Ambiente/FAMA.

Mariana Fernandes: Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Renato Ricardo Schnell Junior: Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Assessor de Cultura e Patrimônio Histórico do Museu Histórico de Palmeira/PR.

Robson Laverdi: Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense-UFF. Estágio de pós-doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Foi professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (1997-2012). Professor Associado do Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em História. Coordenador do Núcleo/Laboratório de Pesquisa Memória, Cultura e Natureza. Diretor de Acervos e Pesquisa do Museu Campos Gerais.

Rosângela Maria da Silva Petuba: Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora Associada do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Tayná Gruber: Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Thiago Bohatch: Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Professor da Secretaria de Educação do Estado do Paraná.

Conheça outros títulos da Editora UEPG

Patrimônio natural dos Campos Gerais do Paraná - eBook gratuito

Mário Sérgio de Melo; Rosemeri Segecin Moro;
Gilson Burigo Guimarães (org).

Engloba trabalhos apresentados por mais de 30 colaboradores nas áreas de geologia, paleontologia, relevo, hidrografia, clima, solos, vegetação, fauna, arqueologia, uso do solo, aspectos econômicos, energéticos e desenvolvimento. Conteúdo abrangente, considerando as múltiplas facetas do conhecimento das ciências naturais e dos aspectos ligados à problemática ambiental, seu manejo e defesa, dando ênfase à Educação Ambiental.



A PAISAGEM COMO PATRIMÔNIO CULTURAL: Campos Gerais e matas com Araucária no Paraná

Cicilian Luiza Löwen Sahr (org)

O presente livro vem enriquecer, de maneira exemplar, o conhecimento acerca da construção das paisagens do estado do Paraná. Distribuída em cinco capítulos, a obra é caracterizada como uma coletânea de textos que tem como fio condutor a preocupação com a paisagem cultural, em particular aquela dos Campos Gerais e da Mata de Araucária do Paraná.



CIDADE E TURISMO: retratos da paisagem urbana de Ponta Grossa

Marcelo Chemin

O livro relaciona a projeção do patrimônio cultural na paisagem urbana a uma perspectiva de fruição turística. De detalhes a panoramas, surgem imagens instigantes, inusitadas, algumas alarmantes. A riqueza ilustrativa, com fotografias e mapas, promove esta obra como instrumento de educação patrimonial, que nos convida para pensar a cidade como espaço de memória e referencial estético do cotidiano.

