

O SILÊNCIO DOS MASCARADOS

Memória, esquecimento e desterritorialização cultural no carnaval da Bela Vista do Chibarro (Araraquara/SP)

Weber Anselmo Fonseca
*Mestrando do Programa de Pós-graduação
Desenvolvimento Territorial e Meio Ambiente – UNIARA*
wafonseca1234@uniara.edu.br

Luís Antonio Barone
*Professor Doutor do Programa de Pós-graduação
Desenvolvimento Territorial e Meio Ambiente – UNIARA*
labarone@uniara.edu.br

Vera Lúcia Silveira Botta Ferrante
*Professora Doutora do Programa de Pós-graduação
Desenvolvimento Territorial e Meio Ambiente – UNIARA*
vslbferrante@uniara.edu.br

Resumo

Este artigo investiga os impactos da desterritorialização na dissolução de manifestações culturais em territórios rurais, a partir do desaparecimento do carnaval de mascarados no atual Assentamento Bela Vista do Chibarro, zona rural de Araraquara (SP). A pesquisa parte do processo de esvaziamento demográfico e substituição da população original durante a transição entre vila operária e assentamento rural, identificando como essas mudanças contribuíram para a ruptura de vínculos comunitários e a perda de referências culturais. Há um hiato entre novas e velhas tradições no processo de transição. A pergunta central é: de que modo os deslocamentos físicos e simbólicos impostos por transformações estruturais de um território resultam no apagamento de práticas culturais coletivas?

Palavras-chave: carnaval, ruralidade, patrimônio cultural imaterial.

Abstract

This article investigates the impacts of deterritorialization on the dissolution of cultural manifestations in rural territories, focusing on the disappearance of the masked carnival in the current Bela Vista do Chibarro Settlement, located in the rural area of Araraquara (São Paulo, Brazil). The research examines the process of demographic decline and the replacement of the original population during the transition from a workers' village to a rural settlement, identifying how these changes contributed to the rupture of community bonds and the loss of cultural references. A gap emerges between old and new traditions throughout this transition. The central question is: how do the physical and symbolic displacements imposed by structural transformations of a territory lead to the erasure of collective cultural practices?

Keywords: carnival, rurality, intangible cultural heritage.

Introdução

O atual Assentamento Rural Bela Vista do Chibarro, situado em Araraquara, no interior do estado de São Paulo – anteriormente, seção Bela Vista, que integrava o complexo da Usina Tamoio – emerge como um microcosmo no cenário agrícola brasileiro. Este assentamento, originado a partir de políticas de reforma agrária, representa um esforço significativo para proporcionar terra e recursos aos agricultores familiares, promovendo a justiça social e a equidade no acesso à terra. Ao longo dos anos, este cenário rural tem testemunhado transformações notáveis, desde o

estabelecimento inicial até os desafios contemporâneos enfrentados pelos seus residentes.

Nesta pesquisa, o território em questão situa-se na transição entre a Seção Bela Vista¹ e o Assentamento Bela Vista², região tradicionalmente apontada como rural pela sua paisagem, ocupação dispersa e atividades agropecuárias. Contudo, sendo um polo da Usina Tamoio (Araraquara/SP) imprimiram-lhe uma dimensão industrial: boa parte da população local atuou em serviços e produção fabril. Essa sobreposição de rural e industrial motiva tensões conceituais sobre o real significado de ruralidade neste espaço (Figura 1). Para Ricardo Abramovay (2000), a ruralidade deve ser compreendida como realidade complexa e territorial, não restrita à agricultura nem tratada como espaço residual diante da urbanização. Ao contrário, integra múltiplas atividades e dinâmicas próprias, sendo componente da contemporaneidade. Nesse sentido, “o espaço territorial rural é o local onde ocorre a mescla de atividades econômicas, hábitos e culturas” (CELLA et al., 2018, p. 70).

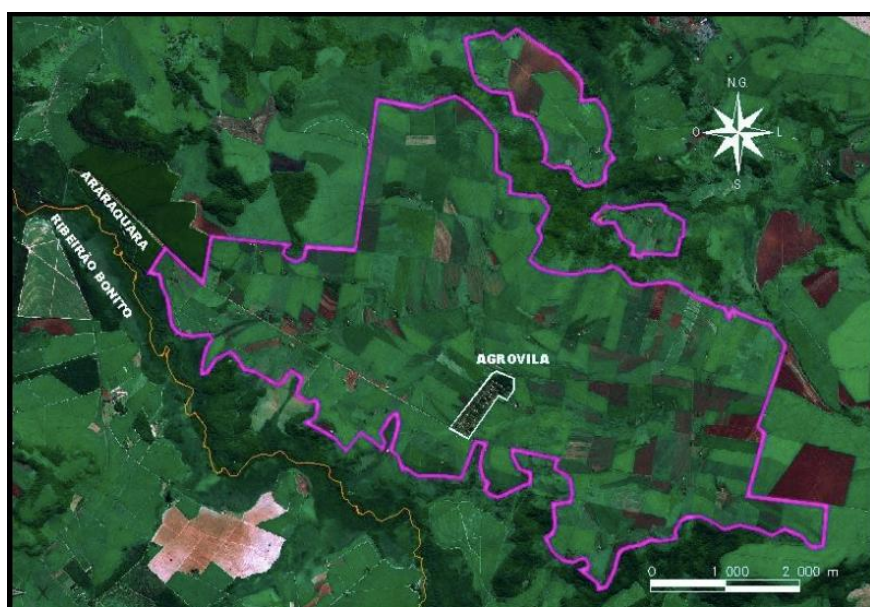


Figura 1 – Delimitação do atual território do assentamento Bela Vista.

Fonte: SILVA, Adriana M. R. C.

Ao longo da história da Usina Tamoio e suas seções, entre as muitas celebrações populares manifestadas, cultuadas e promovidas nas comunidades, o Carnaval dos Mascarados se destacava na Bela Vista por ser diferenciado em relação às demais festas momescas deste complexo rural. No processo de transição entre seção e assentamento, tal expressão cultural carnavalesca desapareceu do ciclo festivo deste território. Mesmo contando com uma série de elementos que, supostamente, formariam uma rede de preservação (comunidade autônoma, famílias assentadas, coesão social,

¹ A “Seção Bela Vista” ganha essa denominação após a incorporação da antiga Fazenda Bela Vista ao conjunto de propriedades da Usina Tamoio, o que ocorre na década de 1930, quando a mesma passa a integrar o império Morganti e recebe a nomenclatura de Seção Bela Vista da Usina Tamoio ou ainda passando a ser chamada de Seção Bela Vista do Chibarro em alusão ao rio que a delimita (TEIXEIRA, 2010).

² O Decreto nº 2.598, de 13 de abril de 1989, do Governo Federal, autorizou a desapropriação de 1.216 ha da antiga Usina Tamoio para fins de reforma agrária, configurando-se o Assentamento Bela Vista do Chibarro (AMARAL; FERRANTE, 2008).

modo de vida compartilhado), o carnaval na agrovila Bela Vista perdeu sua identidade e deixou de ser comemorado. Restou uma breve memória que ressurge – a princípio – no relato informal de um ex-morador da seção, hoje, artista na cidade de Araraquara.

Desta forma, o presente artigo, fundamenta-se no registro da memória – por meio de entrevistas³ – como um inventário a fim de reconstituir no território processos simbólicos que desapareceram ao longo de sua transição entre seção e assentamento. O Carnaval de Mascarados resiste na oralidade de alguns ex-moradores – ainda que tenha desaparecido como expressão cultural. Com base no depoimento de André — músico, educador e ex-morador da Seção Bela Vista — busca-se compreender de que forma o carnaval, operando como um patrimônio cultural imaterial, resiste simbolicamente em um território afetado por transformações socioterritoriais.

A pesquisa ancora-se na identificação de um processo de desterritorialização, conforme proposto por Milton Santos (2002) e Rogério Haesbaert (2004). Ao transitar de vila fabril para assentamento da reforma agrária, o território experimentou um êxodo de antigos moradores comprometendo a continuidade das práticas culturais locais. A festa, que outrora ocupava a rua, tornou-se silêncio e ausência. No processo de investigação por meio de análise documental e registro de depoimentos foram identificadas – além do carnaval de mascarados – outras seis manifestações culturais que desapareceram do território, sendo elas: Terço e Festa de São João, Festa de São Judas Tadeu, Festa de São Gonçalo, Festa do Divino, Serenata de Fim de Ano e a dança Catira.

Nas palavras de Luiz Antonio Simas, “os lugares de memória são, ao contrário, territórios de permanência; espaços inventados pelos homens e suas geografias de ritos” (SIMAS, 2025b, p. 5). Entretanto, o que ocorre quando esses territórios rituais são desfeitos? A experiência do carnaval de mascarados da Bela Vista do Chibarro revela a fragilidade das expressões culturais diante de processos de ruptura territorial e a importância da memória oral como ferramenta de resgate e, identidade históricas.

Metodologia

Investigar uma manifestação cultural desaparecida, especialmente quando ela não foi oficialmente registrada ou patrimonializada, exige uma abordagem metodológica sensível ao que persiste na ausência: o silêncio, a evocação, o vestígio. O desaparecimento do carnaval de mascarados no território rural de Bela Vista do Chibarro impôs à pesquisa um caminho assentado na escuta da memória e na leitura de fragmentos sobreviventes da prática festiva.

A principal estratégia metodológica adotada é a história oral, entendida como uma forma de tornar visível o que foi vivido, mesmo quando não foi registrado pelos meios tradicionais da escrita. A história oral é especialmente adequada para temas contemporâneos, sobre os quais “ainda vivem aqueles que têm algo a dizer sobre o assunto” (ALBERTI, 2005, p. 15). Por meio de entrevistas semiestruturadas com moradores e ex-moradores da antiga Seção Bela Vista, busca-se reconstruir os sentidos da festa de mascarados e compreender os fatores que contribuíram para seu desaparecimento. O enfoque está na memória individual que, como afirma Halbwachs (1990), só pode existir ancorada nos quadros sociais que lhe conferem sentido.

A entrevista eleita para esse artigo realizada com André, torna-se central na

³ Projeto aprovado pelo parecer consubstanciado do Comitê de Ética em Pesquisa sob número 7.667.595, em 26 de junho de 2025.

análise: seu testemunho, transcrito integralmente, oferece não apenas recordações detalhadas da prática, mas também uma reflexão crítica sobre a perda da festa no contexto da transformação do território. O relato opera como elo entre o tempo vivido e o tempo presente, configurando-se como um território de memória.

A pesquisa também incorporou a análise documental de um registro imagético singular: uma fotografia de acervo pessoal (Figura 2), pertencente a uma das famílias da antiga vila operária. Trata-se do único documento visual até então localizado que confirma visualmente a existência dos mascarados na Seção Bela Vista. A imagem, mesmo sem data precisa ou identificação completa dos retratados, torna-se um fragmento fundamental para o trabalho de reconstrução da memória, pois atua como índice simbólico da festa.



Figura 2 – Carnaval de mascarados na Bela Vista com boizinho e Bonecões.

Fonte: Amigos da Bela Vista/Facebook

A leitura dessa imagem é conduzida de forma exploratória, sendo articulada às narrativas orais que emergem da escuta dos moradores. Assim, a fotografia não comprova a totalidade do evento, mas serve como fio que conecta o olhar do presente ao vivido do passado. A lembrança, enquanto manifestação da memória individual, não é um mero reflexo do passado, mas um exercício ativo de evocação. Como observa Ricoeur (2007, p. 71), lembrar-se implica uma busca, uma ação de trazer à luz aquilo que permanece latente. Essa evocação não é mecânica, mas se dá no domínio da imaginação, da imagem construída, aproximando a memória de um processo poético e simbólico (RICOEUR, 2007, p. 70). Nesse sentido, há uma dimensão subjetiva essencial à lembrança: ela pertence à interioridade de quem a vivência, é “minha” lembrança, moldada pelas experiências singulares do sujeito (RICOEUR, 2007, p. 107). No entanto,

a memória individual carrega em si uma série de fragilidades que a tornam instável e vulnerável. A primeira reside em sua relação tensa com o tempo, o que justifica o recurso à memória como tentativa de dar continuidade à identidade diante das rupturas temporais (RICOEUR, 2007, p. 94). A segunda fragilidade é o confronto com o outro, percebido como ameaça à integridade do eu, e a terceira, a herança de violências estruturais que marcam as bases da identidade (RICOEUR, 2007, p. 95). Essas marcas tornam a memória um campo de disputas e tensões, onde se alternam lembrança e esquecimento. Ecléa Bosi aprofunda essa percepção ao afirmar que a memória se manifesta como uma força subjetiva que invade a consciência, interferindo nas representações atuais do sujeito (BOSI, 2023, p. 49). A imagem-lembrança, quando emerge, é única, irrepetível, ligada a uma situação precisa da vida, e se opõe à memória-hábito, que já foi absorvida pelas práticas do cotidiano (BOSI, 2023, p. 51). Nesse jogo entre latência e presença, entre o inconsciente e a consciência atual, a lembrança se revela como um tesouro oculto, que só pode ser resgatado pela ação deliberada da consciência (BOSI, 2023, p. 54).

Com base na escassez de registros materiais, a metodologia adotada valoriza a memória oral como fonte legítima de conhecimento e como instrumento de resistência frente à invisibilização das manifestações culturais rurais. A fim de compreender os caminhos possíveis para a preservação desta cultura imaterial enraizada na ruralidade, o carnaval de mascarados — que, embora apresente contornos próprios e modos distintos de manifestação, está espalhada por diversos territórios —, é fundamental adotar abordagens que reconheçam a memória como um elemento central na gestão da cultura desses contextos tradicionais. Daniel Munduruku (2022) rememora que o sujeito é moldado por rituais e isso o constitui como ser social. O autor acredita que valorizar o passado como um mestre promove o bem-estar no presente. “Os velhos contam a importância de nos colocarmos como aprendizes e apreendedores.” (MUNDURUKU, 2022, p.55). O patrimônio imaterial tem a memória como previdência. Ela é garantia de bem-estar no presente porque o futuro não tem lastro. As palavras em uma narrativa são como “um rio que demarca o território da memória ancestral” (MUNDURUKU, 2022, p. 56).

A metodologia, portanto, estrutura-se em duas frentes complementares:

1. a análise documental da fotografia como vestígio e memória visual da festa;
2. a história oral como campo de escuta, reconstituição do evento e gestão da memória.

Essa abordagem possibilita dar corpo à memória de uma prática cultural que, mesmo extinta no espaço físico, permanece como patrimônio simbólico nos territórios afetivos dos que a viveram e ainda sobrevivem.

Fundamentação teórica

O primeiro eixo teórico trata das relações entre memória e tradição oral. A escuta de narrativas, como propõe Bosi (1994), revela a memória como resistência; Halbwachs (1990) enfatiza sua dimensão coletiva, e Ricoeur (2007) discute seus vínculos com o esquecimento. Krenak (2019; 2022; 2022), Kopenawa (2020) e Munduruku (2022) compreendem a memória como parte viva dos territórios e saberes ancestrais. Sobre História Oral, a base está em Alberti (2005) e Whitaker (2000).

O segundo eixo aborda patrimônio imaterial e pertencimento coletivo: Hobsbawm (2024) e Anderson (2008) refletem sobre tradições e coesão simbólica; Souza Gomes (2018) analisa práticas culturais no Assentamento Bela Vista, especialmente na

transmissão de saberes.

O terceiro eixo mobiliza a história da máscara e do carnaval, com Berthold (2003) sobre sua trajetória ritual e festiva.

O quarto eixo discute manifestações culturais populares: DaMatta (2022) interpreta o carnaval como inversão de hierarquias; Bakhtin (1987) propõe a carnavalização; Simas (2018; 2019; 2024; 2025a; 2025b) atualiza a festa como reinvenção da rua. Cascudo (1985; 1988) e Costa (2007) exploram a cultura popular; Manzatti (2007), Veludo (2010) e Gonzalez (2020; 2024; 2025) conectam o carnaval rural ao Entrudo Ibérico.

O quinto eixo insere a história local e processos socioterritoriais de Bela Vista do Chibarro: Caires (1993) analisa a Usina Tamoio; Abramovay (2000) discute ruralidade; Santos (2002) e Haesbaert (2004) aprofundam território e territorialidade.

Essa articulação sustenta a abordagem multidisciplinar que integra sociologia, antropologia, história e geografia sob a perspectiva da gestão da memória e da cultura.

Desenvolvimento

Território, usina e desterritorialização cultural

A manifestação do carnaval de mascarados na Bela Vista do Chibarro, enquanto expressão coletiva, encontra-se vinculada à configuração territorial da antiga Seção Bela Vista da Usina Tamoio. O desaparecimento da festa deve ser compreendido como sintoma de um processo mais amplo de **desterritorialização cultural**, causado por transformações estruturais no espaço vivido.

Até a década de 1980, a vila operária da Usina Tamoio organizava-se segundo um modelo de sociabilidade ligado ao mundo fabril e à lógica do “paternalismo industrial”. O território da Usina Tamoio configurava-se como uma cidade privada, organizada sob uma lógica empresarial. Sua gestão concentrava-se nos interesses patronais, exercendo controle que se estendia desde os meios de produção até os espaços de lazer, esporte, cultura e, de modo mais amplo, sobre as formas de sociabilidade ali vivenciadas. Neste contexto, a vida social era regulada por um calendário institucionalizado de festas (populares, religiosas e civis) incentivadas pela administração da empresa tendo como objetivo “manter um clima cotidiano cordial, no qual os problemas vivenciados no circuito do trabalho pareciam submergir ao estado de solidariedade e aos padrões de sociabilidade” (CAIRES, 1993, p.215). Segundo Caires (1993), que investe na descrição das festividades e lazer da Usina Tamoio e suas seções, neste complexo sistema de relações patronais da usina, o que se destacava na sede era: a Banda Juvenil, a Festa do Trabalhador em 1º de maio, Festa de São Pedro e Semana Santa. Além de quermesses e bailes, devidamente segmentado em seus dois salões segregadores.

As famílias residentes na Seção Bela Vista, ligadas diretamente ao trabalho na usina, constituíam um microcosmo rural marcado por intensa convivência comunitária favorecida por ser a maior das seções e a mais distante da sede. Esse território produzia formas próprias de organização cultural e festiva. O carnaval de mascarados — tal como outras práticas, como o terço, a festa de São Judas Tadeu, a catira e as serestas — era parte constitutiva da vida coletiva, expressando um modo de existência comunitário. A rua, nesse contexto, era mais que circulação: era palco e território simbólico enquanto espaço de convivência comunitária.

A ruptura desse modelo ocorre com o declínio da Usina Tamoio e a desapropriação de suas terras, dando lugar ao assentamento rural da reforma agrária em 1989. Nesse processo, houve um profundo esvaziamento humano e simbólico do território: de acordo com dados de Barone, Ferrante e Bergamasco (1994), das 79 famílias inicialmente cadastradas no assentamento, apenas 14 eram de ex-trabalhadores da usina que residiam anteriormente na Seção Bela Vista (p. 212). Esse dado revela uma perda significativa de continuidade cultural e identitária.

Rogério Haesbaert (2004) observa que os processos de desterritorialização não se restringem ao deslocamento físico, mas envolvem a desconstrução dos vínculos simbólicos e afetivos com o espaço. O território passa a ser compreendido não apenas como espaço físico, mas como corpo simbólico, espaço existencial: “território como espaço de vida” (HAESBAERT, 2020, p. 82). A perda do território implica também a perda da dimensão simbólica e afetiva que sustentava manifestações como o carnaval de mascarados. Na mesma direção, Milton Santos (2002) destaca que “a cultura popular que tem raízes na terra em que se vive, simboliza o homem e seu entorno, encarna a vontade de enfrentar o futuro sem romper com o lugar, e de ali obter a continuidade, através da mudança” (SANTOS, 2002, p.222). A substituição abrupta do modelo fabril-patrimonial por uma nova forma de ocupação rural, com sujeitos diferentes e novas dinâmicas de trabalho e sociabilidade, rompeu com essa continuidade. O carnaval, neste contexto, perdeu seu território — físico e simbólico.

A vila “operária” deixou de existir e com ela se dissolveram as condições materiais e afetivas que sustentavam a comunidade. Os que permaneceram, como algumas poucas famílias remanescentes, viram-se isolados num novo desenho territorial que, embora marcado pelo ideal de reforma agrária, não conseguiu preservar os rituais que davam sentido à convivência anterior. É evidente que, ao mesmo tempo em que antigas referências se dissolveram com o fim da vila operária, novas expressões culturais, costumes e saberes foram trazidos pelas famílias assentadas, ressignificando o território. Esses conteúdos, ainda que distintos das práticas anteriores, são igualmente passíveis de reconhecimento como patrimônios culturais da comunidade contemporânea, pois passam a constituir a base simbólica de uma nova vida coletiva. Como defende Hobsbawm (2024), são justamente esses mecanismos de coesão simbólica que conferem continuidade e legitimidade a um território em construção, permitindo que tradições se renovem no encontro entre diferentes temporalidades e experiências sociais.

Nesse sentido, o desaparecimento do carnaval de mascarados deve ser compreendido como um **efeito da desterritorialização cultural**: o território simbólico da festa foi desfeito, e com ele se rompeu a possibilidade de transmissão intergeracional dos saberes e práticas que compunham essa expressão coletiva. A rua que antes reunia, tornou-se espaço de silêncio.

O carnaval de mascarados como performance simbólica

A manifestação dos mascarados no carnaval de Bela Vista pode ser compreendida como uma festa, forma de entretenimento e, sobretudo, como um ritual performativo de pertencimento, transgressão e memória coletiva assentada nas mesmas premissas que constituem os entrudos originários do carnaval ocidental. A festa, tal como descrita nas lembranças dos moradores e registrada em uma única fotografia disponível, mobilizava o corpo, o espaço e os signos culturais da comunidade rural.

Luiz Antonio Simas (2025), destaca que é fundamental compreender a festa em

sua dimensão coletiva, como expressão de sentidos compartilhado: de pertencimento, de comunidade, de identidade e de modos de vida. Ao longo da história da humanidade, diferentes civilizações ao redor do mundo celebraram. Segundo Simas, “as sociedades ritualizam coletivamente a vida a partir da ideia da festa”, seja ela de natureza sagrada ou profana. Essas celebrações ocorrem, por exemplo, para marcar a mudança de estações, realizar ritos agrários ou prestar devoção a santos e divindades específicas. Dentre essas manifestações, Simas destaca a chamada festa de inversão social, presente em diversas culturas. Nessas ocasiões, as estruturas sociais tidas como inquestionáveis eram momentaneamente subvertidas. É nesse contexto que emergem elementos como o exagero, a comilança, a bebedeira e o uso do caricatural — características recorrentes dessas celebrações que desafiam, ainda que simbolicamente, a ordem estabelecida. Esse conceito de festa de inversão social já apresenta elementos característicos do carnaval, tema que será discutido com maior profundidade na tese de Bakhtin, pois tais celebrações promoviam a liberação dos instintos, o riso coletivo e o excesso, funcionando como válvula de escape das tensões cotidianas. Estes são os elementos estruturantes que serão retomados, ainda que transformados, nas manifestações carnavalescas medievais analisadas por Bakhtin (1987), onde o grotesco, o corpo e a subversão assumem papel central e o riso carnavalesco constitui uma forma de resistência simbólica às hierarquias sociais:

A festa marcava de alguma forma uma interrupção provisória de todo o sistema oficial, com suas interdições e barreiras hierárquicas. Por um breve lapso de tempo, a vida saía de seus trilhos habituais, legalizados e consagrados, e penetrava no domínio da liberdade utópica. O caráter efêmero dessa liberdade apenas intensificava a sensação fantástica e o radicalismo utópico das imagens geradas nesse clima particular (BAKHTIN, 1987. p.77).

É nesse sentido que a rua da antiga vila operária funcionava como palco sagrado e transgressor, onde os moradores encarnavam outros personagens, embaralhavam identidades e ritualizavam a convivência. Era o lugar da liberdade dentro da ordem, da brincadeira dentro da estrutura e de forma incisiva, a ruptura de todas as estruturas em seus jogos de medo.

O uso da máscara constitui o principal elemento dramático da festa. As máscaras são tão antigas que sua origem, segundo Câmara Cascudo (1988), não pode ser calculada no tempo. “São de uso universal”, afirma o brasileiro na abertura do verbete em seu Dicionário do Folclore Brasileiro. De fato, as máscaras foram registradas por todo o globo à medida que as civilizações foram se territorializando (BERTHOLD, 2003).

Em sua origem, a máscara está diretamente ligada à transmutação e à transformação — muitas vezes por meio do sagrado (ou alguma natureza divina). A máscara (e toda sorte de fantasia) revela mais que oculta, pois: encarna presenças outras, permite a manifestação de forças que ultrapassam o cotidiano (DAMATTA, 2022). Por isso, a máscara é, em sua essência, um artefato performático, presente desde as mais antigas expressões teatrais em civilizações distintas, e constantemente atualizada ao longo do tempo. O teatro é rito. O carnaval é rito. A máscara é rito. Como observa DaMatta (2022, p. 40), “é no ritual, pois, sobretudo no ritual coletivo, que a sociedade pode ter (e efetivamente tem) uma visão alternativa de si mesma”, pois nesse terreno ambíguo — nem o que é, nem o que poderia ser — instala-se uma condição passageira onde tudo pode ser revisto. É esse o espaço da performance e da reinvenção. A carnavalização, nesse contexto, atua como agente simbólico de inversão e liberdade, onde teatro, máscara e carnaval caminham juntos. Trata-se de uma lógica de encontro, não de separação, pois, como ainda aponta DaMatta (2022, p. 62), “os

rituais populares são ritos que objetivam o encontro”. A máscara, portanto, permanece como um elo entre mundos e tempos, catalisadora do rito, do jogo e da imaginação coletiva. Assim, o mascarado não é só aquele que se esconde, mas aquele que revela o que a ordem silencia.

No carnaval rural, essa inversão social assumia tons familiares e ao mesmo tempo transgressivos. Os moradores da Seção Bela Vista reconheciam uns aos outros, mesmo sob a máscara, mas fingiam não reconhecer. O jogo simbólico se dava entre o saber e o não saber, entre o dentro e o fora. A brincadeira tornava-se rito, e o rito, memória. No contexto rural, essa prática ganha contornos próprios, muitas vezes associados a tradições antigas de carnaval trazidas pelos colonos açorianos. Haroldo Costa (2007) afirma que o carnaval de rua com mascarados encontra raízes no entrudo ibérico, forma popular de brincar o carnaval que chegou ao Brasil com os portugueses e foi amplamente ressignificada nas zonas rurais constituindo um inventário de manifestações culturais de mascarados em carnavais e folguedos populares espalhados por todas as regiões do país, como por exemplo:

- Região Norte: Bloco do Laurso, Região Amazônica; Cordão dos Mascarados, Mocajuba/PA; Cordão da Bicharada, Cametá/PA; Mascarado Fobó, Óbidos/PA; Boi de Máscaras ou Boi de Odivelas, São Caetano de Odivelas/PA.
- Região Nordeste: Carnaval dos Mascarados, Maragogipe/BA; Caretas e Nego Fugido, Acupe (distrito de Santo Amaro/BA); Mascarados de São Gonçalo e Festa do Bonfim, Salvador/BA; Caretas, Triunfo/PE; Caiporas, Pesqueira/PE; Cavalo-Marinho, Pernanbuco; Papangus, Bezerro/PE; Caboclo de Lança, Nazaré da Mata/PE; La Ursa, São Caitano/PE; Ala Ursa ou La Ursa, João Pessoa e Conde/PB; Fofão, Caretas de São Bilbreu, Urso, Panducha, Careta de Caixa e o Cazumba, em diversos município do Maranhão; Festa dos Caretas, Jardim/CE; Reisado de Caretas, Cariri Cearense/CE; Bobo Gaiato, povoado Porto de Pedras, Tatuamunha/AL; Marmotas, Ilha do Ferro, distrito de Pão de Açúcar/AL; Folia das Cabras, Ilha do Ferro/AL.
- Região Centro-Oeste: Máscara de Boi e os Mascarados, Pirenópolis/GO; Dança dos Mascarados, Poconé/MT.
- Região Sudeste: Carnaval a Cavalo de Bonfim/MG; Mascarados da Fazenda Cresciumal, Leme/SP; Gorilas de Saco, Vila Vintém, Rio de Janeiro/RJ; Clóvis, municípios da Baixada Fluminense/RJ; Bate-Bola, municípios da Baixada Fluminense/RJ; Carnaval de Congo e Máscaras, Roda D'água, distrito de Criciúma/ES; Mascarados, Barra do Jacu/ES.
- Região Sul: Boi de Mamão – Florianópolis e litoral de Santa Catarina.

A partir deste breve mapeamento de festas de mascarados, evidencia-se que todas elas ocorrem em comunidades de territórios rurais — campesinas, ribeirinhas, litorâneas (caiçaras e insulares) e quilombolas — e não apenas em cenários urbanos. Na Bela Vista do Chibarro, a festa tomava a forma de desfile espontâneo, em que grupos percorreram as ruas em trajes improvisados e rostos cobertos, sem a formalização de blocos ou cordões. Além da máscara, outros elementos compunham essa performance simbólica: a música, os jogos de perseguição, a circulação pelos espaços comuns, a presença das crianças e o envolvimento de toda a vila. A festa, segundo o relato, não era separada por idade, gênero ou função social — todos participavam. Essa característica reforça o caráter comunitário da manifestação. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que o carnaval de mascarados operava como um dispositivo de transmissão simbólica, em que valores, afetos e identidades eram encenados a partir da oralidade, da performance e da ocupação ritual do espaço. Mesmo sem registros institucionais ou reconhecimento oficial, a festa exercia funções de coesão e pertencimento, funcionando como marcador cultural do grupo.

Com a desestruturação da vila e o rompimento dos vínculos sociais e espaciais provocados pela transição para o assentamento rural, essa performance simbólica perdeu sua condição de existência. A rua deixou de ser palco; o corpo, sem plateia, perdeu o gesto. A ausência da festa não é apenas ausência de prática, mas também de linguagem — uma língua que deixou de ser falada.

Os mascarados, nesse contexto, tornam-se também símbolo daquilo que se escondeu na memória. O que era jogo performático passou a ser lembrança frágil, afetiva, assombrada pela perda. A tradição não foi transmitida, não houve passagem de bastão. Como observa Anderson (2008), “o indivíduo, para ser lembrado, precisa ser narrado” (p. 200). O mesmo vale para os rituais: sem narrativa, eles se apagam. Por isso, recuperar a memória do carnaval de mascarados é mais do que reconstituir uma festa. É refazer os contornos de um corpo coletivo que se movimentava ao som da máscara, da música e da rua. É, também, afirmar que mesmo o silêncio carrega memória, e que todo território apagado deixa rastros a serem escutados.

O testemunho de André como território de memória

A entrevista realizada com André, morador da Seção Bela Vista da antiga Usina Tamoio entre os anos de 1970 e 1985, constitui um importante testemunho sobre a existência e o desaparecimento do carnaval de mascarados e da figura do boizinho no território rural de Araraquara. Por meio de suas recordações, é possível reconstituir tanto os aspectos performáticos e simbólicos da manifestação quanto as transformações sociais e econômicas que contribuíram para seu desaparecimento.

André descreve com vivacidade os festejos carnavalescos de sua infância, especialmente a presença do “boizinho”, um boneco fantasia manipulado por um brincante que percorria as ruas acompanhado por uma “legião de mascarados” com roupas rústicas e máscaras assustadoras desempenhando o papel das *caretas* (CASCUDO, 1985). Essa figura central, associada ao medo e à excitação infantil, evocava, segundo o informante, uma emoção semelhante à das touradas populares: “era até uma emoção tipo aquela coisa de soltar o touro nas ruas de Madrid”, declara André. Os mascarados vestiam roupas reaproveitadas, geralmente usadas para o corte de cana, e utilizavam máscaras de papelão compradas na cidade ou papel machê, compondo um cortejo com traços de teatralidade popular, improvisado e rusticidade. A performance dos mascarados e do boizinho não se restringia ao salão de festas da vila, mas ganhava as ruas do território, sobretudo nos domingos de carnaval segundo seu relato. A “legião” se organizava em concentração na Colônia de Baixo e subia em direção ao bar e à igreja, principais pontos de encontro da comunidade. Segundo o depoente, “a gente não sabia quem era quem”, o que acentuava o caráter misterioso e subversivo da festa a partir do anonimato que integra um elemento da carnavalização (ULISSES, 2004). A máscara, nesse contexto, opera como dispositivo de metamorfose e liberação simbólica, conferindo aos mascarados um poder momentâneo de alteridade. Alguns elementos narrados (rememorados) evocam similaridade com as características descritas nos entrudos (e outros carnavais rurais): a sobreposição de roupas, o anonimato, a intenção de assustar as pessoas (especialmente crianças), os mascarados chegarem trazendo acessórios na mão (pedaço de pau) e máscaras ou caretas que evocam figuras diabólicas, demoníacas ou assustadoras.

No entanto, essas práticas festivas começaram a declinar a partir do início da década de 1980, fenômeno que André associa diretamente à falência da Usina Tamoio. O esvaziamento demográfico da Bela Vista e a desestruturação das redes comunitárias provocadas pelo não pagamento dos salários, pela retirada de trabalhadores e pela ausência de recursos para manutenção das festas impactaram diretamente na continuidade da manifestação. O próprio pai do entrevistado, funcionário da usina,

passou dois anos sem salário antes de deixar a vila. Como sintetiza André: “acho que a maior razão foi isso, que dispersou o público (...) quando faliu (...), passou dois anos sem pagar os trabalhadores (...) então acredito que foi isso que levou ao declínio das festas”.

Além do carnaval de mascarados, o informante resgata uma rica tessitura de práticas culturais cotidianas e festivas, como as procissões católicas, os terços de São Pedro, Santo Antônio e São João, a festa de São Judas Tadeu, os bailes no clube, a catira e a folia de reis. Essa paisagem cultural revela uma comunidade fortemente estruturada em torno do catolicismo popular, do festeiro comunitário, da economia doméstica de subsistência (o quintal que produzia alimento para casa e o excedente era produto de troca entre as famílias) e da presença simbólica da usina enquanto polo organizador da vida social. O futebol de várzea, as serenatas, as trocas de objetos (como o primeiro violão de André, obtido por seu pai em troca de uma cama) e as festas familiares (casamentos, batizados) compunham um sistema de relações que ancorava a vida no território, funcionando como dispositivos de coesão simbólica.

A análise deste relato evidencia, portanto, como o carnaval de mascarados na Bela Vista era expressão de uma sociabilidade rural-comunitária, sustentada por vínculos de vizinhança e pertencimento local. Seu desaparecimento não pode ser compreendido apenas como perda cultural, mas como sintoma de uma transformação estrutural do território. A crise da usina, o exôdo rural, a mudança de perfil dos moradores e o apagamento da memória coletiva contribuíram para a descontinuidade dessa tradição popular.

Contudo, a memória de André reativa fragmentos dessa cultura que resiste no discurso, mesmo que não mais na prática. Sua narrativa reconstrói o passado vivido na infância e adolescência e, ao mesmo tempo, expressa a consciência de um tempo que se quebrou. A oralidade torna-se, assim, um campo de escavação daquilo que foi e que insiste em permanecer como traço de identidade. Como aponta Bosi (2023), o tempo de lembrar é um processo pessoal que opera também como um movimento de resistência cultural e social, no qual as histórias de vida dos mais velhos colaboram para a preservação da memória coletiva da sociedade. Nesse sentido, a entrevista com André documenta uma prática cultural e a restitui como patrimônio imaterial daquele território, ancorado na vivência afetiva de quem a experimentou. A evocação da festa da infância e adolescência por meio da rememoração transforma o que parecia disperso em um campo narrativo estruturante pois a experiência vivida organiza-se em uma temporalidade que não é mais a cronológica, mas a do significado. É nesse gesto de rememoração que a tradição oral se afirma como território de resistência da memória coletiva (HAESBAERT, 2020).

Considerações finais

O desaparecimento do carnaval de mascarados na Bela Vista do Chibarro não pode ser compreendido como um desinteresse ou abandono espontâneo da tradição. Trata-se, como demonstrado neste artigo, de um processo complexo de desterritorialização cultural, marcado por deslocamentos, silenciamentos e rupturas de vínculos simbólicos com o território. A manifestação carnavalesca, enraizada na oralidade e na prática coletiva, foi afetada por transformações estruturais que alteraram a paisagem humana e afetiva do lugar e, por conseguinte, a paisagem cultural do território.

A história oral revelou-se uma metodologia fundamental para a gestão da memória e reconstituição dessa prática cultural desaparecida. O depoimento de André, entre outros registros colhidos na pesquisa, demonstra que a memória persiste mesmo quando a festa já não se realiza. “A memória é um cabedal infinito do qual só registramos

um fragmento” (BOSI, 2023, p. 41). A partir dessa ideia, compreende-se a memória como um campo dinâmico onde vivido e esquecido se entrelaçam, muito além de ser apenas um depósito de fatos passados. Nesta pesquisa, que busca rastrear vestígios de uma manifestação cultural desaparecida, é justamente esse fragmento — instável, mas afetivo — que permite reconstituir sentidos e modos de ser não capturados por registros oficiais. Como ressalta Bosi, “a lembrança é a sobrevivência do passado” (2023, p. 55), revelando a oralidade como fonte legítima de conhecimento. Ao escutar e registrar esses fragmentos de lembrança, o trabalho atua na construção de um território de memoração — expressão simbólica que inscreve a festa no campo do patrimônio imaterial.

A análise articulada de autores como Halbwachs, Ricoeur, Santos, Haesbaert e Simas permitiu compreender a memória não apenas como lembrança individual, mas como uma operação coletiva de resistência simbólica. O carnaval de mascarados da Bela Vista – e as demais festas do repertório da comunidade – funcionava como tecnologia de encantamento da vida rural, como espaço-tempo de inversão e pertencimento. Sua ausência, hoje, não significa esquecimento total, mas sim a necessidade de políticas culturais que reconheçam a existência de patrimônios fora das institucionalidades.

Por fim, é importante destacar que o resgate dessa memória tem por objetivo o reconhecimento de sua importância histórica e cultural. Recontar essa história é dar visibilidade aos sujeitos que a viveram e aos sentidos que atribuíram ao território. É garantir o princípio constitucional (BRASIL, 2016) da sociedade preservar seu modo de criar, fazer e viver.

Referências

ABRAMOVAY, R. Funções e medidas da ruralidade no desenvolvimento contemporâneo. **IPEA**. Rio de Janeiro, 2000. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/2360/1/TD_702.pdf. Acesso em: 15 maio 2025.

ALBERTI, V. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

AMARAL, D. T. do; FERRANTE, V. L. S. B. Assentamentos rurais e desenvolvimento local: produção comercial de cana em parcerias com a agroindústria. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, Campina Grande, v. 26, n. 1 e 2, p. 101–112, maio 2008. DOI: 10.37370/raizes. 2007.v26.279. Disponível em: <https://raizes.revistas.ufcg.edu.br/index.php/raizes/article/view/279>. Acesso em: 15 maio 2025.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, M. de. Samba rural paulista. **Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**, São Paulo, ano XI, n. 106, v. XLI, p. 7–35, 1937. Disponível em: <http://www.patrimoniomaterial.sp.gov.br/wp-content/uploads/2018/04/samba-rural-Mario.pdf>. Acesso em: 16 maio 2025.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

BARONE, L. A.; FERRANTE, V. L. S. B.; BERGAMASCO, S. M. P. P. Trajetórias de assentamentos rurais: experiências em balanço. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais**, 1994.

BARONE, L. A. Algumas reflexões sobre o tema da memória social. **Caderno do Departamento de Planejamento – Universidade Estadual Paulista**, Presidente Prudente: Faculdade de Ciências e Tecnologia, v. 1, n. 3, p. 5–9, 2001-2002 [1995].

BERTHOLD, M. **História mundial do teatro**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003. Tradução de Maria Paula V. Zurawski, J. Guinsburg, Sérgio Coelho e Clóvis Garcia.

BOSI, A. **Dialética da colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 20. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2025.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 2016. 496 p. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 28 de novembro de 2023.

CAIRES, Â. C. R. **Nem tudo era doce no império do açúcar: vida, trabalho e lutas na usina Tamoio – 1917/1969**. 1993. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, FCL/UNESP, Araraquara.

CAIRES, Â. C. R. Usina Tamoio: patrimônio histórico e cultural de Araraquara. **Revista Brasileira Multidisciplinar – ReBraM**, Araraquara, v. 20, supl. 1, p. 1–15, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/320995720_Usina_Tamoio_patrimonio_historico_e_cultural_de_Araraquara. Acesso em: 17 maio 2025.

CASCUDO, L. C. *Superstição no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.

CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 4. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

CELLA, D.; QUEDA, O.; FERRANTE, V. L. S. B. A definição do espaço rural como local para o desenvolvimento territorial. *Revista Retratos de Assentamentos*, v. 22, n. 1, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.25059/2527-2594/retratosdeassentamentos/%Y.v%vi%i.333>. Acesso em: 15 maio 2025.

COSTA, H. *Política e religiões no carnaval*. São Paulo: Irmãos Vitale, 2007.

DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2022.

DE SOUZA GOMES, T. P. **De saberes não oficiais a lugares da patrimonialidade imaterial: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural**. Novas Edições Acadêmicas, 2018. Disponível em: https://cursos.uniara.com.br/legado/nupedor/nupedor_2012/trabalhos/sessao_3/sessao_3C/05_Thauana_Gomes.pdf. Acesso em: 19 maio 2025.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Organização: Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, L. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69–82, jan./jun. 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lesia-gonzales1.pdf>. Acesso em: 19 maio 2025.

GONZALEZ, L. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024. 1. ed.

HAESBAERT, R. **Concepções de território para entender a desterritorialização**. In: SANTOS, Milton et al. Território e territórios: teorias, processos e conflitos. Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFF; AGB, 2004. p. 15–38.

HAESBAERT, R. *Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais*. **GEOgraphia**, Niterói, v. 22, n. 48, p. 75–86, 2020. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/342342357>. Acesso em: 29 jun. 2025.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (org.). **A invenção das tradições**. 16. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2024.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Editora Companhia das letras, 2020.

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

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LOPES, N.; SIMAS, L. A. **Dicionário da história social do samba**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

MANZATTI, M. S. **Samba paulista, do centro cafeeiro à periferia do centro: estudo sobre o Samba de Bumbo ou Samba Rural Paulista**. 2005. 377 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3464>. Acesso em: 16 maio 2025.

MARCHESAN, A. M. M. **Movimentos sociais, direitos humanos e patrimônio cultural**. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; CUREAU, Sandra (Org.). Bens culturais e direitos humanos. São Paulo: Edições Sesc, 2015, p. 317-331.

MUMFORD, L. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1982.

MUNDURUKU, D. **Minha Utopia Selvagem: um manifesto**. UK'A Editorial, 2022.

RIBEIRO, B. (Org.). **Dicionário do artesanato indígena**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICOEUR, P. **Memória, história, esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. Edusp, 2002.

SIMAS, L. A. **Almanaque Brasilidades: um inventário do Brasil popular**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

SIMAS, L. A. **Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SIMAS, L. A. **O corpo encantado das ruas**. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

SIMAS, L. A. **Segredos do Carnaval: Descubra a História por Trás das Festas. Brasilidades com o Simas**, 2025a. Vídeo. Disponível em: <https://brasilidadescomosimas.eadplataforma.app/>. Acesso em: 10 maio 2025.

SIMAS, L. A. **Segredos do carnaval: descubra a história por trás das festas**. 2025b. E-book. Disponível em: <https://brasilidadescomosimas.eadplataforma.app/lesson/detail/1/17>. Acesso em: 24 maio 2025.

TEIXEIRA, R. A. **Grupo Escolar Comendador Pedro Morganti: estudo histórico sobre a cultura escolar de uma escola primária do meio rural – 1942/1988**. 95 f. Dissertação (Mestrado em Educação Escolar) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara, Araraquara, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/5cf926b1-1ecb-425c-a050-04fd0322ecac/content>. Acesso em: 15 maio 2025.

VELUDO, S. P. C. F. P. **As máscaras de Lazarim: a festa do Entrudo: olhares das "gentes" e das crianças**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Educação) – Universidade do Minho, Instituto de Estudos da Criança, Braga, 2010. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/7245>. Acesso em: 19 maio 2025.

WHITAKER, D. C. A. Análise de entrevistas em pesquisas com histórias de vida. *Cadernos CERU*, São Paulo, v. 11, p. 147-158, 2000. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ceru/article/view/75078/78644>. Acesso em: 21 maio 2025.