

Trilogia Geografias Socioculturais
Volume 1

TERRITÓRIOS, IDENTIDADES E ALTERIDADES

Organizadores

Valney Dias Rigonato

Maria Geralda de Almeida

Mary Anne Vieira Silva

Eliseu Pereira de Brito



Valney Dias Rigonato
Maria Geralda de Almeida
Mary Anne Vieira Silva
Eliseu Pereira de Brito
(organizadores)

TERRITÓRIOS, IDENTIDADES E ALTERIDADES

Trilogia Geografias Socioculturais
VOL. I



Ituiutaba, MG
2021

© Valney Dias Rigonato, Maria Geralda de Almeida, Mary Anne Vieira Silva, Eliseu Pereira de Brito, 2021.

Editor da obra: Anderson Pereira Portuguese.

Arte final: Anderson Pereira Portuguese

Créditos da imagem: Fotografia de Valney Dias Rigonato, da obra “Luneta do tempo”, Igor Belchior Figueiredo Nogueira (Pintura acrílica. Tamanho: 80x100 cm. Exposição no Festival da Primavera, 2016).

Diagramação: Cárta Ferreira Lima

Revisão: Sueli Dunck

Editora Barlavento

CNPJ: 19614993/0001-10. Prefixo editorial: 87563 / Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Asé Babá Olorigbin.

Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.
barlavento.editora@gmail.com

Conselho Editorial da Editora Barlavento:

Dra. Mical de Melo Marcelino (Editora-chefe)

Pareceristas:

Prof. Dr. Anderson Pereira Portuguese

Prof. Dr. Ricardo Lanzarini

Prof. Dr. Rosselvet José Santos

Prof. Dr. Antonio de Oliveira Júnior

Profa. Cláudia Neu

Prof. Dr. Giovanni F. Seabra

Prof. Mestre Bruno de Freitas

Prof. Dr. Jean Carlos Vieira Santos

Territórios, identidades e alteridades. Valney Dias Rigonato, Maria Geralda de Almeida, Mary Anne Vieira Silva, Eliseu Pereira de Brito (org.). Ituiutaba: Barlavento, 2021, 341 p.

Trilogia Geografias Socioculturais. Volume I.

ISBN: 978-65-87563-08-4

1. Território. 2. Territorialidade. 3. Identidade.

I. RIGONATO, Valney Dias. II. ALMEIDA, Maria Geralda de.

III. SILVA, Mary Anne Vieira. IV. BRITO, Eliseu Pereira de

Todos os direitos desta edição reservados aos autores, organizadores e editores. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio sem a devida autorização da Editora Barlavento. Fica permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e referências.



Universidade Federal de Goiás – UFG

Reitor: Edward Madureira Brasil

Vice-Reitora: Sandra Mara Matias Chaves

Instituto de Estudos Socioambientais – IESA.

Diretor: Ivanilton José de Oliveira

Vice-Diretor: Elaine Rodrigues da Silva

APRESENTAÇÃO

Este *e-book* é o primeiro da trilogia de Geografias Socioculturais. É composto por textos oriundos de dissertações e teses de doutorado orientados pela professora Doutora Maria Geralda de Almeida no Programa de Pós-Graduação em Geografia no Instituto de Estudos Socioambientais (IESA). Nesse espaço os leitores terão acesso a aprofundamentos teóricos, conceitos, temas e experiências ímpares alcançados ao longo da pós-graduação e na vida profissional desses egressos da pós-graduação.

As concepções de território, territorialidade e identidade são múltiplas, plurais de acordo com as manifestações dos fenômenos socioculturais pesquisados. Com base na leitura e nas interpretações plurais e múltiplas de obras literárias e do espaço geográfico, os trabalhos desta coletânea estão organizados em eixos interconectados com os conceitos de lugar, representações, memória, imaginário, ser, estar e alteridade. Esta última se encontra diluída nos fenômenos espaciais de manifestações e territorialidades socioculturais em comunidades, nos modos de vida de sujeitos e grupos sociais nos espaços urbanos e rurais.

Os textos que o compõem oferecem experiências/referências de pesquisa e, ao mesmo tempo, apresentam contribuições significativas para a vinculação, ampliação e diversificação das abordagens em Geografia Cultural desenvolvidas nos sertões, no planalto central e no Brasil profundo. Aqui neste livro, denominamos tais abordagens de socioculturais, conforme se apresenta:

O texto intitulado “O modo de vida na ciência geográfica: o(s) modo(s) de vida dos geraizeiros(as) no(s) Cerrado(s)”, de Valney Dias Rigonato, traz uma reflexão realizada com foco na ciência geográfica tradicional e contemporânea da categoria

“modo de vida” ao longo do pensamento geográfico, principalmente brasileiro. Para isso, o autor discute o conceito de comunidades tradicionais diante das territorialidades nas áreas do(s) Cerrado(s) baianos, bem como pontua os atuais elementos dos modos de vida dos geraizeiros que vivem e sobrevivem nas áreas remanescentes dos Cerrados e/ou Áreas de Proteção Permanente – APPs. Para o autor, os geraizeiros se territorializam segundo seus modos de vida mistos, sobrepostos e justapostos com as territorialidades da economia globalizada.

O texto “Há ciganos no território: Geografia, território e etnia”, escrito por Ademir Divino Vaz, revela o território e as territorialidades do povo cigano em Ipameri, GO. Ao longo do trabalho o autor descreve as dificuldades, os conflitos e as lutas enfrentadas por essa etnia no espaço urbano do interior goiano. Além disso, deixa explícito que o território é heterogêneo, fluido, de trocas culturais e é produto e produtor da identidade cigana naquele município.

Em “Conhecendo territórios e culturas por meio da comida: contribuições ao debate e a pesquisa na Geografia”, Caio César Alencar de Sena escreve nota de pesquisa que trata das controvérsias geográficas e um relato de viagem de intercâmbio do autor diante da cultura alimentar da Alemanha. Nesse texto, o leitor poderá saborear discussões contextualizadas sobre lugares, territórios alimentares, identidades e, inclusive, acerca do fortalecimento da identidade alimentar goiana quando se distancia das espacialidades brasileiras.

Isis Maria Cunha Lustosa, em “Territórios, identidades e protagonismos indígenas na América Latina: da tese ao Colóquio de Turismo em Terras Indígenas (CTurTI)”, apresenta reflexões acerca das vivências do colóquio de turismo em terras indígenas no contexto da pós-graduação em geografia como elemento de formação política continuada e contextualizada. Sobretudo, a

autora traz em seu texto uma discussão densa sobre a situação das populações indígenas em face à situação do Brasil. Revela aos leitores os conflitos fundiários e os desafios diante dos empreendimentos turísticos enfrentados pelos povos Jenipapo-Kanindé, habitantes da Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada, distrito do Iguape, município de Aquiraz, litoral leste do Ceará, e Tremembé da Barra do Mundaú, distrito de Marinheiros, município de Itapipoca, no litoral oeste do mesmo estado. Nesse trabalho o leitor poderá aprofundar a abordagem sobre territórios, as identidades étnicas e os protagonismos indígenas, bem como refletir sobre o contexto latino-americano em relação à expansão do turismo em territórios indígenas.

Em “‘Eu vivo no Funil, aqui é o meu lugar’: identidade territorial nos assentamentos de Mambaí e Posse, Vão do Paranã, GO”, Livia Aparecida Pires de Mesquita revela a importância da apropriação material e simbólica dos sujeitos – homens e mulheres – nos assentamentos rurais do nordeste goiano. Para a autora, a identidade territorial é construída mediante as práticas cotidianas vivenciadas no tempo e no espaço por cada sujeito ou grupo social nos territórios vividos dos assentamentos dos três municípios goianos. Além de revelar as questões de gênero, o texto é um convite a outras leituras não convencionais dos assentamentos rurais na geografia brasileira.

Isabella de Farias Bretas, no texto “Um lugar no espaço da festa ‘A Caçada da Rainha’ em Goiás”: um diálogo entre lugar e identidade”, trata sobre uma tradição imperial existente nos municípios de Colinas do Sul, Cavalcante e Monte Alegre de Goiás no norte do Estado de Goiás. A autora vale-se do entendimento de que a festa, em virtude dos laços dos moradores e de seus símbolos, signos e representações que passam a demarcar uma cultura singular da festividade no Estado, caracteriza a presença do lugar e por isso necessita ser identificada e especializada. A tradição e sua resistência no lugar

demonstrado na festa por meio de sentimentos de pertencimento, de familiaridade, de segurança, de afeição podem configurar novas identidades dos sujeitos com os lugares.

“Memórias e identidades do/no lugar da comunidade Patos-Temeroso em Gurinhatã, MG”, de autoria de Jéssica Soares de Freitas, é uma pesquisa dissertativa realizada junto a comunidade rural, em que foi observada como a dinâmica da introdução de tecnologias, como o rádio, modificou as temporalidades daquela comunidade. A autora pesquisou os tempos entre quem ficou e quem saiu da comunidade e demonstrou que há estratégias para que no cotidiano eles continuassem a reproduzir suas lógicas socioculturais, ainda que estas tivessem sido profundamente modificadas. Há elementos que corroboram para a permanência da memória, como âncora de lugar, os quais são transportados para os lugares a que se sentem pertencentes. E como apontamento assinala que o rádio ou outras tecnologias comunicacionais possibilitam a dinâmica da existência identitária dos sujeitos com os lugares.

Eliseu Pereira de Brito, no texto “Por uma leitura da identidade territorial tocantinense”, busca compreender, na formação do território, nos elementos da história e dos mitos, a construção de uma identidade forjada no território. Faz uma leitura dos tocantinenses e de sua territorialização, fundamentando-se na categoria proposta por Jöel Bonnemaïson, em que o território é compreendido como uma rede de lugares e itinerários. Como resultados da tese o autor afirma que a identidade territorial tocantinense é múltipla e aberta a novos conteúdos territoriais e que há uma duração temporal do processo identitário.

Em “Paisagem e lugar no rio de Ondas, Barreiras, BA: conflitos e identidades culturais”, Evanildo Santos Cardoso busca compreender as comunidades beiradeiras e, como seu título

expressa, suas paisagens no rio referido. Contrapõe as paisagens do progresso das monoculturas com as paisagens das resistências dos beiradeiros e apresenta a importância das comunidades na preservação da biodiversidade do Cerrado.

Joyce de Almeida Borges, no texto “Juventude em Goiás: as identidades territoriais do campo”, discute os elementos culturais e identitários de jovens do campo em Goiás – o velho-tradição, o novo-moderno, as gírias, o jeito de falar, de andar, de vestir, a influência do cristianismo e das novas religiões... – revelando os elementos de *r-existências* na identidade da juventude em Goiás. O leitor perceberá, na discussão apresentada pela autora, que as mudanças territoriais e espaciais no campo e na cidade ocasionaram metamorfoses nas identidades dos jovens goianos.

Os/as autores(as) desta coletânea, com suas temáticas, enfoques teóricos e metodológicos diversos e de forma inter-relacionada, contemplam as orientações e desafios propostos por Maria Geralda de Almeida. Trata-se, enfim, de abordagens socioculturais de suma importância para a Geografia brasileira.

Ademais, salienta-se que a relevância desta coletânea se encontra na socialização de diferentes pesquisas, permitindo aos leitores o estabelecimento de diálogos e reflexões para elaboração de outras Geografias possíveis.

PREFÁCIO:

Diversidade das expressões identitárias em diferentes contextos geográficos

Ao longo da vida conhecemos muitas pessoas. Com algumas dialogamos de forma rápida, sem constituir assim laços de afetividade que permitam esboçar uma relação afetiva mais duradoura. Com outras, iniciamos amizades duradouras. O mesmo se aplica à relação entre as pessoas e os espaços de vivência e/ou de circularidade cotidiana, ou eventual. Podemos visitar alguns locais poucas vezes na vida e desenvolver uma relação de afetividade tão forte e consistente que estes lugares permanecem presentes nas nossas memórias. No entanto, pode-se passar por alguns locais várias vezes durante a semana e considerá-los apenas espaços de passagem que separam dois pontos fixos no espaço: a residência e o local de trabalho. O primeiro talvez seja um lugar, no sentido da manifestação de relações identitárias, da experienciação afetiva. Em relação ao segundo, pode-se até manifestar uma relação de repulsa ou indiferença. Ou o contrário: pode-se não gostar da casa de morada, da rua e sentir-se bem, do ponto de vista identitário, relacional, no trabalho. As expressões identitárias, em uma perspectiva territorial, são complexas, densas, instigantes porque envolvem questões socioeconômicas, culturais, étnicas, ambientais, políticas, de gênero. O estudo dessa temática, em diferentes contextos geográficos e envolvendo diversos sujeitos sociais, é um convite a um mergulho em um assunto que se situa em interfaces das Ciências Humanas e das Ciências Sociais. Na presente e rica coletânea, convidam-se os leitores e as leitoras para as abordagens geográficas sobre temas relacionados às questões identitárias, na sua multidimensionalidade, em diferentes contextos paisagísticos do território brasileiro.

Nessa coletânea, os sujeitos sociais são urbanos, rurais, sertanejos, amazônicos, geraizeiros, ciganos, miscigenados; habitantes de um país gigantesco, com “muitos mundos”. Essa diversidade de sujeitos e lugares estimula a diversificação metodológica e a necessidade de uma abordagem qualitativa ampla, multidimensional e integrada, considerando-se conceitos estruturantes para as leituras geográficas, como território, lugar e paisagem, e seus vários desdobramentos temáticos, a exemplo das abordagens sobre identidades territoriais, que constantemente estão presentes nas publicações e orientações da professora doutora Maria Geralda de Almeida, em trabalhos desenvolvidos na Universidade Federal de Goiás e em outras importantes instituições de outras unidades da federação. As questões identitárias manifestam-se territorialmente de diferentes formas e em uma perspectiva multiescalar. A diversidade e as especificidades dessas territorialidades locais/regionais tornam esses textos interessantes do ponto de vista analítico e estimuladores sob uma ótica investigativa. As dimensões territoriais das expressões identitárias estimulam a reinvenção e o constante aprimoramento das práticas investigativas e discursivas sobre as diversas expressões etnográficas, em diferentes contextos geográficos brasileiros. As leituras das diversas territorialidades são lastreadas por diálogos com autores clássicos, o que expressa a natureza transtemporal da abordagem dos modos de vida. Viaja-se pelas tramas dialógicas na interface teoria-empíria, considerando a relevância das leituras assentadas na tríade espaço, tempo, ação humana, sob a ótica das práticas territoriais, culturalmente diversas. O pluralismo da abordagem geográfica revela a leitura de mundo(s) horizontal e ampla de autores e autoras, que nos convidam para um diálogo pluritemático sobre as questões identitárias na sua diversidade. Segundo Paul Claval, o enfoque cultural se recusa a considerar a natureza, a sociedade, a cultura, o espaço como realidades

prontas. Nessa perspectiva, o espaço geográfico não seria um palco físico onde as pessoas simplesmente vivem biologicamente. Os espaços de vivência se constituem em territórios complexos, dinâmicos que são produzidos, transformados e experienciados por homens e mulheres de acordo com as especificidades socioculturais. E essa complexidade territorial – essas diversidades geográficas – justifica os estudos e pesquisas, que revelam as diferentes expressões identitárias do Brasil.

A diversidade etnográfica e a complexidade territorial aguçam os desejos investigativos no/do mundo acadêmico e, partir daí, nascem diversas leituras dos diversos contextos geográficos. As pesquisas que resultam nesta publicação revelam vivências dos sujeitos pesquisados e dos/das pesquisadores(as) que experienciaram os seus territórios de pesquisas por meio de uma imersão investigativa, assentada na valorização das questões identitárias manifestadas na sua diversidade. Embarca-se em uma viagem pelo Brasil na companhia de geraizeiros(as), quilombolas, vazanteiros(as), quebradeiras de coco, beiradeiros, ciganos, indígenas, religiosos, trabalhadores e trabalhadoras rurais, dentre outros/outras que experienciam os lugares de vivências produzidos historicamente na relação com elementos da natureza. Esses modos de vida expressam o dinamismo sociocultural dos processos identitários desses sujeitos sociais, que mantêm práticas tradicionais reinventadas, constituindo assim um ativismo de resistência e afirmações identitárias, em uma perspectiva horizontal, diante da força hegemônica do verticalismo da chamada modernização. As questões identitárias, sob uma ótica territorial pluralista, transversalizam a coletânea em tela. A leitura dos textos, no seu conjunto, pode colocar o leitor/leitora em uma situação de encruzilhada questionadora, que estimula a apresentação de algumas problematizações, que podem gerar outros questionamentos ou pesquisas em outras

realidades geográficas. Seguem algumas dessas problematizações: quais os desafios para se pesquisar e estudar o dinamismo sociocultural dos modos de vida dos geraizeiros do cerrado baiano, na dimensão local/regional? Quais estratégias ativistas são adotadas para manutenção de comunidades tradicionais no oeste baiano, com extensas propriedades e atividades produtivas do grande capital, com conexões globais? Como os ciganos constroem a sua territorialidade no espaço urbano, integrando-se à cultura e a práticas religiosas locais e, ao mesmo tempo, mantendo suas manifestações identitárias nas suas vestes, danças e festividades? De que forma os hábitos alimentares expressam as diversidades identitárias, para além dos estereótipos superficiais? Pode-se falar na constituição de ativismos identitários “multilugarizados”, capazes de se contrapor ao verticalismo do cosmopolitismo alimentar das grandes redes de franquias? Como ficariam os indígenas diante de um processo de turistificação economicista dos seus territórios de vivências? Como dimensionar territorialmente os perigos de uma eventual negação identitária de povos indígenas? Como as relações identitárias historicamente produzidas se expressam em manifestações culturais, a exemplo das festas populares? Qual o papel da memória das práticas cotidianas e manifestações culturais no fortalecimento identitário de comunidades rurais? Como os meios de comunicação podem ajudar na manutenção das relações afetivas das pessoas com seus lugares de vivências? Pode-se “forjar”, em uma ambiência institucional, uma macroidentidade de uma unidade da federação? Como a dinâmica processual das construções identitárias complexas e culturalmente diversas podem demolir as acepções totalizantes, criadas pelo discurso político oficial ou por grupos hegemônicos? Como se constituem e se expressam as resistências identitárias no oeste da Bahia, diante do verticalismo dos grandes grupos econômicos monocultores? Pode-se falar em paisagens

intersticiais dos modos de vida, em uma perspectiva de resistência ativista perante a dinâmica vertical do grande capital? Como as formas de falar, as vestes e as práticas de jovens de diferentes contextos geográficos do estado de Goiás revelam suas identidades de resistência? São problematizações que se desenham no traslado da leitura dos textos que apresentam uma miríade de leituras das identidades territoriais, que se constituem em uma temática atual, importante e extremamente relevante em tempos de exacerbação de ódios étnicos e de várias formas de preconceitos explicitadas nos meios de comunicação e nas redes sociais.

A natureza pluritemática dos textos, inegavelmente, configura-se como uma das potencialidades dessa publicação, notadamente quando se consideram os processos territoriais contemporâneos, nas suas expressões transescalares e “multilugarizadas”. Essa diversidade de temas e contextos empiricizados impulsiona a constante busca pela ampliação e aperfeiçoamento do referencial teórico-conceitual e metodológico que irão lastrear os estudos e pesquisas dessas temáticas dinâmicas e instigantes.

Janio Roque Barros de Castro¹

¹ Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia, UNEB, Campus V, Santo Antônio de Jesus. Professor do quadro permanente do Mestrado em "Estudos Territoriais", no Campus I, Salvador, e do Mestrado Profissional em "Intervenção Educativa e Social" do Campus XI, Serrinha, ambos na referida instituição. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Recôncavo: Território, Cultura, Memória e Ambiente. Membro do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações – NEER.

SUMÁRIO

- O modo de vida na ciência geográfica: o(s) modo(s) de vida dos(as) geraizeiros(as) no(s) cerrado(s) baiano(s)** 17
Valney Dias Rigonato
- Há ciganos no território: geografia, território e etnia** 49
Ademir Divino Vaz
- Conhecendo territórios e culturas por meio da comida: contribuições ao debate e a pesquisa na Geografia** 80
Caio César Alencar De Sena
- Territórios, identidades e protagonismos indígenas na América Latina: da tese ao Colóquio de Turismo em Terras Indígenas (CTurTI)** 100
Isis Maria Cunha Lustosa
- “Eu vivo no Funil, aqui é o meu lugar”: identidade territorial nos assentamentos de Mambai e Posse, Vão do Paranã (GO)** 147
Lívia Aparecida Pires De Mesquita
- Um lugar no espaço da festa “Caçada da Rainha” em Goiás** 179
Isabella De Faria Bretas
- Memórias e identidades do/no lugar da comunidade Patos-Temeroso em Gurinhatã (MG)** 208
Jéssica Soares De Freitas

Por uma leitura da identidade territorial tocantinense	247
<i>Eliseu Pereira de Brito</i>	
Paisagem e lugar no Rio de Ondas, Barreiras (BA): conflitos e identidades culturais	272
<i>Evanildo Santos Cardoso</i>	
Juventude em Goiás: as identidades territoriais do campo	301
<i>Joyce De Almeida Borges</i>	
SOBRE OS(AS) AUTORES(AS)	333

O modo de vida na ciência geográfica: o(s) modo(s) de vida dos(as) geraizeiros(as) no(s) cerrado(s) baiano(s)²

Valney Dias Rigonato

Introdução

A categoria modo de vida na ciência geográfica contemporânea ganhou força com as novas epistemologias e também com as ressignificações dos sujeitos e grupos de sujeitos nos lugares geográficos. Mas com o apogeu do materialismo histórico dialético na ciência geográfica brasileira, pesquisadores passaram a adotar em suas discussões as classes sociais e o camponês, em detrimento da categoria modo de vida. Mesmo assim, o modo de vida como categoria analítica da existência dos sujeitos e grupos de sujeitos nas paisagens urbanas e rurais não desapareceu no meio científico.

Neste texto, os modos de vida são considerados como dinâmicos e versáteis, por contemplarem as especificidades espaciais e, por sua vez, socioambientais e socioculturais dos lugares em face das vicissitudes do global.

² O presente texto é desdobramento da pesquisa realizada na dissertação de mestrado intitulada “O modo de vida das populações tradicionais e a inter-relação com o cerrado na microrregião da Chapada dos Veadeiros: o distrito de Vila Borba”, defendida em 2005 no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob orientação da Prof^ª. Dr^ª Maria Geralda de Almeida.

Pesquisar o(s) modo(s), as formas de existências dos sujeitos e grupos sociais no século XXI é uma oportunidade para que investigadores do continente sul-americano possam contribuir para superar no seio do(s) seu(s) modo(s) de vida o colonialismo que os moldara com as territorialidades dos territórios nacionais.

É importante frisar que as pesquisas da categoria “modo(s) de vida” retomam os clássicos como La Blache (1954), Max Sorre (1952), Max Derruau (1964), Lacascade (1984). Para esses autores, essa categoria foi fundamental em suas pesquisas geográficas.³ Mais recentemente as reflexões em torno desse tema ganharam destaque com Armando Correia da Silva (1991), Paul Claval (1997), Doralice Maia (2001), Ruy Moreira (2010), Haesbaert, Pereira e Ribeiro (2012), além de outros.

Neste século XXI, diversos estudos analisam os modos de vida no território brasileiro, tais como os de Silva (2005), Silva (2007), Rigonato (2005), Mazzeto Silva (2009), Krone e Menasche (2010), Nogueira (2017).

Todavia, mesmo com essa tradição de pesquisas geográficas do(s) modos de vida ainda há brechas metodológicas para analisar e traduzir o(s) modo(s) de vida na esfera da vida cotidiana das populações no meio ecológico do(s) Cerrado(s), como locus privilegiado da construção do patrimônio econômico e cultural ao longo das espacialidades geográficas.

Em síntese, os modos de vida das populações tradicionais são repletos de experiências do homem e da mulher com a

³ Cabe frisar que o que outrora no pensamento geográfico se discutia como gênero de vida na segunda metade do século XX passou a ser adjetivado de modo de vida.

natureza (Cerrado, Caatinga, Mata Atlântica, Pantanal, Mata Amazônica) nos espaços rurais e urbanos. Tais experiências e existências são abarrotadas de formas de fazer, de saberes e de significados e de significações. Conteúdo que pode ser aprendido na paisagem geográfica, mas que possui territorialidades profundas e efêmeras nos lugares e nos territórios vividos pelos sujeitos e grupos de sujeitos urbanos, rurais e outros.

De modo geral, os modos de vida das populações tradicionais do(s) Cerrado(s) são os seguintes: geraizeiros(as), quilombolas, vazanteiros(as), quebradeiras de coco, entre outros que se estabelecem no conjunto de ações espaciais concretas (a própria população, meio ecológico, patrimônio econômico e cultural), e são os sustentáculos espaciais para a gestão dos lugares de vivência. Silva (1991) refere que o modo de vida se realiza como localização de um conjunto complexo de dados culturais e de relações humanas que definem um equilíbrio em processo. Daí a importância do lugar como realidade natural, social, política e cultural da vivência dos sujeitos e grupos sociais e da consolidação e ressignificação constante dos modos de vida, no caso específico das populações tradicionais do(s) Cerrado(s) e, especialmente, dos(as) geraizeiros(as).

Desde as pesquisas de Vidal La Blache (1911, *apud* Haesbaert; Pereira; Ribeiro, 2012) se procura descrever, analisar e traduzir as características, espacialidades e como nasceram o(s) modo(s) de vida. Nesta segunda década do século XXI, ainda se faz necessário refletir: de que maneiras as populações tradicionais vivem? De que forma os/as geraizeiros(as) vivem e sobrevivem nos Cerrados baianos? Qual(is) a(s) ligação(ões) delas com o espaço geográfico, com os territórios, com os lugares e com as paisagens urbanas e rurais nas áreas do(s) Cerrado(s)? A intenção não é responder a todos esses questionamentos, mas utilizar essa

problematização para destacar a importância das pesquisas relacionadas à descrição, análise e tradução dos modos de vida do(s) Cerrado(s).

Assim, neste trabalho busca-se fazer a conceituação inter-relacionada com o universo empírico dos(as) geraizeiros(as) nos Cerrados baianos, para demonstrar aos leitores a importância das pesquisas do(s) modo(s) de vida, procurando traduzir suas identidades, suas territorialidades, suas espacialidades e suas temporalidades em relação à modernização da agropecuária no século XX nas áreas do(s) Cerrado(s).

Destaca-se também que se trata de texto que teve início na pesquisa de mestrado com as populações tradicionais na microrregião da Chapada dos Veadeiros, a qual foi desdobrada em trabalhos acadêmicos com as comunidades tradicionais – geraizeiros(as) – no(s) Cerrado(s) baiano(s) nestes primeiros anos da segunda década do século XXI. Assim, o objetivo de trazer essa discussão sobre o “modo de vida” novamente para a Geografia Cultural contemporânea é também colocar em debate as manifestações socioculturais dos grupos sociais que ainda habitam as paisagens dos Cerrados em face de suas permanentes transformações e adaptações às diferentes territorialidades da modernização da agricultura, mas, principalmente, lutar em defesa de suas identidades e territórios de vida.

O modo de vida na ciência geográfica

Os diálogos da Geografia sobre os gêneros de vida ou modos de vida nasceram com a observação e descrição dos sujeitos e grupos nas viagens dos séculos XVIII, XIX e XX. Os viajantes europeus, em suas expedições, se deparavam com

costumes, hábitos, crenças, valores e folclore distintos, “exóticos” de acordo com as visões colonialistas. As descrições contidas nos tratados dos naturalistas, cartógrafos e topógrafos constituíam a Geografia. Foram introduzidas e destacadas nos manuscritos geográficos desde o início do século XVIII até final do século XIX, no auge das grandes expedições e explorações científicas nos litorais e interiores dos continentes: africano, asiático e americano (Maia, 1999). Todo o arcabouço de descrições e conhecimentos foi incorporado pelas ciências dos países colonizadores.

No final do século XIX, o pensamento geográfico se institucionalizava como ciência e enfrentava fortes políticas de efervescência no campo teórico e metodológico. De um lado, pela influência das ciências naturais e, do outro, pela necessidade de a ciência geográfica constituir-se como ciência moderna.

A Geografia, nesse momento, apresenta-se incipiente em suas análises, como afirma Gomes (2000, p. 150): “As narrativas de viagem contêm longos desenvolvimentos sobre os modos, os costumes, as crenças, dos povos, mas o quadro no qual eles evoluem é freqüentemente passado em silêncio [...]”.

Para a sistematização da Geografia foi indispensável o aparecimento de métodos e de metodologias com a difusão do Iluminismo, o que permitiu à Geografia entrar no advento da modernidade. Mas a Geografia ganha vigor científico ao priorizar os seus procedimentos metodológicos: a observação, a descrição e a classificação. Com essa sistematização, a ciência geográfica atende aos pressupostos da modernidade de tal época. Assim, as pesquisas geográficas mergulharam na vigilância, na mensuração e na delimitação dos objetos, regiões, áreas e grupos populacionais.

Cabe ressaltar que, no século XIX, houve uma verdadeira epidemia determinista nas ciências e mormente na Geografia, conforme discute Gomes (2000). Para essa Geografia, o meio natural determina a organização e o funcionamento do ser humano sobre a superfície terrestre. Todavia, alguns estudiosos da Geografia permearam essa corrente de pensamento, tais como Elisée Reclus e La Blache, e construíram caminhos teóricos e metodológicos diferentes do pensamento sobre o homem e o meio. Elisée Reclus defendia seus pontos de vista sobre a necessidade de a sociedade se adaptar intimamente ao meio e conforme suas exigências, isto é, “tenia que ser determinista” (Capel, 1981, p. 303). La Blache postulou que as mudanças entre o homem e o meio estavam consubstanciadas na permanência – tempo – e nas singularidades e particularidades existentes nos elementos dessa relação.

De acordo com Capel (1981, p. 298), paralelamente alguns sociólogos, sobretudo Le Play, insistiram na importância da influência do lugar de residência e/ou *habitat* sobre o delineamento das práticas, das formas de obtenção da subsistência dos grupos sociais, tais como pastores, pescadores, agricultores, artesãos, comerciantes e profissionais liberais.

Assim, novos elementos foram incorporados à concepção de *meio* na Geografia. O meio passa a ser visto como meio físico, ecológico, social, cultural, ou seja, envolve todas as interações da sociedade na superfície terrestre. Essa interação entre homem e meio para os geógrafos ressaltava a importância dos elementos socioculturais no realce do papel da cultura e das técnicas na conquista do meio pelos grupos de pessoas.

Consequentemente, no período que se estende de 1890 a 1940, intensifica-se a Geografia Tradicional, em que os geógrafos passaram a priorizar quatro temas vinculados às relações entre

sociedade e natureza: a análise da técnica, os instrumentos de trabalho, a paisagem cultural e os gêneros de vida. Os três primeiros temas referem-se a elementos materiais da cultura, ao passo que o último aos aspectos materiais e não materiais (Gomes, 1995).

La Blache foi o precursor da Geografia Tradicional, tanto por ter vivido o momento de transição das leis das ciências naturais como por ter insistido na necessidade de a ciência geográfica se constituir como ciência moderna. Esse geógrafo não ficou circunscrito a descrever realidades, ele também criou categorias, noções gerais interligadas que constituem a própria base do seu discurso (Gomes, 2000; Cosgrove, 2003). A Geografia tradicional e os geógrafos inspirados nas sociedades primitivas lançaram uma categoria fundamental para o método geográfico, ou seja, a noção do gênero de vida. Dessa forma, passaram a negar a noção do “todo” difundida pelo determinismo e a privilegiar os postulados resumidos a seguir:

1. Nas relações entre o homem e o meio, o homem não é um mero elemento passivo; ele é sobretudo um agente e sua ação é tanto mais antiga quanto mais desenvolvida a técnica de que é portador.
2. Embora muitas vezes as condições naturais oferecidas sejam tão extremamente severas que o homem delas não se desembaraça inteiramente, os elementos do meio não são fatores aos quais a evolução das sociedades se submete inflexivelmente.
3. Dentre as condições oferecidas pelo meio, o homem escolhe as de maiores possibilidades para a sua sobrevivência e o seu desenvolvimento cultural;
4. A noção de “meio geográfico” não deve ser identificada (sinônimo) com “meio natural”: o homem transforma a superfície da Terra segundo a civilização e quanto mais

evoluídas forem estas, mais importantes serão os elementos culturais que estruturam o meio; 5. As condições históricas têm, então, um significado particular nas relações homem-meio, no seu desenvolvimento cultural e no seu papel como agente modificador da superfície da Terra. (Bernardes, 1982, p. 397).

Essa Geografia desenvolvida pelo possibilismo e pela “escola vidaliana” considera as leis estabelecidas entre o meio e o homem. Mas esse último torna-se ativo por conta do tempo de permanência e dos seus elementos culturais no meio geográfico (La Blache, 1911, *apud* Haesbaert; Pereira; Ribeiro, 2012; Sorre, 1952). O meio geográfico ainda é considerado na geografia como o espaço de intervenção da sociedade, mas a concepção oriunda da Geografia tradicional é combatida e negada pela Geografia contemporânea.

A Geografia se insere com a agenda de identificação dos gêneros de vida no intuito de descrever os elementos e as formas de adaptação e transformação dos seres humanos sobre a superfície terrestre. Juntamente com essa abordagem, houve a intensificação dos estudos regionais, isto é, das regiões naturais que destacavam o clima, a hidrografia, o solo, a vegetação. Dentro dessa perspectiva, La Blache afirma que o objeto da Geografia se centra entre o gênero de vida e a ação humana no espaço geográfico. Para ele, os modos de vida estruturavam-se nos elos de analogias na esfera social de uma sociedade.

Assim, esse autor observa:

[...] estes grupos heterogêneos combinam-se numa organização social que a população de um país considera do seu conjunto, faz um corpo. Acontece, por vezes, que cada um dos elementos que entram nesta composição

adotou um modo de vida particular: uns caçadores; outros, agricultores; e ainda outros, pastores. Vemo-los, neste caso, cooperar, unidos uns aos outros, pela solidariedade de necessidades. [...]. As associações humanas, do mesmo modo que as associações vegetais e animais, compõem-se de elementos diversos submetidos à influência do meio: não se sabe que ventos os trouxeram, nem donde, nem que época; mas coexistem numa mesma região que, pouco a pouco, os marcou com o seu cunho. Há sociedades incorporadas ao meio desde recuados tempos, mas há outras ainda em formação, aumentando e modificando-se dia a dia. (La Blache, 1954, p. 39).

Com base nessa citação, constata-se a força do conjunto de hábitos, das técnicas e do lugar na constituição dos gêneros de vida, bem como o papel do grupo humano ao poder criar, inventar, conquistar e de ser conquistado em relação aos elementos tirados da organização social e do ambiente. La Blache (1954, p. 172) ainda acrescenta que o modo de vida é a própria obra pessoal do ser humano em seu meio ambiente.

Essa assertiva foi objeto de várias críticas advindas de outros geógrafos, alegando a simplificação que o autor faz a respeito da ciência geográfica. A “escola vidaliana” foi apontada como empirista e construtora de conceitos-obstáculos e de naturalizar as ações sociais, políticas e culturais. Concomitantemente, o conceito de gênero de vida que estava muito ligado àquele de região foi acusado de cristalizador das ações, de estilos de vida, dos costumes numa porção do espaço terrestre.

No início do século XX, Max Sorre (1984) aponta elementos para a análise dos modos de vida na Geografia em seu artigo “Noção de gênero de vida e sua evolução”, ao incorporar as possíveis interferências do desenvolvimento do modo de

produção capitalista e, conseqüentemente, as novas dinâmicas espaciais, sociais e políticas.

Para elaboração da nova noção de modo de vida, o referido autor toma emprestado o princípio da criação, da organização e da observação da escola vidaliana. Com isso, a noção de modo de vida torna-se mais completa. Em suas palavras, “a escolha das plantas de cultura, os instrumentos, a maneira como os grãos são depositados na terra podem ser vistos como técnicas fundamentais em torno das quais se organiza todo o gênero de vida” (Sorre, 1984, p. 101). Com esse entendimento, o autor acolhe declaradamente os elementos imateriais da cultura como auxílio na mensuração das metamorfoses de tais elementos. Assim, Max Sorre mostra vários elementos socioculturais pelos quais os geógrafos poderiam se orientar para estudar a noção de “gênero de vida” da sociedade, na primeira metade do século XX. Os principais elementos indicados por ele são: o conjunto de técnicas, as representações, as crenças, os ritos de fecundidade, ritos da água e práticas de inseminação e outros a serem percorridos na detenção das imbricações e vicissitudes do modo de vida.

No entanto, o aprimoramento da noção do gênero de vida nas pesquisas geográficas apareceu mesmo com a substituição do meio físico pelo “complexo geográfico, econômico e social” nos modos de vida (Sorre, 1984, p. 120).

Diante desse complexo de constituição dos saberes geográficos, o autor enfatiza a perda de duas feições principais na caracterização da noção de gênero de vida, principalmente os interligados ao mundo rural: “autonomia” e “estabilidade”. Estes estariam impossibilitados pela homogeneização dos ritmos de vida, das formas de fazer e da inserção da divisão do trabalho do mundo capitalista.

A uniformização é requerida pela sociedade e pelas novas virtuosidades do modo de produção capitalista (Sorre, 1984). Nesse sentido, esses princípios seriam mais fluidos diante da dinâmica da sociedade nos espaços rurais e urbanos do mundo moderno. Depreende-se, sobretudo, nesse momento, uma nova concepção, o de “gêneros de vida mistos” diante da heterogeneidade do espaço geográfico.

Para Sorre (1984, p. 122), “os gêneros de vida baseados na exploração do solo, profundamente arraigados, comportam tipos variados de habitat que correspondem às suas exigências”. Ao propor o acréscimo do “habitat”, Sorre abre alternativas interpretativas e ao mesmo tempo ele o convoca para apreender as múltiplas formas de exploração do solo, sobretudo na materialização dos modos de vida.

Com isso, a Geografia se estabelece como ciência que pesquisava os modos de vida em relação ao reordenamento espacial, os habitats rurais e urbanos. Também ganha destaque ao buscar analisar os significados sociais, culturais, econômicos dos habitats nas paisagens rurais e urbanas. Por isso, o habitat adquire cunho representativo nas pesquisas das múltiplas inter-relações sociedade-espço e, sobretudo, da exploração da terra pela sociedade urbana e rural em curso.

Max Derruau (1973, p. 175) foi outro geógrafo estudioso dos modos de vida. Para esse geógrafo, a “diferenciação dos modos de vida em uma sociedade é, pois, de origem social e profissional”. Há, na interpretação desse autor, uma nova concepção da configuração dos modos de vida, principalmente com a divisão internacional do trabalho.

Com essa visão, ele introduziu outra noção de modo de vida passível de distinguir as classes sociais. Em suas análises, ele

delineia uma nova tendência sobre a qual se firmaria a uniformização dos modos de vida citadinos. Para Teixeira Neto (2002, p. 11) em estudo da obra de Pierre George, “há o risco, como o fez Max Derruau em sua *Notion de Genre de Vie* (Noção de Gênero de Vida)”, de se confundir um comportamento profissional – os ferroviários, os garimpeiros, os canavieiros, os vaqueiros, tratoristas de modo geral, os pescadores da Lagoa de Patos ou catadoras de castanha-de-babaçu – com a integração de atividade economia das sociedades globais. Assim, pode-se afirmar que se trata de concepção que valorizava o modo de vida advindo das novas relações de trabalho e não dos elementos socioambientais e socioculturais das sociedades urbanas e rurais.

Realmente, o modo de vida de um grupo não se restringe aos aspectos econômicos, embora tenha neles a sua estrutura material de efetivação. Em consonância com essa perspectiva, Marx e Engels (1986, p. 27) em seus manuscritos já assim destacavam:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que têm de reproduzir. Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado modo de vida dos mesmos.

Importantíssima nessa linha de pensamento é a possibilidade de compreender as atuais singularidades e/ou particularidades que as populações tradicionais do(s) Cerrado(s)

estabelecem com e em relação às territorialidades do capital nacional e internacional.

Talvez seja por causa dessa abordagem que a ciência geográfica, entre os anos de 1940 e 1970, tenha vivenciado metamorfoses metodológicas na observação, descrição e classificação de dados estatísticos. Entretanto, a retomada dessas metodologias de análise sob o viés da matemática, mediante sua interpretação sistêmica, foi consolidada pelas pesquisas ecossistêmicas.

Concomitantemente com o surgimento da geografia marxista, mais compromissada com as lutas sociais e políticas, os dados e os procedimentos estatísticos foram deixados de lado, mas também a maioria dos subsídios técnicos e metodológicos da geografia tradicional. Pode-se pensar que uma parcela significativa da geografia marxista ampliou a visibilidade das contradições sociais do espaço geográfico, até então obscuras. Mas o medo de retornar ao empirismo levou a deixar parcialmente de estudar os modos de vida, no que concerne a compreender a experiência vivida dos indivíduos e dos grupos. Assim, parecem válidos a importância e o desempenho da geografia crítica marxista em relação à produção, à reprodução, ao consumo, à troca, à propriedade, ao Estado, ao mercado e às classes sociais (Gomes, 2000).

Pierre Gourou foi um dos responsáveis, a partir dos anos 1970, por enfatizar as influências das técnicas sociais na análise dos modos de vida na ciência Geográfica. No entanto, Santos (2002, p. 37) faz-lhe uma forte crítica, afirmando que Pierre Gourou, ao dispor de uma “discussão aberta sobre o subdesenvolvimento, contribuiu completamente para falsear o debate; isto é, exerceu discursos de técnicas ligadas à cultura e não ao modo de produção”.

Maia (2001) sintetiza essa passagem ao afirmar que houve nas duas últimas contribuições da noção de gênero de vida na Geografia uma perda significativa da riqueza da concepção introduzida por La Blache e aprimorada por Max Sorre. E a autora acrescenta:

[...] toda a riqueza dessas abordagens parece ter se perdido em alguns encaminhamentos dados por Sorre e Derruau ao tentarem, a partir daquelas formulações, analisar a sociedade moderna como um todo. Talvez esse tenha sido um dos grandes equívocos dos geógrafos, que, ao perceberem o engano de interpretação, “abandonam” a discussão, destacando qualquer menção às noções gênero de vida e modo de vida. (Maia, 2001, p. 79).

Infere-se que houve um distanciamento e o abandono por parte de geógrafos(as) dos estudos a respeito dos modos de vida na ciência geográfica. Sobre esse afastamento, pode-se dizer que os principais fatores desmotivadores foram as generalizações e as simplificações das reflexões geográficas em relação às diversidades da sociedade no âmbito do espaço urbano e rural.

Paralelamente ao desenvolvimento da geografia crítica, após os anos setenta do século XX, houve a renovação de uma tendência da Geografia que enfatiza os aspectos da cultura dos indivíduos no/do espaço geográfico. Nas palavras de Claval (2002, p. 20), era “a nova geografia cultural que deixa de ser tratada como um subdomínio da geografia humana”. O reaparecimento e, sobretudo, a ênfase da cultura na Geografia mundial e/ou brasileira parecem estar associados à ascensão do humanismo geográfico.

Desse período em diante, despontam os novos caminhos teóricos e metodológicos do humanismo nas abordagens

geográficas. Os geógrafos passam a relevar a experiência vivida, a inseparabilidade do sujeito e do objeto e a reconstituírem aspectos metodológicos eficazes na decodificação do mundo vivido dos indivíduos e grupos sociais.

Para Capel (1981), Mello (1990), Gomes (1995), Silva e Galeano (2004) essa corrente está amparada no plano filosófico e pelos métodos fenomenológico, idealismo, hermenêutico, existencialismo e no marxismo humanista. Os autores apontam para o posicionamento antipositivista, na maneira de interpretar as relações entre homem e o meio ambiente, além de outros novos horizontes na revigoração de categorias e nas abordagens geográficas. Ou seja, a estrutura metodológica deixa de ser uma camisa de força e ganha flexibilidade em relação à nova regularidade da materialização das técnicas, sobretudo em relação às ebulições espaciais da sociedade capitalista.

Nessa acepção, evidencia-se a busca de caminhos para apreender os valores e os significados das ações humanas, especificamente, do(s) indivíduo(s) e do(s) grupo(s) no espaço de vivência. Isso se relaciona com o que Paul Claval (2002, p. 20) expõe a respeito do propósito da geografia cultural:

[...] o objetivo da abordagem cultural é entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente e o sentido dado às suas vidas. A abordagem cultural integra as representações mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica.

A abordagem cultural na Geografia desvela um campo de análise mais eficaz na apreensão das manifestações sociais, culturais e políticas dos grupos de pessoas no espaço geográfico. Calcadas nesses princípios, existem possibilidades de (re)vigorar

os estudos sobre os modos de vida e compreender as configurações socioculturais dos grupos de populações no mundo globalizado? Este questionamento surge ao se observar as noções de modo de vida utilizadas pela Geografia e pelas Ciências Sociais.

Juan (1995) e Maia (2001), ao trilharem os aspectos teórico-metodológicos no estudo dos modos de vida, identificaram que as concepções adotadas dessa categoria são empregadas na maioria das pesquisas como: hábitos próprios a um lugar; identidade de conduta em determinados grupos; condições socioeconômicas; e pelas diferenças de classes sociais. Além desses aspectos enfatizam a noção de habitat para expressar as variadas formas de exploração do solo. Infere-se, portanto, que há novas formas de manusear tais concepções e correlacioná-las com as noções de cultura, de ambiente para caracterizar as práticas, os usos, as obras, os valores, os signos e as representações sociais das pessoas na realidade multiforme da vida cotidiana dos lugares.

Holzer (1999, p. 165) faz questionamentos semelhantes sobre esse assunto e delinea um possível percurso mediante a apreensão dos elementos das paisagens para representar e/ou mapear os modos de vida. O autor considera o seguinte:

[...] o problema atual é de como atribuir-lhes uma constituição reconhecível, como estabelecer limites, num momento em que se globalizam as relações intersubjetivas, em que se “deslocalizam” as relações culturais, as identidades e o imaginário, com a difusão dos meios de informação.

As relações intersubjetivas colocam o homem como produto-produtor de sua própria realidade. Porém, estas se

realizam por intermédio da materialidade e da subjetividade contida na significação das obras e das ações humanas na paisagem vivida. O supracitado autor já dissera anteriormente que essa análise exige a retomada e “a reconstrução (teoria da estruturação) do debate possibilismo/determinismo, tendo como matéria-prima a vida cotidiana, como é explicitada pelo *genre de vie* e pelo modo de produção (Holzer, 1993, p. 136).

Talvez seja por esse motivo que se tornam interessantes os elementos da vida cotidiana das populações tradicionais para analisar e traduzir os modos de vida. Almeida (2003, 2008) fornece evidências de que o cotidiano dessas populações é o *locus* das práticas socioculturais intensas. Para a autora, analisá-las é também desvendar a configuração espacial dos modos de vida, os bens ambientais e as manifestações culturais daqueles que são inclusive os criadores de potencialidades. Além disso, as práticas e o conjunto de atributos de usos no seio da sociedade, num determinado lugar e/ou espaço geográfico, podem possivelmente extrapolar a ordem imposta pela atual vida cotidiana e alcançar sua “cotidianeidade”.

Contudo, o modo de vida das populações tradicionais no mundo globalizado congrega na vida cotidiana as múltiplas formas e funções do consumo de mercadorias, informações e imagens. Há a tendência em homogeneizar as práticas, os usos, os anseios, os valores, os ritmos, os hábitos, os costumes e, conseqüentemente, os modos de vida da sociedade contemporânea.

Diante disso, Silva (1997, p. 32) assegura que:

[...] o modo de vida da sociedade moderna produzida e reproduzida reduz-se ao imenso consumo de mercadorias. O capitalismo impõe um imenso mundo de imagens, objetos. O indivíduo consumidor, submerso, cria a ilusão

de que, ao apropriar-se dos produtos, realiza todas as necessidades.

Essa imagem interfere no real nível de aviltamento das diversidades socioculturais pelo modo de produção capitalista na homogeneização das práticas e dos usos da sociedade, inclusive das populações tradicionais no território brasileiro.⁴ O interessante parece ser pensar a maneira, a ordem, a diferença e a inter-relação dos elementos do espaço geográfico na continuidade da vida humana, em relação às pluralidades, às singularidades e ressignificações de práticas e usos impostos pelo mundo globalizado. E, principalmente, decodificar as r-existências das populações tradicionais nas áreas dos Cerrados (Porto-Gonçalves, 2006).

Como já foi mencionado, desde a primeira década do século XXI se denota o reaparecimento do interesse pela abordagem dos modos de vida contemporâneos da sociedade brasileira nas pesquisas desenvolvidas por Alves (2001), Silva (2005, 2007), Mazzeto Silva (2009), Krone e Menasche (2010), Haesbaert, Pereira e Ribeiro (2012). Esses autores se destacam por terem sistematizado a categoria, os elementos, as vicissitudes e as ressignificações dos modos de vida da sociedade rural e urbana brasileira em relação às territorialidades da economia globalizada. Desses autores, Alves (2001), Almeida, (2008) Mazzeto Silva (2009) e Haesbaert, Pereira e Ribeiro (2012) investigaram os modos de vida por meio dos processos de “desterritorialização” e “reterritorialização” nas áreas do(s) Cerrado(s).

Importante, a essa altura do estudo, indagar se a leitura geográfica dos modos de vida contribui para a compreensão da

⁴ A questão da alienação da sociedade do consumo não será aqui aprofundada.

reprodução simbólica e material das singularidades espaciais pelas pessoas e grupos socioculturais do mundo globalizado. Cabe ressaltar que se trata de indagação que acompanhou a análise dos modos de vida das populações tradicionais nas áreas de Cerrado desde a dissertação em 2005 até o itinerário como pesquisador nos Cerrados baianos.

As comunidades tradicionais do(s) cerrado(s): o(s) modo(s) de vida dos geraizeiros(as)

Nos Cerrado(s) e, principalmente, nos Cerrado(s) baiano(s), existem sujeitos e grupos socioculturais que vitalizam o modo de vida das comunidades tradicionais: quilombolas, geraizeiros(as), vazanteiros e quebradeiras de coco de babaçu, entre outros, que convivem nos Cerrados, conservam e os respeitam. Atribui-se às comunidades tradicionais a diversidade sociocultural e socioespacial em que se enquadra a população rural (população do lugar) composta de agricultores, trabalhadores rurais, coletores extrativistas (raizeiras), garimpeiros, criadores de gado e descendentes dos povos afrodescendentes.

O(s) modo(s) de vida dessas populações comporta(m) as peculiaridades históricas e geográficas pelas quais manifestam as inter-relações das técnicas, das culturas adaptadas e desenvolvidas nas áreas e subsistemas fitofisionômicos do(s) Cerrado(s) baiano(s): mata ciliar, mata galeria, veredas, planaltos “gerais”, campo limpo, campo sujo e cerrado *strito sensu*.

Emprega-se o termo comunidades tradicionais por não se concordar e, principalmente, para contrapor-se aos sentidos comum e científico colonial, que geralmente as consideravam atrasadas,

inferiores e até preguiçosas. Vale ressaltar que pesquisadores têm comprovado haver um equívoco nessa crença e provado que as populações tradicionais do(s) Cerrado(s) – os(as) geraizeiros(as) – se apresentaram dinâmicos, versáteis e eficazes no ato de transmitir, incorporar e (re)constituir no seio do modo de vida as inter-relações com as paisagens do(s) Cerrado(s).

Diegues (1993, p. 81), por exemplo, assim conceitua as comunidades tradicionais no território brasileiro:

[...] comunidades tradicionais estão relacionadas com o tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nela, produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato.

As comunidades tradicionais existentes no(s) Cerrado(s) aproximam-se das “comunidades tradicionais” definidas pelo autor, ou seja, são agrupamentos e/ou habitats de sujeitos e grupos sociais com relações estreitas com o meio ambiente, em que as práticas de plantio são de “consumo próprio” sob forma de trabalho familiar. Para Diegues (1993, p. 88), “um dos critérios mais importantes além do modo de vida é, sem dúvida, o reconhecer-se como pertencente àquele grupo social particular”. Nos Cerrados baianos, as populações tradicionais que vivem em vastas extensões de Cerrado em áreas de terras devolutas do Estado da Bahia, geralmente, se reconhecem como geraizeiras. As famílias que as compõem possuem o modo de vida baseado no extrativismo da biodiversidade, da agricultura de rego nas veredas e áreas úmidas. Além disso, são criadoras de gado à solta nas áreas de pastagem nativa nas vastas extensões do(s) Cerrado(s).

As inter-relações dos(as) geraizeiros(as) com as paisagens e com as fitofisionomias do(s) Cerrado(s) são explicitadoras de representações sociais e usos diferenciados da biodiversidade. Trata-se de forma de vivência que desvela adaptabilidade das manifestações socioculturais e em que se denota a interação entre os sujeitos e grupos sociais e a natureza. Nessa vivência aproximativa da população com tal geobioma, destacam-se os saberes populares das espécies nativas sobre as quais praticam o extrativismo de frutos, folhas, raízes, entrecasca e casca, além da própria madeira para queimar, construir, cercar e comercializar.

Nessas paisagens “construídas” está à inter-relação do habitante dos lugares com as dinâmicas naturais, sociais, culturais e políticas. As paisagens do(s) Cerrado(s) dessa mesorregião abordada nesta discussão ultrapassam o campo do espaço visual para o “espaço vivido”, como conceito revelador do comportamento dos grupos sociais ou do indivíduo em determinadas territorialidades. Com bem salienta Bonnemaïson (2002, p. 107), “a paisagem é, muitas vezes, o lugar de encontro e de uma emoção entre o homem e a terra”.

Por sua vez, para Claval (2001, p.14) a paisagem apresenta:

[...] a marca da atividade produtiva dos homens e de seus esforços para habitar o mundo, adaptando-o às suas necessidades. Ela é marcada pelas técnicas materiais que a sociedade domina e molda para responder às convicções religiosas, às paixões ideológicas ou aos gostos estéticos dos grupos.

Em consonância com o autor, é pela análise das paisagens que se explicitam as manifestações naturais, culturais, sociais, políticas e étnicas dos lugares vividos. É nelas também que os

sujeitos e grupos sociais ganham consciência e identidade de modo coletivo como grupos socioculturais, detentores de modo de vida. Assim, as populações tradicionais do Cerrado apresentam inter-relação aproximativa, porém diferenciada em cada fitofisionomia – Cerradão, Cerrado “*strictu sensu*”, campo limpo, mata, mata galeria, mata ciliar e veredas –, e também no uso da terra e no uso dado às plantas na paisagem do Cerrado goiano (Rigonato, 2005).

Os usos das espécies nativas se dão de acordo com os saberes socioculturais do(s) Cerrado(s), dos valores socioculturais, dos valores socioeconômicos, das crenças e rituais que constituem as suas práticas espaciais. Tais práticas tornam-se nítidas ainda nas áreas de remanescentes da vegetação natural do(s) Cerrado(s) nos quais há outras comunidades tradicionais e que também compartilham essas vivências e existências nos Cerrado(s) baiano(s).

Pesquisas mais recentes (Rigonato, 2005; Sobrinho, 2015; Nogueira, 2017; Pitta; Vega, 2017) constataam que no leste e norte de Goiás, no norte de Minas Gerais, sul do Piauí, sul do Maranhão e no Extremo Oeste da Bahia há comunidades tradicionais com modos de vida inter-relacionados às fitofisionomias dos Cerrados: o uso medicinal, artesanal e/ou alimentar e agropecuária tradicional. Tais inter-relações demonstram saberes ambientais e, mormente, saberes socioculturais diversificados com a biodiversidade do(s) Cerrado(s).

Almeida (2008, p. 315) já afirmara que em tais regiões e lugares há sujeitos e grupos que se autoidentificam como “geraizeiros e/ou cerradeiros, vazanteiros ou barranqueiro”. A autora chama atenção para a importância da identidade ecológica, mas principalmente para os valores socioculturais que incluem a vida cotidiana, as relações de trabalho inter-relacionadas com os

ritos de coleta, de caça, as crenças, as tradições e com catolicismo popular (Almeida, 2008).

Tudo isso aponta para a r-existência dos modos de vida diante das tendências de “confinar e restringir”, conforme apontava La Blache (1911). R-existências que buscam resistir e sobreviver por meio das ressignificações dos seus modos de vida diante das territorialidades do capital nacional e internacional da modernização da agricultura nos Cerrados baianos.

A inserção dessas territorialidades no mosaico paisagístico dos Cerrados cria, ativa e desarticula dinâmicas espaciais constituídas nos habitats humanos nas paisagens dos Cerrados. Por certo, no seio dessas transformações há territorialidades do agroenergias-negócios: a produção de energia elétrica nas pequenas hidrelétricas, nas termoelétricas, usinas fotovoltaicas, usinas de biodiesel e outras. Desse modo, é nas interfaces das paisagens tecnificadas do(s) Cerrado(s) que se encontram as comunidades tradicionais, no caso especial os(as) geraizeiros(as) com os seus modos de vida mistos, sobrepostos e justapostos com essas territorialidades.

Nesses lugares, encontram-se esses modos de vida de seus grupos sociais que compartilham as manifestações espaciais e que são importantes na constituição de suas práticas socioculturais em suas territorialidades vividas, tais como:

- a inter-relação: os(as) geraizeiros(as) estabelecem, mediante seus saberes, as práticas espaciais nos lugares vividos na mesorregião do Extremo Oeste da Bahia como possibilidade de r-existência, mas, também, a abertura para o trabalho assalariado no agroenergia-negócio nos Cerrado(s);

- sociabilidade: permanência da sociabilidade nas práticas espaciais cotidianas, sobretudo familiares. No caso específico, dos(as) geraizeiros(as) na mesorregião do Extremo Oeste da Bahia, isso torna-se mais evidente nas atividades interligadas com o fazer a farinha, capinar, limpar o rego de água e até para produzir os artesanatos. Então, a sociabilidade se concentra na “arte de fazer” (Certeau, 1994).
- (re)naturalização: ocorre com as famílias geraizeiras com a implementação do Centro de Referência dos Cerrados, no caso do povoado de Ponte de Mateus em São Desidério, BA, mediante a participação em de cursos de culinária, biojoias e artesanatos. Com isso, há uma revalorização dos saberes e dos sabores da biodiversidade do(s) Cerrado(s). Cabe frisar que isso vem ocorrendo em outros grupos geraizeiros e populações quilombolas nessa mesorregião. Outro aspecto é o aumento da dupla moradia e da migração de retorno, que revela ser uma prática espacial crescente de geraizeiros que tinham migrado no século passado;
- (re)terreação: é o processo de retorno dos geraizeiros aos lugares e territórios vividos na infância e na adolescência. Tal processo, com o advento dos meios de comunicação e transporte, resulta em maior interconectividade territorial dos geraizeiros com os grupos organizados, movimentos sociais e ambientais, os quais colaboram para a capacidade de organização e formação política em relação ao que podem potencializar acerca da transição agroecológica e extrativista pelos geraizeiros no Médio Vale do rio Guará. Desse modo, observa-se que há migração de

retorno de geraizeiros que tinham migrado para os grandes centros urbanos aos seus lugares de vida afetiva.

Domingues (1947), Guimarães Rosa (1997) e Geiger (2014) referem-se aos sujeitos dos Gerais que têm em suas práticas espaciais diárias o trabalho produtivo com as terras, o extrativismo nas chapadas e a criação de animais à solta. Eles têm, do mesmo modo, um conjunto de práticas espaciais e/ou modo de vida que engloba valores e identifica sua solidariedade, relações com os bens naturais dos Cerrados, suas relações de vizinhanças que incluem os familiares e povoados dos Cerrados.

De modo geral, essas práticas espaciais caracterizadas permeiam a consolidação dos modos de vida das populações dos(as) geraizeiros(as) nos Cerrados baianos. Como já foi mencionado aqui, os modos de vida das comunidades tradicionais são mistos, justapostos e sobrepostos ao longo do tempo e do espaço. Tal configuração espacial se vivifica com os “itinerários de lugares”, explicitando a trajetória de vivência dos sujeitos e grupos sociais do(s) Cerrado(s).

Infelizmente, na medida em que os Cerrados baianos são ameaçados, os modos de vida dos geraizeiros são colocados em risco. Todavia, há sempre ressignificações e elas, se não houver perdas e/ou grilagem dos seus territórios tradicionais, geralmente reexistem com os seus valores socioculturais e inter-relações com as paisagens dos Cerrados. Diante dessa realidade, pode-se afirmar que os modos de vida dos geraizeiros possuem territorialidades sobrepostas, justapostas e interpostas com outros modos de vida – dos camponeses, quilombolas, indígenas e agricultores familiares –, os quais são capitaneados pelas relações de trabalho, pelas forças produtivas, pelas manifestações socioculturais e significações da modernização da agricultura nos Cerrado(s) baianos.

Considerações finais

Neste texto apresentaram-se discussões relacionadas aos modos de vida no pensamento geográfico, bem como aos elementos dos modos de vida das comunidades tradicionais dos Cerrados, em que sujeitos e grupos sociais são os(as) geraizeiros(as) dos diversos lugares vividos na mesorregião do Extremo Oeste da Bahia.

Aponta que os profissionais que estudam os valores socioculturais, as inter-relações, as práticas espaciais, as territorialidades vividas e as interfaces com as territorialidades da globalização econômica não podem se restringir apenas às superficialidades das espacialidades humanas. Especialmente para os profissionais da Geografia, estudar os modos de vidas dos sujeitos e grupos sociais urbanos e rurais significa a possibilidade de superar o passado colonialista na direção do giro decolonial das ciências sociais. Mas, também, de valorizar as espacialidades genuínas dos sujeitos e grupos sociais constituídas nos espaços vividos, percebidos e concebidos nas cidades e/ou nos campos brasileiros diante das múltiplas territorialidades do capital nacional e internacional.

Como foi discutido neste texto, os elementos objetivos e subjetivos dos sujeitos e grupos sociais não estão apenas nos lugares, e sim na inter-relação deles com as paisagens, suas representações, manifestações socioculturais e as territorialidades vividas, as quais constituem os modos de vida.

Isso exige dos pesquisadores ter sensibilidade para valorizar os saberes dos sujeitos e grupos sociais das comunidades tradicionais da cidade e do campo. Os saberes dos sujeitos e grupos sociais dos lugares vividos são expressos na inter-relações com a biodiversidade e/ou das espacialidades

construídas nas paisagens dos Cerrados a partir de suas territorialidades vividas em relação às territorialidades do capital nacional e internacional da modernização da agricultura. Esses saberes são constituintes e constituídos de representações e das práticas socioculturais compostas na relação com os bens naturais, econômicos, políticos e culturais dos/nos lugares vividos pelos geraizeiros(as).

No caso específico deste estudo, em virtude de os geraizeiros terem constituído os seus modos de vida nas inter-relações com as paisagens dos Cerrados, elas reexistem diante das sociedades ditas “modernas” e de todas as perversidades impostas pela modernização da agricultura. Mas reelaboram os seus valores, costumes, hábitos, anseios, tradições, representações sociais e símbolos, os quais lhes permitem a r-existência dos seus modos de vida.

Assim, pode-se assegurar que os modos de vida dos geraizeiros(as) têm a ver com a vida cotidiana, as manifestações socioculturais, na inter-relação com os Cerrados, bem como com as suas condições socioeconômicas e socioculturais dos sujeitos e grupos sociais enquanto vivência, sobrevivência e, principalmente, r-existência nos lugares vividos, percebidos e concebidos nos Cerrados baianos.

Em síntese, o(s) modo(s) de vida dos(as) geraizeiros(as) do(s) Cerrado(s) baianos se estabelecem e reexistem no conjunto de fixos, de fluxos, representações sociais, práticas espaciais, territorialidades e inter-relações espaciais com as paisagens e os itinerários de lugares vividos pelos sujeitos e familiares desses grupos sociais nos seus territórios nos Cerrados baianos.

Referências

ALMEIDA, M. G. Cultura ecológica e biodiversidade. *Mercator*: revista de Geografia da UFC, Fortaleza, CE, ano 1, n. 3, p. 71-82, jun.-jul. 2003.

ALMEIDA, M. G. Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. *In*: SERPA, A. (Org.). *Espaços culturais*: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 313-338.

ALVES, V. E. L. Modernização agropecuária, ruptura e permanência do modo de vida camponês nos Cerrados do Sul do Piauí. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n. 77, p. 7-28, 2001.

BERNARDES, N. O pensamento geográfico tradicional. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 44, n. 3, p. 391-412, jul.-set. 1982.

BONNEIMASON, J. Viagem em torno do território. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). *Geografia cultural*: um século. Rio de Janeiro: UERJ, 2002. p. 83-132.

CAPEL, H. *Filosofia y ciencia en la geografía contemporânea*. Barcelona: Barcanova, 1981.

CLAVAL, P. As abordagens da geografia cultural. *In*: CASTRO, E. I.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Explorações geográficas*: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 89-117.

CLAVAL, P. *A geografia cultural*. Tradução de Luíz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 2. ed. Florianópolis: UFCS, 2001. (La Géographie Culturelle).

CLAVAL, P. “A volta do cultural” na Geografia. *Mercator*: Revista de Geografia da UFC, Fortaleza, CE, ano 1, n. 1, p. 19-28, 2002.

COSGROVE, D. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertand, 2003. p. 103-134.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

DERRUAU, M. *Geografia Humana*. v. 2. Lisboa: Presença, 1973.

DIEGUES, A. C. S. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1993.

DOMINGUES, A. J. P. Contribuição ao estudo da geografia da região sudoeste da Bahia. *Revista Brasileira de Geografia*, v. 9, n. 2, abr.-jun. 1947.

GEIGER, P. P. Excursão ao Jalapão: trechos de um relatório inédito. *Terra Brasilis* (Nova Série), v. 3, p. 1-44, 2014.

GOMES, P. C. O conceito de região e sua discussão. In: CASTRO, I.; GOMES, P. C.; CORRÊA, L. *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1995.

GOMES, P. C. *Geografia e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

HAESBAERT, R.; PEREIRA, S. N.; RIBEIRO, G. (Org.). *Vidal, vidais: textos de geografia humana, regional e política*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2012.

HOLZER, W. A geografia humanística anglo-saxônica: de suas origens aos anos 90. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro: IBGE, v. 55, n. 1-4, p. 109-146, jan.-dez. 1993.

HOLZER, W. Paisagem, imaginário, identidade: alternativas para o futuro geográfico. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999. p. 149-168.

JUAN, S. Os níveis de análise sociológica dos sistemas de representação e práticas. *Revista de Estudos Urbanos e Regionais*, Porto, n. 21, 1995.

LACASCADE, J.-L. Reémergences actuelles du thème des modes de vie. In: LACASCADE, J.-. *Réseau modes de vie*. Paris: CNRS, 1984. p. 147-204.

LA BLACHE, V. L. *Princípios de Geografia Humana*. Tradução de Fernandes Martins. 2. ed. Lisboa, Portugal: Cosmo, 1954.

LA BLACHE, V. Les genres de vie dans la Géographie humaine. *Annales de Géographie*, n.112, t. 20, p. 289-304, 1911.

PITTA, F. T.; VEGA, G. C. *Impactos da expansão da expansão no MATOPIBA: comunidades e meio ambiente*. Rio de Janeiro: ActionAid, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECENÑA, A. E. *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2006. p. 151-197.

MAIA, C. E. S. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

MAIA, D. Geografia e o estudo dos costumes e das tradições. *Terra Livre*, São Paulo, n.16, p. 71-98, 2001.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1986.

MAZZETTO SILVA, C. E. Ordenamento territorial no Cerrado brasileiro: da fronteira monocultora a modelos baseados na sociobiodiversidade. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 19, p. 89-109, 2009.

MELLO, J. B. Geografia humanística: a perspectiva da experiência vivida e uma crítica radical do positivismo. *Revista Brasileiro de Geografia*, v. 52, n. 4, p. 91-115, 1990.

MOREIRA, R. *Pensar e ser em Geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico*. São Paulo: Contexto, 2010.

NOGUEIRA, M. *Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros no Norte de Minas Gerais*. Brasília, DF: Mil Folhas, 2017.

KRONE, E. E.; MENASCHE, R. Identidade e cultura nos campos de cima da Serra (RS): práticas, saberes e modos de vida de pecuaristas familiares produtores do queijo serrano. *Revista Ateliê Geográfico*, v. 4 n. 2, p. 61-85, 2010.

RIGONATO, V. D. *O modo de vida das populações tradicionais e a inter-relação com o cerrado da microrregião da Chapada dos Veadeiros: o distrito de Vila Borba*. Dissertação, 2005. (Mestrado em Geografia) – Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, 2005.

ROSA, G. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Nova Aguilar, 1994.

SANTOS, M. *Espaço e método*. São Paulo: Hucitec, 1997.

SILVA, A. C. M. O cotidiano na perspectiva dos ritmos. *GEOUSP: revista da pós-graduação em Geografia*, São Paulo, n. 2, p. 31-34, 1997.

SILVA, A. C. *Geografia e lugar social*. São Paulo: Contexto, 1991.

SILVA, A. A. D.; GALEANO, A. (Org.). *Geografia: ciência do complexus: ensaios transdisciplinares*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

SILVA, A. K.; PORTO-GONÇALVES, C. W. *Territórios em rede: a criatividade político-cultural dos povos do Cerrado*. 2011. Disponível em: <http://www.emporiodocerrado.org.br/pt-br/documentos/>. Acesso em: 26 maio 2011.

SILVA, J. C. O mito e as crenças como constituintes do espaço ribeirinho na formação do modo de vida amazônica. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). *Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista*. Porto Velho: Ed. UFRO, 2007.

SILVA, J. C. O modo de vida ribeirinho na Amazônia. In: ACTES DU COLLOQUE INTERNACIONAL, 2005, Lyon, France. *Textures: Cahiers du CEMIA* n. 16, Lyon, France: Université Lumière Lyon, v. 1, p. 43-53, 2005.

SOBRINHO, J. S. de. Territorialização e desterritorialização dos camponeses geraizeiros do vale do rio Arrojado, Oeste da Bahia. In: ALVES, V. E. (Org.). *Modernização e regionalização nos cerrados do Centro Norte do Brasil: Oeste da Bahia, Sul do Maranhão e do Piauí e Leste do Tocantins*. Rio de Janeiro: Consequência, 2015. p. 269-323.

SORRE, M. *Les fondements de la géographie humaine*. Tome III, L'Habitat. Paris: Librairie Armand Colin, 1952.

SORRE, M. *Geografia*. Tradução de Januário Francisco Megale, Maria Cecília França e Moacir Marques. São Paulo: Ática, 1984.

TEIXEIRA NETO, A. *Geografia: uma só cara e muitas caretas*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, Instituto do Trópico Sub-Úmido, 2002.

Há ciganos no território: geografia, território e etnia⁵

Ademir Divino Vaz

Introdução

As transformações do mundo atual ocorrem em tal velocidade que, para sua análise, exigem-se profundas reflexões que levem em conta os diferentes contextos, fugindo assim à superficialidade. Nessa direção, acredita-se que a Geografia pode contribuir para promover o estudo do real, em busca das causas e dos efeitos dos fenômenos que configuram cada sociedade e do reconhecimento de que se trata de fenômenos que são produtos das relações que orientam o cotidiano das pessoas, definindo seu lugar e interligando-o a outros conjuntos espaciais.

Por certo, a Geografia deve reconhecer as contradições e os conflitos econômicos, sociais e culturais existentes. Esse é um caminho para se torne uma ciência do presente, inspirada na realidade contemporânea, e possa entender o mundo atual e a apropriação dos lugares realizada pelo homem. Por conseguinte, parcelas da sociedade que são discriminadas poderiam ter a Geografia como aliada, mediante contribuições também aos

⁵ O presente texto é uma versão atualizada da dissertação de mestrado intitulada “José, Tereza, Zélia...e sua comunidade: um território cigano em Ipameri-Goiás”, defendida em 2003 no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob orientação da Prof^{ra}. Dr^a Maria Geralda de Almeida.

excluídos, mostrando-se comprometida com todo o povo, com a maioria e com a minoria, sem segregação étnica e preocupando-se em fazer uma análise dos homens, com base em seus sentimentos, seus hábitos e seus valores.

Dentre os membros do grupo considerado “minoría” – que na verdade é maioria –, encontram-se os povos ciganos, que fazem parte da massa de despossuídos e excluídos e são segregados há vários séculos pelo mundo. É sobre um grupo cigano na cidade de Ipameri, Sudeste de Goiás, que discorrerá o texto a seguir.

Considera-se que os ciganos constroem seu território, mediante interpretação desse conceito feita com base em Haesbaert (1995, 1999), Moraes (2000), Ratzel (1990), Raffestin (1993) e Souza (1995). Parte-se de uma compreensão do território sob um prisma mais subjetivo, de um espaço no qual o homem estabelece vínculos, constrói sua história e concretiza suas relações e fatos sociais. A noção de território para estudar um agrupamento cigano permeia as raízes culturais e históricas da família, as relações humanas e sociais no agrupamento, enfim, a organização dos ciganos na área ocupada.

A importância e a presença do território para um grupo social são tratadas por Friedrich Ratzel (1844-1904), um dos pioneiros mais importantes representantes da Escola Clássica Alemã de Geografia, em sua obra *“Le sol, la société et l’État”* (1898), que já destacava que uma sociedade sem território é irrepresentável e que o homem não podia ser estudado como se ele tivesse se formado no ar, sem laços com a terra. Tanto o homem considerado isolado quanto os que vivem em grupo encontrarão algum pedaço de terra que pertence ou a sua pessoa ou ao grupo do qual ele faz parte.

Para Ratzel (1990), sob variações diversas, a relação da sociedade com o solo permanece sempre condicionada por uma dupla necessidade: a da habitação e a da alimentação. Quanto mais sólido se torna o vínculo por meio do qual a alimentação e a moradia se prendem no território, tanto mais se impõe à sociedade a necessidade de manter a propriedade do seu território. Para o autor, não se pode considerar sociedade alguma sem território. A sociedade está enraizada com muita profundidade no seu território. Para ele, ao examinar o homem, seja individualmente ou associado, é sempre necessário considerar, junto com o indivíduo ou com o grupo em questão, também uma porção do território e os organismos que fazem parte do grupo, que só podem ser concebidos junto com seu território.

Souza (1995) também reforça que um grupo não pode ser compreendido sem o seu território, no sentido de que a identidade sociocultural das pessoas estaria inarredavelmente ligada aos atributos do espaço concreto.

Raffestin (1993) afirma que o território se forma a partir do espaço. É o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático, que realiza um programa, em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, por exemplo, pela representação, o ator "territorializa" o espaço. Qualquer projeto no espaço, conforme esse autor, é expresso por uma representação que revela a imagem desejada de um território de um local de relações.

Santos (2002), baseando-se em Raffestin, diz que o espaço representado pressupõe a imagem de um local de relações, porque produzir uma representação do espaço já é uma forma de apropriação e de controle. Qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações. Conforme a autora, a relação

dos grupos étnicos com o espaço se configura no território visto, imaginado e construído de acordo com a realidade momentânea de cada grupamento étnico. A autora define o território para os ciganos como um espaço geograficamente delimitado, porém não juridicamente reconhecido, pois lhes confere apenas uma categoria situacional, isto é, ligada a uma ocupação limitada no tempo, flutuante e profundamente enraizada na organização do grupo.

O território cigano em estudo encontra-se localizado na zona urbana do município de Ipameri, região sudeste do Estado de Goiás. Instalado nessa cidade, o território cigano é formado por uma comunidade, supostamente do grupo Kalon, que há décadas transitou por esse lugar e cuja ocupação ocorreu no final da década de 1990.

Com base nos autores citados e em outros que serão apresentados no decorrer do trabalho, compreende-se que o espaço ocupado pelos ciganos em Ipameri reflete todo um re(arranjo) espacial e a formação de uma territorialidade. Esta apresenta uma referência que é a consolidação do espaço vivido, construído com a percepção do grupo cigano. Como consequência, esse espaço será entendido e apresentado como território revelador das práticas sociais que norteiam o cotidiano desse grupo.

A territorialização dos ciganos em Ipameri (GO)

Os ciganos começaram a "legitimar" sua territorialização em Ipameri no final da década de 1980, quando os membros da família de José e Tereza resolveram ocupar uma área dentro do perímetro urbano de Ipameri, próxima à Escola Estadual

Monsenhor Domingos Pinto de Figueiredo no bairro Monte Castelo. Os ciganos não conseguem se lembrar do ano exato, porém se recordam do prefeito municipal da época, Valfredo Perfeito, daí o porquê de situar-se essa ocupação em fins dos anos 1980.⁶ O cigano líder do grupo, José, 62 anos, se lembra da ocasião:

Ficamos lá embaixo perto do Colégio Polivalente. Lá foi o primeiro lugar [refere-se a lugar "fixo"]. Ficamos lá muito tempo, que ano é aquele Tereza? [Tereza não se lembra]. Nós ficamos lá oito anos. De lá viemos para ali, ao lado, um terreno livre e depois para cá. Lembra da primeira vez que o Valfredo foi prefeito? Pois é, desde daquela vez, a gente morava lá embaixo. (Ipameri, GO, 12 out. 2002).

José, que é o líder atual da comunidade, sua esposa, Tereza, e o ipamerino José Evangelista Troncha foram os precursores no processo de territorialização da família em Ipameri. Os mais jovens disseram que acompanharam José e Tereza. Destacaram como dificuldade o meio de transporte para realizarem suas mudanças e como vantagem o fato de permanecerem em Ipameri para a conquista da área. Já os precursores afirmam que o contato com Ipameri há vários anos, as amizades que possuem na cidade e as ajudas que sempre receberam dos moradores foram os motivos de terem se fixado em Ipameri. José destaca: “Onde nós parou mesmo foi aqui [refere-se a Ipameri]. Aqui a gente tinha e tem mais amizade, o povo daqui é bom, é mais conhecido” (Ipameri, GO, 15 mar. 2002).

⁶ Valfredo Perfeito governou a cidade de Ipameri pela primeira vez de 1983 a 1988.

Aparecida, 57 anos, irmã de Tereza, reforça as amizades que possuem na cidade como um dos fatores de sua permanência em Ipameri:

A nossa família tudo é nascida e criada aqui e em Pires do Rio. Eu gosto daqui. Aqui é um lugar bom e sossegado, um pessoal bom, nós tudo tem amizade já com o pessoal da cidade. Todo mundo é conhecido. Minha vontade é não sair daqui. (Ipameri, GO, 23 jan. 2003).

O bom relacionamento entre ciganos e não ciganos em Ipameri é destacado como causa de sua territorialização na cidade, de acordo com o doador da atual área, José Evangelista Troncha, morador da cidade.

O contato com vários moradores de Ipameri é um fator da permanência deles [...]. O povo da cidade é bom pra eles. Eles compram até fiado em algumas farmácias e mercados. O relacionamento entre ciganos e não ciganos em Ipameri é muito bom. (Ipameri, GO, 30 jan. 2003).

Durante sua permanência na área localizada no Bairro Monte Castelo, os ciganos moraram em barracas em um local muito pequeno e com vários vizinhos, inclusive um colégio que funcionava na época nos turnos matutino e vespertino. O lote pertencia à Prefeitura Municipal e não apresentava nenhuma infraestrutura. Nas barracas os ciganos não dispunham de banheiros, usavam privadas precárias e não tinham quaisquer cuidados com a saúde. A falta de higiene acabou gerando várias denúncias por parte dos vizinhos e, principalmente, dos professores da Escola Monsenhor Domingos Pinto de Figueiredo.

Nesse período, os ciganos começaram a manter contatos com alguns políticos da cidade, principalmente com José, na

época vereador, que já os conhecia desde a década de 1960, conforme já mencionado. Por meio desse contato, os ciganos fizeram veementes pedidos ao vereador e aos prefeitos da época para conseguirem uma área para eles. Em 1998 o pedido quase foi concretizado, quando o prefeito Valfredo Perfeito, em seu segundo mandato, por intermédio do vereador, doou uma área aos ciganos próxima ao atual território do agrupamento.

O sonho de ter um local próprio durou poucos dias, já que o promotor público da cidade de Ipameri daquela época, que tinha alguns lotes vizinhos à área doada, entrou com uma ação contra a Prefeitura e exigiu que o vereador e o prefeito retirassem os ciganos do local em 72 horas. Sem lugar para levá-los, o vereador comprou um terreno próximo ao local do despejo e os levou para a nova área, como relata:

Naquela época eles foram maltratados demais em Ipameri. O promotor público ameaçando. Nós tivemos que fazer a mudança deles de noite, eu peguei meus tratores e carreguei a mudança. Não tinha lugar para levá-los, eu fiquei com o coração doendo naquele dia, eu ia levá-los para minha chácara. Aí apareceu o Iron e disse: eu tenho um terreno aqui próximo, muito bom. Ele me vendeu por R\$ 4.000,00 (quatro mil reais). Eu comprei de imediato. Eu paguei quatro prestações de R\$ 1.000,00 (um mil reais) e fiz a doação para eles. (José Evangelista Troncha, Ipameri, GO, 31 jan. 2003).

Portanto, a construção do território cigano em Ipameri teve continuidade, em 1999, com a referida doação.

Relacionado com a formação do território está a territorialidade dessa comunidade cigana em Ipameri. A formação de um território, para Andrade (1994), dá às pessoas

que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentimento de territorialidade que, de forma subjetiva, cria uma consciência de confraternização entre elas. Para Andrade (1994), a expressão territorialidade pode ser encarada tanto como o que se encontra no território e está sujeita à gestão dele, como, ao mesmo tempo, o processo subjetivo da conscientização da população de fazer parte de um território, de integrar o território.

Também, conforme Cara (1994), o território é uma objetivação multidimensional da apropriação social do espaço. A territorialidade é a qualidade subjetiva do grupo social ou do indivíduo que lhe permite, com base em imagens, representações e projetos, tomar consciência de seu espaço de vida.

Portanto, acredita-se que o espaço ocupado pelos ciganos reflete todo um re(arranjo) espacial e a formação de uma territorialidade que apresenta uma referência básica, que é a consolidação do espaço vivido.

O território está situado na periferia da área urbana no setor Tolentino 2, ocupando parte da rua José Ribeiro Marques e rua SR-8, uma área de 1.738 m² dividida em quatorze lotes e mais um lote de 240 m². Nas proximidades há residências e vários lotes sem construções. A área é denominada, pelos moradores de Ipameri, como “saída para Goiânia”, por causa de sua localização próxima à GO-330.

Crê-se que os ciganos de Ipameri produzem territórios delimitados por fatores subjetivos e existenciais formados por elementos de seu cotidiano como relação de parentesco, festas e outros compromissos sociais e políticos, trabalho e ócio, dentre outros. Esses elementos estão profundamente enraizados na organização social do grupo cigano de Ipameri e obedecem a um dado ordenamento socioeconômico-cultural que responde

funcionalmente a uma sociabilidade vigente. A moradia, o agrupamento, a cidade de Ipameri são espaços com os quais os ciganos estabelecem diferentes relações, daí que se considera que o espaço geográfico dos ciganos na cidade forma um território.

Etimologicamente a palavra território significa terra pertencente a alguém. Para Corrêa (1994), pertencer, entretanto, não se vincula necessariamente a ter a propriedade da terra, mas à sua apropriação. Essa apropriação, por sua vez, tem um duplo significado. De um lado associa-se ao controle de fato, efetivo, por vezes legitimado, por parte de instituições ou grupos sobre um dado segmento do espaço; de outro, pode assumir uma dimensão afetiva, derivada das práticas especializadas por parte de grupos distintos definidos segundo raça, renda ou outros atributos. A apropriação passa associar-se à identidade de grupos e à afetividade espacial.

A apropriação da área representava um momento de transição do nomadismo para o sedentarismo. O processo de fixação mostrava, em 1999, que estava ocorrendo uma importante perda da autonomia cigana no que se refere à escolha dos espaços que melhor se adaptavam à realidade momentânea das famílias, que inclusive respeitavam alguns rituais e traços culturais.

Ademais, a sedentarização viabilizava o "direito constitucional" à cidadania plena, graças à garantia de que aquela área era deles. Os ciganos então nômades e autônomos podiam, de certa forma, ter acesso aos direitos mínimos de um cidadão comum.

Assim, a paisagem do território, no ano 2000, revelava um território em transição, pois aquele lugar era uma realidade diferente para os ciganos. Eles estavam "fixando" suas moradias em Ipameri, o que poderia ser o fim de uma vida nômade. Essa

foi a imagem construída na primeira visita ao local e reforçada pelos depoimentos dos ciganos, ao afirmarem que não sairiam do local.

Mas a área doada não era suficiente para atender a todos os ciganos. Vários deles ficaram sem lotes e armaram suas barracas próximas à área conquistada. Em 2001, permaneciam alguns ciganos, parentes de José Soares da Costa, acampados, chegando a ter mais de cem ciganos nas proximidades daquela área ocupada. Naquele ano cresceu a luta para construir as suas casas de tijolos e deixarem suas barracas. A preocupação maior era com essas construções, para as quais buscavam a ajuda de políticos e de moradores de Ipameri.

No final daquele ano alguns ciganos que ainda não tinham conseguido lotes em Ipameri mudaram-se para a cidade de Caldas Novas, localizada a sessenta quilômetros de Ipameri, em virtude da doação de uma área pela prefeitura daquela cidade.

O território cigano em Ipameri passou então a ser composto de quarenta e cinco membros, formado por quinze famílias. A partir de 2002, com as visitas frequentes, conversas informais, observações das relações sociais e o estabelecimento de uma relação de confiança com esse grupo cigano, ficaram explícitos os elementos constituintes do território cigano em Ipameri, os quais passam a ser o foco de interesse nas discussões que se seguem.

Para compreender esses elementos opta-se, primeiramente, por apresentar a organização do território cigano, com destaque para sua estrutura populacional, suas atividades econômicas, as relações de parentesco e suas festas.

O território cigano em Ipameri: produto e produtor de identidade

O território cigano em Ipameri tem formas espaciais específicas, as quais julga-se serem elaboradas de acordo com a realidade sociocultural do grupo e características bem definidas, que garantem segurança, conforto e liberdade aos ciganos.

Para compreender a identidade territorial, inicialmente cabe falar sobre a organização interna do território, no que diz respeito às moradias, à composição etária e às atividades econômicas dos ciganos, além das relações sociais estabelecidas entre eles, bem como suas representações simbólicas. Os elementos que serão apresentados contribuem com a dinâmica do território e com a consolidação da identidade cigana no lugar. Sendo assim, o território passa a ser entendido como produto e produtor de identidade.

A identidade desse território é analisada tendo como referência teórica Almeida (2002), Claval (1997), Haesbaert (1995, 1999) e Hall (1997). A identidade dos ciganos é entendida como o acúmulo de experiência de vida, da incorporação de valores e das representações elaboradas após a ampliação dos seus conhecimentos.

Acerca dos critérios utilizados para a divisão e ocupação da área em Ipameri, GO, pode-se afirmar que eles foram determinados pelo número de famílias constituídas em 1999. As duplas ocupações existentes em três lotes ocorrem por causa dos casamentos de filhos após a divisão. Já os dois lotes sem construção pertencem aos filhos que no momento da divisão moravam separados dos pais e atualmente moram com estes.

A área é servida de rede de energia, iluminação pública e rede d'água. Observa-se a inexistência de pavimentação, meio-

fio, galerias pluviais, rede de esgotos, varrição de ruas e de calçadas construídas.

O espaço que cada família tem como "seu" território varia entre 96 m² e 240 m². É onde é erguida sua moradia e no restante são lavadas as roupas e os utensílios domésticos, depositados pequenos objetos, utensílios e lugar para cuidar os cavalos. Esse espaço apresenta-se como uma dada magnitude, que contém dentro de si práticas cotidianas, com uma organização apropriada ao grupo para atender a sua funcionalidade sociocultural e econômica.

O cavalo sempre esteve presente na vida dos ciganos de Ipameri, e o comércio do animal é a principal atividade econômica da comunidade. A carroça puxada pelo cavalo é o meio de transporte utilizado pelos ciganos. Portanto, dentre as ocupações dos espaços presentes no território, um deles é exclusivo do cavalo. Cada família deixa uma área reservada para a alimentação e cuidados com os animais durante o dia, haja vista que, à noite, os cavalos são "soltos" em um lote de propriedade particular, próximo ao território.

A organização das barracas e casas segue um mesmo princípio, baseado na hierarquia das famílias. Tem como base o grau de poder de cada cigano perante o grupo, sua idade cronológica e o grau de intimidade entre as famílias.

Os mais velhos, José (atual líder) e sua esposa, moram no considerado "primeiro lote", que possui uma área um pouco maior que os demais, com a maior área edificada (69 m²) e com a construção de um dos dois únicos banheiros existentes no local. São eles que normalmente fazem o contato entre todos os ciganos. No caso dos não ciganos, são os que primeiro recebem os

visitantes informando aos demais quem são e o que querem os estranhos que chegam ao território.

É importante frisar que o líder, também denominado “chefe”, tem como função ainda mediar situações de conflito entre os membros do território. O líder José Soares é hábil nas palavras e talentoso para estabelecer alianças. Quase o tempo todo ele está preocupado em ser o porta-voz do desejo da comunidade como um todo. Possui prestígio e é ouvido geralmente com mais consideração do que os demais. É respeitado tanto por ciganos quanto pela maioria dos não ciganos com os quais mantêm contato.

A organização cigana, em cada lote do território, não diz respeito a um quadro estático, imposto, comum a todos. Nos limites da sua área, as famílias expressam seus modos de vida, suas representações e particularidades. As casas, barracas e condições financeiras, as formas e condições de usos demonstram a necessidade, o tempo e a identidade de cada família, por isso apresentam a organização interna das moradias ciganas.

As barracas e casas foram construídas de forma linear, respeitando os limites dos lotes, os quais, em sua maior parte, são destituídos de cercas. Essa forma linear possibilitou uma maior privacidade aos ciganos. Eles inclusive evitam colocar suas barracas uma em frente para outra, com exceção de apenas duas, pelas limitações da área.

As seis casas existentes no território foram construídas com o apoio de programas de moradias dos governos estadual e municipal e com ajudas de moradores da cidade. As áreas edificadas variam de 20 m² a 69 m². Cinco delas foram edificadas pelo Programa Habitacional Morada Nova, uma parceria entre o

Estado e o Município. Os ciganos tiveram acesso ao Programa por meio de pedidos e contatos feitos a vários políticos da cidade.

As casas têm em média quatro cômodos, sendo uma sala, uma cozinha, um quarto e uma área de serviços. Todas estão com acabamento incompleto, faltando principalmente revestimento interno e externo. O piso é de cimento, a estrutura de alvenaria e a cobertura da maioria é de telhas de cerâmica.

Em geral as barracas possuem apenas um cômodo, que pode ser dividido pela disposição de móveis. Mas o interior das barracas segue uma organização simples e eficiente para o cotidiano dos ciganos. A parte mais interna serve como dormitório; quando a família tem crianças, o espaço é dividido: os adultos ocupam camas próximas à lona e as crianças dormem na parte mais posterior do dormitório, geralmente separados dos adultos por um tecido ou um móvel. A área central da barraca é usada como “sala” e em um dos lados da barraca são depositados os objetos de uso da família, como as roupas e outros utensílios de uso diário. Logo à entrada fica o espaço reservado para a “cozinha”.

Porém, a maioria das famílias cozinha suas refeições fora das barracas, em um local considerado área de serviços, utilizando fogões de barro a lenha. Na quase totalidade das residências ciganas encontram-se fogões a gás, mas não são utilizados. A justificativa é a falta de condições financeiras para a manutenção do gás. Já a lenha é conseguida principalmente nas fazendas mediante doações.

O espaço que cada família dispõe como área de serviços é onde normalmente são feitas as comidas da família, lavadas as roupas e os utensílios domésticos. Essa área de serviços é

rigorosamente observada, tanto nas casas construídas quanto nas barracas.

As áreas destinadas ao “banheiro” ficam sempre atrás ou de lado da barraca ou da casa. É um pequeno espaço onde se fura um buraco, protegido por algumas tábuas e cercado de madeira ou de plásticos. Somente duas famílias possuem banheiros com vasos sanitários e chuveiros que foram construídos pelo governo estadual.

O espaço de moradia dos ciganos em Ipameri ora se transforma em espaço individual, ora se transforma em um espaço familiar ou espaço comunitário. Os espaços de moradia são espaços individuais quando garantem aos ciganos a individualidade/privacidade. São espaços familiares quando lhes garantem o convívio com seus familiares, uma vez que nem sempre, na realização das atividades diárias, os membros da família estão juntos. As refeições assumem tal função quando esposo, esposa e filhos se reúnem para esse momento, ou após elas, quando os membros da família vão assistir televisão (nas casas que contam com esse eletrodoméstico). Por fim, são espaços comunitários quando partilhados por mais de um cigano como local de repouso/descanso. Como se pode notar, o espaço de moradia dos ciganos diz respeito aos “locais de possibilidades” que, de acordo com seus interesses/necessidades, produzem/(re)produzem esses espaços de diferentes modos.

Claval (1997) denomina de espaço humanizado o espaço organizado para permitir aos homens viver como lhes convém num contexto cultural dado. Para esse autor, os indivíduos passam uma parte de seu tempo no seio de grupos domésticos, geralmente familiares, onde dormem, repousam, cuidam das crianças e se dedicam a tarefas necessárias à manutenção da habitação e à proporção das refeições. Segundo Santos (2002),

para o cigano a utilização de um espaço traduz suas concepções humanas, culturais, materiais e filosóficas, mediante concepções arquitetadas e abstratas de espaço e territórios adquiridos, tendo um valor social definido pelo grupo.

O número de pessoas por família no território cigano em Ipameri varia de um a cinco membros. A composição familiar da maioria das moradias (86%) é de duas a quatro pessoas; pequena parcela (7%) possui menos de duas pessoas e outra (7%) mais de quatro pessoas.

Em períodos de festas de casamento e da festa em homenagem a São João, realizada todos os anos no mês de junho, em Caldas Novas, GO, os ciganos interrompem suas atividades para participar dos festejos. Trata-se de momentos de encontros dos ciganos de Ipameri com o seu principal grupo de contato, os ciganos de Caldas Novas. Os filhos não frequentam a escola durante algumas semanas para participarem das festas.

A presença irregular às aulas por parte dos filhos dos ciganos reflete no grau de sua escolaridade, acarretando às crianças e adolescentes atraso em seus estudos. A maioria dos pais não se importa se eles abandonam a escola, chegando mesmo a afirmar que, se as crianças não estiverem acompanhando os estudos, é preferível parar de estudar, conforme pondera Tereza, 62 anos:

Os meninos estudam no Polivalente. Esse aqui [refere-se ao Paulo Júnior, de 11 anos], ele começou a estudar e depois nós tirou, porque a cabeça dele não dava para estudar. Aí nós deixou pra colocar depois. Agora esse ano nós vai colocar. (Ipameri, GO, 8 jan. 2003).

A coordenadora pedagógica da Escola Estadual Monsenhor Domingos Pinto de Figueiredo também comenta sobre as faltas às aulas:

[...] os filhos dos ciganos nem sempre chegam até o final do ano na escola. Quando chegam, muitas vezes, não são aprovados, pois faltam muito, não fazem as tarefas de casa, não têm acompanhamento em casa. (Ipameri, GO, 5 jun. 2003).

Assinale-se que 51,1% dos ciganos nunca frequentaram uma escola. A maioria não sabe escrever nem ler, cerca de 24,4% frequentaram as primeiras séries da primeira fase do Ensino Fundamental; apenas sete crianças (5,6%) frequentam aulas nas primeiras séries da primeira fase do Ensino Fundamental na Escola mais próxima ao agrupamento (a Escola Estadual Monsenhor Domingos Pinto de Figueiredo); uma parcela (8,9%) das crianças ainda não está em idade escolar.

Acerca das atividades econômicas dos ciganos, Schepis (1997, p. 32-33) assim afirma:

[...] no passado eles executavam tarefas simples, mas consideradas como fundamentais para a vida da época como ferreiros, tacheiros, artesãos e pequenos comerciantes. Dedicavam-se também à criação, adestramento e ao comércio de cavalos. Hoje, as profissões mais frequentes são as do comércio e as ligadas às artes.

Ou ainda, conforme Martinez (1989, p. 45):

[...] muitos fazem um pouco de tudo, e sobretudo as mulheres sabem se virar, usando da mendicância sob a forma de um pequeno comércio. Outros recuperam o tempo-serviço na prática de atividades assalariadas sazonais que exigem, na maioria das vezes, que os ciganos viajem longas distâncias.

Essa situação se confirma entre os ciganos de Ipameri. Eles saem do agrupamento juntamente com ciganos de Caldas Novas entre os meses de setembro e outubro e vão direto para a cidade de Florianópolis, em Santa Catarina. Na maioria das vezes vão só os homens. Eles levam uma pequena quantidade de dinheiro para comprar as primeiras mercadorias (panos de mesa, tapetes e cortinas) que são vendidas nas praias da cidade e com o lucro da primeira venda os ciganos adquirem mais produtos, aumentando seu rendimento. Os ciganos ficam em casas alugadas e após quatro ou cinco meses, geralmente em fevereiro ou março, retornam ao território goiano com dinheiro para manter suas famílias.

Alguns membros do agrupamento se deslocam para trabalhar na colheita das grandes lavouras nas proximidades da cidade (batata, cebola, tomate), ou mesmo trabalham como diaristas em fazendas da região. Os fazendeiros que mais oferecem serviços para os ciganos são Geraldo Gratão, José Evangelista Troncha (Juca Troncha) e Getúlio Tiradentes da Silva. Quando não têm trabalho nessas propriedades, os ciganos vão para a região da Chapada (região de produção agrícola localizada no município de Ipameri) para a colheita de vários produtos, e trabalham como boias-frias. Mas a maioria dos ciganos do território está tradicionalmente envolvida com o comércio do cavalo.

Sendo a principal atividade econômica, o comércio do cavalo exige perícia para avaliação da mercadoria a ser comprada, vendida ou trocada, além das famosas habilidades para o convencimento de outra pessoa. Os ciganos comerciantes de Ipameri conseguiram, por meio de contatos com vários fazendeiros e carroceiros da cidade há vários anos, a confiança de inúmeros clientes que os aguardam ou às vezes se deslocam até o agrupamento para a realização de barganhas.

O comércio e a utilização do cavalo como fonte de renda sempre estiveram presentes na vida dos ciganos em estudo, como relata José:

Nós trabalhou em Brasília numa firma de construção, muita gente. Nós trabalhou de carroceiro. Em Brasília era uma beleza, quem tinha uma carroça passava falta não. Todo dia tinha serviço. Tirava saibro, areia. Nós sabia onde tirar, não pagava nada e levava para as construção; o dinheiro era nosso mesmo. Era livre [...] Aqui é muito difícil de mexer com animal [...] Tem um terreno ali em cima que gente fecha, mas não tem nada de comer. A gente vende um e compra outro e também amansa, mas não dá nada não. Um cavalo hoje, bom, custa 300 contos. Em troca com outro, a gente pega 50, 100 quando tá bom, o negócio é bom, mas hoje tá ruim. (Ipameri, GO, 5 out. 2002).

Nota-se, então, que o cavalo e a carroça sempre fizeram parte das atividades ciganas e que nas barganhas eles geralmente buscam o lucro. Na barganha dos animais, aceitando troca por outro animal ou por objetos (como espingarda ou relógio) é fundamental para o barganhista cigano a “volta”, ou seja, a importância em dinheiro ou em objetos, pois é nisso que consiste

o seu lucro. Os ciganos destacam-se, também, como amansadores de cavalos e já possuem tradição nesse trabalho em Ipameri. Quando os animais estão preparados para receber a carga ou a sela seu valor aumenta significativamente.

As atividades econômicas do território dificilmente mudam ao longo de um ano e o comércio do cavalo não é uma atividade que garante a sobrevivência dos ciganos, pois eles podem ficar até dois meses sem fazer negócios com os cavalos. Nesse intervalo de tempo, eles sobrevivem de ajudas de alguns moradores de Ipameri, da mendicância de algumas mulheres e crianças e dos cartões assistenciais dos governos estadual e federal, como afirmam os próprios ciganos.

O cartão da renda cidadã nós tem, alguns não têm, mas o cartão não dá nada não. Cozinhava a gás, agora não tá cozinhando mais não, se tirar o dinheiro da cesta pra você comprá o gás, você não compra comida. Nós, na valença, graças a Deus, tem um povo aí que ainda tem dó da gente, sempre traz uns trenzinhos pra nós. Um arrozinho, um feijão, é uma ajuda. (Tereza, 62 anos, Ipameri, GO, 8 jan. 2003).

José, também, reforça a contribuição dos cartões assistenciais: “A gente fica um mês, dois mês, sem fazer negócio, quando não faz negócio, o cartão é uma ajuda” (Ipameri, GO, 23 jan. 2003).

As peculiaridades do território cigano em Ipameri, como estruturação das casas e barracas, o espaço da moradia enquanto espaço individual, familiar e comunitário, a composição familiar, as atividades econômicas, dentre outros, e as maneiras dos ciganos relacionarem-se são formas objetivadas da cultura

presentes no território. Como afirma Souza (1995), o território surge como espaço com atributos naturais e socialmente construídos, que é apropriado por um grupo social. Essa ocupação é vista como algo gerador de raízes e de identidade. Ainda segundo Moraes (2000), Ratts (2000) e outros, o território é visto como um espaço de referência cultural, que se qualifica por um significado a ele atribuído por um dado grupo social ou segmento social.

As relações sociais institucionalizadas no território cigano

As informações aqui relatadas foram obtidas basicamente mediante a intensificação dos trabalhos de campo e pela observação direta. Luna (1996, p. 11) diz que a "observação direta refere-se ao registro de uma dada situação/fenômeno enquanto ela/ele ocorre".

Os relatos provenientes desse procedimento foram se consolidando ao longo das visitas feitas à comunidade cigana. Com essas visitas, estabeleceu-se uma relação de confiança que contribuiu para diálogo franco e rico com os ciganos do território em Ipameri.

Nota-se que as relações entre os ciganos se baseiam em uma confiança recíproca, um sentimento de pertencer a um grupo cimentado pelos laços estreitos e fortemente comunitários. Observam-se no território cigano em Ipameri ações fraternas, o "calor" da vida familiar, ou ainda a existência de uma "comunidade cigana", como muitos ciganos se referem ao seu território.

Família e comunidade integram o vocabulário utilizado pelos ciganos no dia a dia no território. O significado de tais

palavras remete a uma teia de relações sociais e políticas que foram construídas por meio do grau de parentesco e do processo de territorialização do grupo em Ipameri. Para os ciganos, comunidade significa o conjunto formado por todas as famílias existentes no território, solidarizadas nas suas atividades, no ócio, nas festas e na luta pela sobrevivência, como registrado no depoimento de Tereza, 62 anos:

Aqui tudo é família. Todo mundo ajuda o outro que tiver precisando. Quando tem casamento, tem dança e janta, todos participam, todos comem. Tem dia que meus filhos e netos comem aqui em casa ou pegam a comida e levam pra barraca deles. Tudo é família, nós é uma comunidade. (Ipameri, GO, 23 jan. 2003).

Para Mesquita (1995), o território é o que é próximo; é o espaço que tem significação individual e social. Ele se estende até onde vai a territorialidade. A territorialidade é entendida como projeção da identidade no território tal qual ela se apresenta. Isto é, como são ou estão em determinado momento do tempo ou em determinado território do espaço. Dentre as várias feições assumidas pela territorialidade, encontra-se a territorialidade familiar caracterizada pela presença de sentimentos de solidariedade vividos no território.

O funcionamento social do grupo cigano, de maneira geral, tem como base fundamental a coesão de seus indivíduos, a qual é nitidamente maior entre os indivíduos de uma mesma família – laços consanguíneos de parentesco... –, conforme assinala Santos (2002). Para a autora, quando se observam os moradores das “ruas ou bairros ciganos” percebe-se que esses moradores geralmente pertencem a um mesmo grande grupo e que agrupados espacialmente podem manter mais facilmente seus

traços culturais comuns e manter mais coesa sua específica organização social.

Outra questão que contribui para fortalecer a territorialidade familiar é a crença em Deus. Esta também é responsável pela formação do espírito comunitário entre os integrantes da comunidade cigana de Ipameri e de certa forma responsável por sua existência até os dias atuais. A necessidade de saber perdoar os erros do próximo, compreender e respeitar suas diferenças, bem como a perseverança e a paciência são virtudes existentes entre os ciganos de Ipameri. Esses valores estão presentes na fé espiritual; na realização de terços dedicados aos santos, cujas imagens são encontradas na maioria das moradias; nas celebrações de casamentos e batismos. Tais momentos contribuem para a solidificação da territorialidade familiar.

Tradicionalmente os ciganos efetuam as celebrações de casamento e de batismo em seu território e não na sede da Igreja, o que mostra e vem garantindo o espírito comunitário dos ciganos. As cerimônias religiosas no território cigano em Ipameri são celebradas por representantes da Igreja Católica Brasileira de Goiandira, GO.⁷ A Igreja Católica Brasileira realiza casamentos e batismos fora da Igreja. Ipameri pertence à paróquia de Goiandira, cidade localizada a 55 quilômetros de distância de Ipameri.

Os ciganos se casam muito jovens, geralmente as mulheres por volta de 13 a 15 anos e os homens 18 anos. De acordo com os ciganos, eles não se casam na Igreja por conta dos altos custos e

⁷ A Igreja Católica Brasileira foi criada em 1913 na cidade de Suzano, interior de São Paulo, e é uma Igreja nacional com sede em Brasília.

da proibição de realizar alguns de seus costumes tradicionais, o que é reforçado pelo Padre Neto:

Para eles é muito dificultosa a locomoção até a Igreja. O Padre vir até eles facilita e economiza gastos para eles. A celebração aqui é mais familiar, entre eles mesmos, é claro que tem muitos convidados de fora. Mas é algo mais próprio da cultura deles e é uma forma de não perder a sua cultura. (Ipameri, GO, 10 maio 2002).

As vestimentas e as danças dos ciganos nos casamentos representam aspectos da cultura no território em estudo. São observados, ao mesmo tempo, elementos culturais ciganos e não ciganos. Os ciganos que se vestem e dançam de acordo com os seus costumes traduzem uma obediência às tradições comunitárias, é uma das formas de mantê-las vivas ao longo do tempo.

As mulheres usam saias longas, geralmente até os tornozelos, numa demonstração clara de recato. As roupas não possuem decotes ousados, as saias são rodadas e fartas. O grande atrativo das roupas das mulheres é o forte colorido presente nas diversas peças. Fitas, rendas, laços compõem o vestuário feminino.

A vestimenta dos homens também é bem-cuidada, compondo um visual elegante. Camisas coloridas e de mangas longas, calças largas e botas são complementadas por largos cinturões. Alguns usam chapéus de aba larga. Colares, pulseiras e anéis também fazem parte da vestimenta cigana, principalmente em festas. No dia a dia, as vestimentas tanto das mulheres quanto dos homens se assemelham com as dos não ciganos.

Quando os ciganos dançam nas festas, a dança é livre, sem regras. Cada um se diverte como quer, nunca esquecendo o recato e os limites entre homens e mulheres. A dança é aprendida desde a infância e não existe idade limite para dançar. Os ciganos não possuem uma dança típica de seu grupo, destaca-se o ritmo sertanejo, prevalecendo o forró. Os ciganos gostam muito da dança. Ela é diversão, demonstração de alegria e parte obrigatória das festividades. Festa de ciganos sem música e dança não é festa, e eles são muito festeiros, não perdendo nenhuma oportunidade de cantar e dançar entusiasmadamente batendo palmas.

O quadro até o momento apresentado mostra elementos que caracterizam a identidade do território cigano em Ipameri. Para Haesbaert (1999), o território é produto e produtor de identidade. O território para o autor não é apenas um “ter”, mediador de relações de poder (político-econômico), em que o domínio sobre parcelas concretas do espaço é sua dimensão mais visível. Para ele, o território compõe também o “ser” de cada grupo social.

Assim, entende-se que a identidade territorial dos ciganos de Ipameri é composta pelo “ter” e pelo “ser”, sendo construída por meio das relações estabelecidas entre eles. As práticas cotidianas, econômicas, materiais e simbólicas do território cigano em Ipameri permitem afirmar que territórios identitários compõem o território cigano.

Nesta análise, considera-se a visibilidade dos territórios identitários de acordo com Almeida (2002), que entende o território como o resultado de uma apropriação simbólica e expressiva do espaço, sendo este portador de significados e de relações simbólicas. Para a autora, como organização do espaço, o território responde, em sua primeira instância, a necessidades econômicas, sociais e políticas de cada sociedade e também como objeto de operações simbólicas.

Após vários contatos com os ciganos foi possível conhecer e desvendar as representações simbólicas dos ciganos e reforçar a afirmação de que a identidade do território cigano em Ipameri é construída pela somatória das representações simbólicas dos ciganos e das relações estabelecidas entre eles. É o significado dessas relações que dará à terra ocupada um valor não só econômico, mas também simbólico, um sentido de lugar.

Além de a terra significar para os ciganos um instrumento de fixação e os limites do território uma base térrea, um espaço apropriado, dividido e um local de reprodução cultural das famílias ciganas, a terra ocupada assume também um significado subjetivo do mundo vivido, cheio de perspectivas e representações.

Desde a sua constituição, o território cigano foi se transformando num lugar prendado de história e de experiências de vida, por meio de suas relações sociais. Atualmente Ipameri é um local onde o cigano criou raízes e sentimentos afetivos, sentindo-se pertencente a ele. As relações estabelecidas com o lugar fazem com que as famílias se identifiquem com ele.

O valor atribuído ao território modifica-se de um cigano para o outro. Cada cigano identifica e filtra as informações do espaço de maneira única. O significado da terra para os ciganos pode até ser semelhante, porém para cada um deles o conteúdo e a intensidade desse significado possuem uma particularidade.

O território cigano é percebido pela comunidade de maneiras diversas, em razão, sobretudo, de sua heterogeneidade etária. Para as crianças e adolescentes, o lugar significa um palco de total liberdade, no qual, brincando e interagindo com a natureza, elas desfrutam das regalias do mundo infantil. Já os adultos veem o agrupamento como uma extensão das relações

que têm com a cidade de Ipameri, um espaço conhecido que já faz parte de seu território. Para os idosos, o lugar representa uma experiência de vida acumulada. Porém, independentemente desses aspectos, o território cigano em Ipameri significa um espaço de trocas culturais e de histórias distintas da vida.

O significado do território para os ciganos é, principalmente, um lugar propício às suas sobrevivências, e eles justificam estarem no local para uma vida melhor. Assim, a terra se torna a segurança.

Considerações finais

Constantemente o território cigano torna-se um lugar imaginário, um espaço construído no imaginário das famílias e para o qual já possuem um valor afetivo. As famílias criam expectativas da forma como seria o agrupamento nos próximos anos.

A imaginação sobre suas novas moradias e os benefícios que esperam receber no território são fatores que sustentam a relação de afetividade com um lugar que poderá ser concretizado, como afirma Zélia, 36 anos:

Daqui algum ano não vai ter ninguém na barraca. Deus vai ajudar que não. Hoje a gente prefere a casa. Nós não vai sair mais daqui. A gente não importa mais com a vida passada, nós quer esquecer tudo aquilo, quer trazer nada, naquela época era tudo custoso, hoje tudo é mais fácil. (Ipameri, GO, 23 jan. 2003).

A concepção do território cigano em Ipameri como um lugar imaginário se revela nas palavras dos ciganos. As expectativas elaboradas com o lugar são expressas, por exemplo, por José, 62 anos, e Lucas, 6 anos, respectivamente:

Essa casa eu ganhei prontinha, desse jeito, eles me deram assim. As coisas é difícil, mas Deus dá um jeito. Deus ajuda. Daqui um tempo meus fios vão ter suas casas. Os que estão nas barracas a situação tá difícil, mas vai melhorar se Deus quiser, o povo daqui é muito bom pra nós. (Ipameri, GO, 8 jan. 2003).

Gosto de ficá aqui, aqui é bom. Gosto daqui. Aqui gosto de brincar. (Ipameri, GO, 23 jan. 2003).

Como já foi salientado, a identidade do território cigano em Ipameri é uma somatória das representações simbólicas dos ciganos e das relações estabelecidas entre eles e os não ciganos no lugar-território que eles construíram.

Assim, a tarefa de descrever, compreender, analisar, enfim, pesquisar sobre o território cigano em Ipameri possibilitou um olhar e um diálogo aguçado sobre a Geografia Cultural e a sua pertinência para o estudo da diversidade cultural. Esse diálogo permitiu visibilizar as diferentes referências de identidades construídas pelos variados segmentos étnicos no espaço e ajudou a compreender o papel preponderante que a cultura de grupos sociais assume na Geografia. Uma vez que a organização espacial da sociedade é marcada por fatores políticos, econômicos, sociais e culturais, a Geografia como ciência social deve ter um posicionamento diante da diversidade cultural, das exclusões

sociais da realidade de vários grupos étnicos, porque “há ciganos no território”.

Por isso, acredita-se que o movimento da Geografia em direção às temáticas culturais aponta, entre outros, para a necessidade de se compreender e interpretar os significados específicos, construídos por cada grupo social no espaço.

Referências

ALMEIDA, M. G. Biodiversidade, ecoturismo e a reinvenção da natureza. *In: SIMPÓSIO NACIONAL SOBRE ESPAÇO E CULTURA*, 3., 2002, Rio de Janeiro. *Comunicação...* Rio de Janeiro: UERJ, p. 1-16, out. 2002.

ANDRADE, M. C. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. *In: SANTOS, M. et al. (Org.). Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994. p. 213-220.

CARA, R. B. Territorialidade e identidade regional no sul da província de Buenos Aires. *In: SANTOS, M. et al. (Org.). Território: globalização e fragmentação*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Hucitec, 1994. p. 261-269.

CLAVAL, P. As abordagens da Geografia Cultural. Tradução de Paulo Cesar da Costa Gomes. *In: CASTRO, I. E. (Org.). Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 89-118.

CORRÊA, R. L. Territorialidade e corporação: um exemplo. *In: SANTOS, M. et al. (Org.). Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994.

HAESBAERT, R. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. *In: CASTRO, I. E. et al. (Org.). Geografia: conceitos e temas.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 165-205.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. *In: ROSENDALL, Z. L. et al. (Org.). Manifestações da cultura no espaço.* Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999. p. 169-189.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade.* Tradução de Tomaz T. da Silva e Guaracira L. Louro. Rio de Janeiro: DP&A 1997.

LUNA, S. V. *Planejamento de pesquisas: uma introdução.* São Paulo: EDUC, 1996.

MARTINEZ, N. *Os ciganos.* Tradução de Josette Gian. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

MESQUITA, Z. Do território à consciência territorial. *In: MESQUITA, Z. (Org.). Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências.* Porto Alegre: Ed. UFRGS; Santa Cruz do Sul: Ed. Unisc, 1995. p. 76-91.

MORAES, A. C. R. Introdução. *In: MORAES, A. C. R. Bases da formação territorial do Brasil.* São Paulo: Hucitec, 2000.

RAFFESTIN, C. *Por uma Geografia do poder.* Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, A. J. P. *O mundo é grande e a nação também: identidade e mobilidade em territórios negros.* 2000. Tese (Doutorado) – USP, FFLCH, 2000.

RATZEL, F. *O solo, a sociedade e o Estado.* Tradução de Mário Antônio Eufrásio. São Paulo: FFLCH-USP, 1982.

RATZEL, F. As raças humanas. *In*: MORAES, A. C. R. (Org.). *Ratzel: Geografia*. São Paulo: Ática, 1990. p. 108-150.

SANTOS, V. R. *Espacialidade e territorialidade dos grupos ciganos na cidade de São Paulo*. 2002. Dissertação (Mestrado) – USP, FFLCH, 2002.

SCHEPIS, R. M. *Ciganos: os filhos mágicos da natureza*. São Paulo: Madras, 1997.

SOUZA, M. J. L. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. *In*: CASTRO, I. E. et al. *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77-116.

Conhecendo territórios e culturas por meio da comida: contribuições ao debate e a pesquisa na Geografia⁸

Caio César Alencar de Sena

Introdução

O ato de pesquisar pressupõe uma inquietação, um incômodo e uma vontade de percorrer algumas questões e incógnitas que surgem em nossas vidas. Algumas vezes acatamos as respostas que nos são dadas por compreender que elas satisfazem nossas inquietações de mundo. Porém, em outros momentos e por razões diversas, as dúvidas intrigantes, aquelas cujas respostas disponíveis não nos convencem satisfatoriamente, movem-nos em busca de algo que queremos desvendar. Colocamo-nos, então, na situação de investigador.

Para cada tipo de dúvida, há uma forma de encontrar a resposta. É sabido que quem procura resposta para suas questões certamente recebe influências de seu tempo. Cada momento histórico resguarda uma série de fundamentos e paradigmas,

⁸ O presente texto é uma parte atualizada da dissertação de mestrado intitulada “Alimentação, território e turismo em Pirenópolis (GO): implicações da mundialização nas identidades locais”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG) em 2017 sob a orientação do Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro. Atualmente o autor deste capítulo é doutorando em Geografia e estuda globalização e culturas alimentares, agora sob a orientação da Prof^a Maria Geralda de Almeida.

como já evidenciaram Becker (1999), Chizzotti (2006), Kuhn (2011) e Lakatos (2008). Quando Descartes, um importante filósofo moderno, afirmou “*penso, logo sou*”, de certa forma ampliou noções dos escolásticos de seu tempo. Esse grande pensador alinhou o ato de questionar ao de pensar, fornecendo bases importantes para a ciência moderna como no discurso do método (Descartes, 1970). Ao lado de pesquisadores e pesquisadoras de seu tempo, estimulou as pessoas a irem atrás das respostas para suas inquietações de forma sistematizada, contando, posteriormente, com apoio de instituições.⁹

A busca pela melhor compreensão de detalhes do nosso cotidiano continua. Talvez porque o ser humano é um “bicho” curioso por essência. Afirmamos, de início, que o plano cartesiano continua fazendo sentido nos tempos atuais, ou seja, quem busca no mundo respostas pragmáticas e matemáticas para suas questões continua recebendo respaldo. Em outra via, parte dos questionadores modernos tem trilhado outros caminhos e outras possibilidades desde que os pilares da ciência moderna foram edificados.

Há quem afirme que para ser ciência ou para que os questionamentos sejam legítimos é preciso chegar a uma confirmação de hipóteses. Alguns, inclusive, por partirem desse pressuposto, usurpam parte de suas observações empíricas para que o trabalho de campo ou o “mundo” possam caber em seus pressupostos. Parece que o objetivo é encaixar o espaço em fórmulas gerais. Outros pesquisadores entendem que o caminho até às respostas significa muito e que existe, portanto, uma série

⁹ A influência das instituições ou dos “patrocinadores” nas pesquisas é um fato curioso e importante no processo de buscar respostas às questões, pois quem ampara ou direciona uma pesquisa também possui interesses.

de elementos a serem considerados além do arcabouço apresentado como “fim”. O caminho também é resposta, e o mundo, sobretudo das análises e interpretações socioespaciais, quase nunca é exato ou cabe em fórmulas prontas.

Essas duas formas de pensar a ciência não são nada novas. Aliás, remetem até ao que Vesentini (2009) chamou de controvérsias geográficas, quando elencou três importantes debates desde que a Geografia se colocou como: determinismo e possibilismo, o excepcionalíssimo da Geografia e as discussões sobre a utilidade ou para que serve o conhecimento geográfico.

Esta nota introdutória é uma forma de explicar que tipo de situações do cotidiano inspirou nossas dúvidas, ou refletir sobre que tipo de estudo estamos propondo ao pensar na alimentação, nas identidades vinculadas a determinados lugares ou territorialidades dentro da Geografia.

O texto é quase um fluxo de consciência a respeito da temática apresentada. Considera-se ainda que este texto é um “desabafo de pesquisador” ou uma forma de expor algumas questões pessoais que nortearam a dissertação com título *Alimentação, território e turismo em Pirenópolis (GO): implicações da mundialização nas identidades locais* e que, por um motivo ou outro, acabaram não fazendo parte dos resultados burocráticos da pesquisa. Como sabem, estes resultados foram apresentados de forma sistematizada em capítulos, como é de praxe. Essa nota de pesquisa é, então, uma forma de estar na pesquisa, de adentrar as inquietações e de se colocar nas reflexões.

Desenvolvendo

Um dos elementos preliminares que podem explicar minha relação com os alimentos, ou pelo menos a ampliação da percepção de que eles significavam para mim mais do que uma fonte de nutrientes, ficou mais evidente quando tive a oportunidade de abandonar momentaneamente minha cidade natal, que é Goiânia, e viver como migrante em outro país, no caso a Alemanha, durante um programa de intercâmbio para estudantes da graduação. Principalmente durante os primeiros dias, quando trocamos quase a integridade das dietas e passamos a perceber melhor outros hábitos alimentares, algumas reflexões sobre o alimento além do simples caráter nutricional vêm à tona. Notei ainda que a discussão dos alimentos ou da comida em si, sobretudo sua relação com os espaços, territórios e lugares, não é tão recorrente na Geografia, apesar de mais frequente em outras abordagens e em outros campos do conhecimento, como nos estudos de Lévi-Strauss (1968), Cascudo (1983) e mais recentemente Maciel (2005) e Dória (2014), só para citar alguns.

Sobre a experiência de intercâmbio que comecei a narrar, desde os primeiros momentos que antecederiam a viagem, sobretudo por ser a primeira vez que sairia de meu país, fui orientado pela Coordenação de Assuntos Internacionais da Universidade a me preparar para um eminente “choque cultural”. Esse choque, segundo os técnicos da universidade que lidavam cotidianamente com estudantes indo e vindo, era bastante comum e muito presente nos relatos de estudantes que fazem parte de sua formação longe de casa. Muitos relatavam dificuldade em se adaptar e, segundo os técnicos, uma das principais dizia respeito à comida. Em algumas das reuniões prévias à data da partida, mencionaram que alguns estudantes até pensam em desistir da

experiência por não conseguirem se adaptar à alimentação em um outro país ou cultura.

Confesso que, a princípio, a ideia de viver por um ano sem comer pequi, mandioca, arroz, feijão ou pamonha não me parecia tão assustadora (pelo contrário). Em todo caso, as constantes recomendações de “leve feijão na mochila”, ou “compre algumas vitaminas, porque se não gostar da comida alemã, pelo menos não fica com imunidade baixa”, e ainda “os gringos gostam muito de caipirinha, tente levar cachaça brasileira”, começaram a me deixar encucado.

A convergência das sugestões oficiais, familiares e dos amigos era legítima, mas o sentimento de “desbravador” de um aspirante a geógrafo, nascido no Cerrado e que estava prestes a atravessar o Atlântico pela primeira vez, falava mais alto. Na minha cabeça, descobrir os sabores alemães pela cerveja bávara, pelo chucrute e pelas diversas especialidades culinárias que poderiam estar nos arredores do país em que eu iria morar em uma oportunidade única (em uma parceria protagonizada e orquestrada pelo governo brasileiro da época) era indefinidamente mais atraente do que o medo de ficar sem o que sempre tive. Essa série de eventos inéditos em minha vida me deixou mais atento ao que certamente eu iria descobrir.

É comum nos convenceremos de que pertencemos aos lugares que moramos. Almeida (2003, p. 73) afirma que “os lugares vividos são frutos das relações tecidas entre os homens e o meio e os sentimentos de pertencimento”. Na mesma linha argumentativa, Carlos (1996) afirma que lugar pode ser entendido como o local onde se processa a vida. Mais do que isso, a autora acrescenta que “o lugar se produz e se reproduz na relação dialética entre o global e o particular” (Carlos, 1996, p. 28). Dessa maneira, observar o lugar onde se viveu a maioria da vida de uma

forma mais distante, quando se muda por um tempo, pode ser interessante para angariar novas percepções. Nas reflexões aqui propostas, em que as investigações sobre os lugares foram focadas em experiências com a comida, vinham-me questões sobre os lugares ou cidades que tinha vontade de conhecer, tais como: o que se come no café da manhã de todos esses países? Como seriam os restaurantes? Como seria o restaurante universitário? Como os europeus lidam com questões sociais vinculadas à fome? É possível pensar em roteiros mediante o que se come em cada lugar?

De fato, ocorreu uma série de descobertas e de novas percepções de mundo. As mais marcantes estiveram relacionadas aos momentos de refeições em conjunto. Percebi então uma espécie de pano de fundo chamado *alimentação* e *comida* entre minhas tantas vivências e descobertas de mundo. Nos primeiros dias na Alemanha, uma equipe de estudantes apresentou-me o país por intermédio dos restaurantes e das comidas locais. Fizemos uma espécie de passeio pelo centro histórico de Eichstätt, localizada no estado da Baviera, quando os estudantes de lá nos mostraram supermercados locais, farmácias e, também, alguns lugares com comida boa e barata para estudante. Como a cidade era pequena, com cerca de 13 mil habitantes, era possível descobrir muito a pé e também de bicicleta. Uma das minhas melhores lembranças das caminhadas até a universidade, quase todos os dias pela manhã, está diretamente relacionada ao bom-dia (*Guten Morgen*) de uma senhorinha que trabalhava numa padaria localizada no caminho e que, além de me devolver o troco numa velocidade e pragmatismo ímpar, apresentou-me o *Schoko-Vanille-Hörnchen*. Trata-se de uma espécie de *croissant* com recheio de baunilha e chocolate, uma opção gostosa e barata, que pedi pela primeira vez no susto, pois achava impronunciável qualquer outra coisa disponível no balcão. Para tanto, disse “*Ich*

möchte diese”, que significa “eu quero isso”, quase um mantra, uma frase “coringa” a ser usada em vários contextos nos primeiros dias, quando ainda não se entende muito o que se passa ao redor. Apontei para uma coisa parecida com um *croissant* porque imaginei que, se ela não entendesse o que eu queria, eu poderia rebater com uma palavra de uma comida que eu saberia pronunciar.

Não só a minha chegada na Alemanha foi marcada por momentos com comida, mas também o momento de regresso ao Brasil, quando fizemos um grande jantar de despedida, com comidas das quais aprendi a gostar com o tempo fora de casa. Lembro de ter ido ao país com a expectativa de conhecer o Joelho de Porco ou o Chucrute (*Sauerkraut*), que são mais conhecidos no Brasil. Mas retornei gostando muito mais do *Schweineschulterbraten* – que é uma parte do ombro do porco assada. Depois que voltei do intercâmbio, busco incansavelmente por essa receita assada com a parte do ombro do porco, mas nunca encontro nada semelhante ao que comi por lá.

Tanto pensando nas experiências que levei como nas que trouxe de volta, cheguei à conclusão de que nosso paladar consegue sim se adaptar a outros sabores. Mas senti que minha barriga estava realmente territorializada no Brasil, por isso churrascos nostálgicos e tentativas frustradas de repetir uma “comida de casa” eram constantes durante o tempo morando no exterior. Deparei-me com saudades culinárias, o que eu nem sabia que existia. Chamo de saudade “culinária” a vontade de buscar alguma comida simples, de casa, ou que lembra algum parente, algum momento da vida, muitas vezes comidas simples, mas nem sempre reproduzíveis, seja porque quem cozinhou quando o momento foi especial não está mais presente, ou porque não se pode achar ingredientes necessários em qualquer parte do mundo.

Nesse ponto, comecei a perceber com mais facilidade a relação entre o que comemos e os espaços ou lugares que vivemos. Ou seja, não somente as comidas, mas também as ausências delas possuem relações diretas com alguns espaços. Lévi-Strauss (2004) já afirmara que a cozinha é uma atividade universal presente em qualquer sociedade e está configurada por um sistema de traços culinários que contrastam e relacionam-se entre si. Ou seja, a comida é também uma linguagem, uma forma de acessar a cultura do outro. Uma maneira de entender como a sociedade se organiza, como as pessoas creem ou não creem. Os espaços de alimentação são centrais e importantes dentro de uma cidade. Existem lógicas inteiras a serem redescobertas por meio dos territórios da alimentação, espaços são organizados ou desorganizados por conta de pessoas e seus hábitos alimentares.

Não “sofri” quase nada com a adaptação a novas comidas. Mas houve sim alguns momentos em que tive muita vontade de comer alguma coisa que fazia parte do que eu entendia como um possível retorno às minhas identidades. O “eu” e o “outro” ficam mais bem evidenciados quando se está fora de sua “origem”. Cerca vez sonhei com a pamonha. Curiosamente, eu não era um grande apreciador desse quitute. Antes de morar fora, ficava tranquilamente um ou dois anos inteiros sem frequentar uma pamonharia. Porém, veja como são as coisas: o fato de não poder encontrar uma pamonharia na Alemanha me deixava angustiado. Esse evento me fez pensar sobre como as culturas são criadas, inventadas ou organizadas, tal como escreveram Hobsbawm e Ranger (1984) quando teorizaram sobre a “invenção das tradições”. Pensei sobre o “individual” e o “coletivo” acerca das identidades e culturas goianas, pois algo de que nem sempre nos damos conta está presente em nossas ações e reflexões cotidianas.

Durante o período de intercâmbio, fiz questão de experimentar o máximo possível de pratos típicos de todos os lugares por onde passei. Via nesse ato uma importante oportunidade e porta de entrada para conhecer uma nova cultura. Essa relação de comida e cultura já foi estudada por Da Matta (1987), ao destacar os aspectos simbólicos de comidas brasileiras. Não seria possível identificar o pragmatismo ou a organização dos alemães por intermédio da forma como lidam com a comida? Ou no tipo de ingredientes ou no que consomem em feiras e supermercados? Achei curiosa, por exemplo, a existência de uma organização denominada Aliança de Produção de Alimentos Orgânicos – BÖLW – e, mais do que isso, a proposta de oferecer à população, inclusive com menos recursos financeiros, a opção de supermercados inteiros com comidas orgânicas com detalhamento dos locais de produção. Em alguns momentos percebi que o Brasil estaria na contramão desse processo.

No entanto, pensei que também seria possível entender o Brasil, até mesmo essa frágil ideia de “miscigenação” como união de povos – pois sabemos, ao ler Abreu (1993), Ribeiro (2002), Prado Jr. (2011), Andrade (2004) dentre outros, que a mistura de povos e culturas no Brasil não se deu de forma amistosa, amigável ou romântica; pelo contrário, ocorreu com conflitos, violências de diferentes ordens e uma sequência de imposições, mesmo culturais. Ao ir atrás de compreender o significado o sanduíche de mortadela ou da feijoada brasileira, por exemplo, podemos entender também algumas controvérsias das relações de exploração da cultura e do trabalho no Brasil, ou além disso entender processos de formação de identidades e de duas apropriações em restaurantes, em uma onda *gourmet* muitas vezes descabida ou sem lastros com o significado inicial de alguns pratos ou hábitos alimentares.

A caracterização dos ingredientes e de pratos típicos, além de ser um assunto que chamava a atenção e rendia boas conversas à mesa com amigos multiculturais, também era uma dentre as tantas formas de dizer quem eu era. Perguntavam-me: “Esse tal pequi se parece com qual alimento que temos por aqui?”. Para responder eu enchia o peito, com certo orgulho camuflado para dizer: “Nenhum!!!”. Confesso que gostava bastante de revelar esse ineditismo e achava até estimulante declarar que eles podiam até ter um índice de desenvolvimento humano (IDH) elevado, mas eu tinha o pequi. Comida diferente e que não se parecia com nada que conheciam.

Notei que havia começado a demonstrar uma espécie de valorização pelo que era “da minha terra”, que nunca tinha confessado a meus conterrâneos. Era engraçada a tentativa de explicar o que era pequi, para quem nunca tinha visto um na vida. “Mas como pode existir algo que é de comer, mas que, se morder, pode machucar com os espinhos?”. Nesse momento, eu tentava fazer analogias com o peixe, era uma das saídas possíveis. E outras possibilidades de interpretação surgiam: “Ah, então é tipo o peixe, é preciso retirar os espinhos para, só então, comer?”. Era quando eu completava a explicação com frases do tipo: “Isso, é mais um menos por aí, só que um pouco diferente”. Esse “um pouco diferente” era minha forma de colocar o pequi no *hall* das coisas raras e inimagináveis, não completamente possível de entender sem uma experiência empírica, como quem diz ao outro: “Você não entenderia de primeira. Minha cultura é muito complexa”.

Eu seguia explicando a diferença entre o “espinho” de peixe e do pequi, dizendo que, no caso do pequi, não se tirava o “espinho”, porque ele era um alimento para se comer roendo. “Roendo?”, indagavam com surpresa. Ocorria, então, outro

problema: o de explicar as coisas em outro idioma. Na ausência de vocabulário, a tentativa de explicar o que seria o verbo roer se transformava numa maratona, ainda mais dentro do contexto de roer um pequi. Era necessário então invocar todo meu poder de gesticulação, mímica e algumas aulas de teatro. Mesmo quando a mensagem chegava ao outro lado, alguns risos e eternos olhares de dúvida me fizeram chegar à conclusão de que pequi não se explica, se consome, se vive. *Pequi, or not pequi? That is the question!*

Arrisco dizer que mesmo que se chegue ao Cerrado e seja possível comer o pequi, parte do significado só é atingida quando se consegue algum prato local, incluindo os que estão de fora do circuito turístico, feitos em alguma cozinha afastada de grandes centros e com uma galinha caipira. Ainda que se consiga esse ambiente, ver-se-á que para pequi não existe meio-termo: ou se ama ou se odeia o pequi.

É muito importante o exercício de ver sua própria cultura de fora para dentro. As explicações sobre identidade, por exemplo, colocavam-me em diversas “presepadas” e construções de estereótipos dos quais eu não me orgulharia: o goiano é um ser que habita o Centro-Oeste do Brasil e se alimenta roendo um “trem” amarelo. O ato de “me explicar” ou de tentar comentar sobre como é a identidade goiana ou até a brasileira também me fez perceber o quão complexas são as relações por trás do conceito de identidade, já estudados por Hall (1997), Canclini (2001), Bauman (2005), Da Matta (1986), dentre outros, e, acerca das identidades e cultura no Cerrado, por Ortêncio (1983).

Por mais que o imaginário construído me fizesse explicar algumas especificidades culturais, estas também me deixavam bem desconfortável ao me lembrar de vários amigos que me colocariam numa forca caso soubessem que atravessasse o Atlântico

para propagar esse tipo de estereótipo sobre “ser goiano”. Esse fato inquietou-me com outra questão de pesquisa: como relatar ou dizer sobre identidades dos lugares sem recorrer a estereótipos? É evidente que não deixei só esse tipo de informação, mas era curioso como nossos hábitos alimentares explicam nossas origens territoriais. Uma das possíveis considerações sobre a relação identidades-cidades pode ser explicada pelo tipo de alimento ali consumido, talvez seja essa uma forma de sair da presepada de repetir ou reforçar estereótipos mais óbvios.

Outra vez fui convidado para um churrasco alemão. Na ocasião, cada um levaria o que pretendia comer e beber – nada de vaquinhas coletivas ou ligações em cima da hora avisando que “meu amigo vai junto e está levando uma caixa de cerveja”. Para minha surpresa, carne era apenas um dos ingredientes do churrasco e ela ficava camuflada por vários temperos fortes com *curry* e páprica. E estes por sua vez estavam rodeados por pães, diversos legumes e salsichas.

Havia algo de estranho naquele ritual, demasiadamente organizado, no qual cada um comia sua própria carne (aquela que combinou de levar) e os vegetais desfilavam um protagonismo que eu nunca tinha visto antes em churrascos brasileiros. A sequência do comer (entrada, prato principal e sobremesa) não existia, ou não eram tão nítidas para pessoas de baixo poder aquisitivo em minhas origens goianas e nordestinas. No fundo, ver aquele movimento de pratos e todo mundo sentado comendo organizadamente me levou a soltar um grito convidativo: “Gente, saiu a primeira carne, quem vai querer?”. E, quem sabe, ainda ouvir começar uma discussão pouco proveitosa sobre o ponto da carne: sempre tem aquela tia que gosta da carne bem-passada e

um amigo que a aprecia “sangrando” – que é o modo brasileiro de dizer “ao ponto”.

Mas, na Alemanha, quando sai a primeira carne, não é um evento, não tem vinagrete para acompanhar, não tem farofa ou samba do Chico tocando no fundo. Não tem caipirinha sendo feita ao lado. Já discutiram muito o ponto da carne e possuem isso sistematizado: ou uma coisa ou outra, parece não haver mais espaços para elaborar uma discussão sobre o tipo de carne ou o ponto ideal. No Brasil, pelo menos nos espaços em que eu ando, há piadas e informalidades sobre o assunto. Não somente sobre o “ponto da carne”, mas sobre um monte de questões que a “Europa” entende como superadas e que nós gostamos e queremos discutir. Talvez isso seja resultado das dores e delícias de ser “um país jovem”, porque muitas vezes se ignora de forma equivocada a cultura pré-colombiana, ou se fala pouco dos hábitos alimentares dos indígenas por aqui.

Além disso, os alemães não são um povo frio como imaginei que fossem. Fiquei pensando também acerca dessa ideia de “povo frio”. Por que construímos esse tipo de estereótipo? Será que é por conta dos filósofos e suas poses sérias na orelha do livro? Algum respingo da imagem que temos dos povos que participaram das Guerras Mundiais? Não sei esboçar uma resposta ideal para isso. Vale assinalar que fui extremamente bem-tratado no tempo em que fiquei por lá, tanto que passei a relativizar e entender como “mito” o caso da frieza citada. Será que alguns povos não parecem muito “secos” ou “frios” porque aparentemente e, superficialmente, os brasileiros não são entendidos como mais “festivos” e “abertos”? Caberia alguma relativização ao se comparar povos e culturas? Porém, nossos hábitos alimentares e modos de “sentar à mesa” são bem diferentes. Nosso churrasco é o nosso churrasco.

A comida auxiliou-me a enturmar com diversas culturas estrangeiras. Foi memorável o dia em que um professor me convidou para um café da manhã bávaro (*Bayerisches Frühstück*) ou ainda quando fiz uma festa brasileira com caipirinha para alguns amigos da faculdade e vizinhos do apartamento de estudantes. Enquanto se cozinha para alguém, ou enquanto se tenta explicar a origem de uma comida ou receita para um estrangeiro, muitos aspectos da cultura são mencionados, assuntos se contradizem e às vezes se entrelaçam. Orbita, em um prato, uma memória sobre as formas que se vive: memórias sobre trabalho, relações sociais, troca de seguranças e confianças, construções de significados, dentre outros.

As trocas alimentares foram momentos para que eu pudesse repensar algumas estruturas e estereótipos que fazem sobre o Brasil de fora para dentro. Para citar uma dessas estruturas, cabe ressaltar a forma como o Brasil lida com o álcool. Existem ainda certos tabus e questões morais envolvidos com o consumo moderado do álcool em reuniões e confraternizações em ambientes acadêmicos ou ambientes de trabalho. Talvez porque muitos casos de violência ou mortes no Brasil se relacionam com o consumo de álcool, não é muito tolerado que se “almoce bebendo” e depois se siga normalmente para um segundo turno de trabalho. É possível fazer isso, mas nem sempre é um ato “bem-vindo”.

Em uma experiência diferente do outro lado do mundo, na primeira semana de aula na Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (KU) na região da Baviera, na Alemanha, na cidade em que fiz este intercâmbio, o prefeito da cidade, juntamente com a Coordenação Internacional de Estudantes e o reitor da Universidade, fez um jantar de boas-vindas dentro da prefeitura (*Rathaus*) para oferecer a todos os estudantes presentes uma

cerveja local. Nesse momento, recebi das mãos do próprio prefeito e dentro de um ambiente oficial uma cerveja e um convite para beber e socializar. Foi como se quisessem dizer: “Você chegou na Baviera”. Senti que a cerveja é tipo o “pequi” deles, o prefeito me entregou a bebida com um sorriso orgulhoso e receptivo, como quem está ansioso para ver o outro experimentar o que conseguem mediante uma receita usada há séculos. A cerveja por lá é algo tão sério que, desde 1516, existem leis de pureza específicas, que indicam como a bebida deve ser produzida.

Em outros momentos, assistindo às disciplinas durante o curso, foi possível produzir e experimentar com o auxílio de uma professora o *Glühwein* – vinho quente com ervas muito consumido no inverno. Em outra aula, dessa vez de alemão, ocorreu uma degustação de *whisky* trazido por um escocês e de outras bebidas tchecas, polonesas e eslovacas, das quais nunca consegui aprender os nomes. Havia uma maior permissividade ao consumo moderado e consciente de álcool em alguns espaços universitários na Alemanha.

A planta arquitetônica da universidade abrigava um ambiente construído e cedido à gestão dos estudantes para ser um bar dentro do câmpus. Certamente esse tipo de construção e ambiente não seriam bem interpretados ou aceitos se inseridos em universidades brasileiras. Não sei se é possível afirmar que existe um tabu em relação ao consumo de álcool maior no Brasil do que em outros países. O que parece um pouco contraditório, quando confrontamos essa informação com a visão festiva e liberal que o Brasil parece ostentar mundo afora.

Visitando outros países verifiquei exemplos em que clichês ou produtos construídos mediante estereótipos foram reforçados. Quando conheci colegas da França, indicaram-me os vinhos.

Quando conheci a República Tcheca, fui orientado a experimentar a receita do pato assado feito com cerveja. O mesmo ocorreu com o *goulash* na Hungria. Na Inglaterra, o peixe com batatas fritas também é um traço cultural, assim como os pastéis de Belém em Portugal ou a *pizza* na Itália. Outras vezes esses estereótipos não condiziam com o que pude observar. O confronto entre o que se indica como tradicional e o que realmente encontra quando visita tais países também é fonte de aprendizado. Entre frustrações e redescobertas, foi marcante perceber que o nosso “pão francês” não é de fato o pão que se come na França – ou é um pão existente sim no país, mas com menos protagonismo do que eu imaginava, já que ele é apenas um dos pães e não “o pão” da França; ou que a “torta alemã” é uma receita readaptada e criada por imigrantes no sul do Brasil. Por isso, não adianta chegar em Berlim perguntando pela tal torta, pois ela simplesmente não existe por lá.

Um contato um pouco mais próximo com um país que reserva um lugar de destaque na produção filosófica e um protagonismo sobretudo com relação aos pilares da Geografia Moderna foi muito importante para minha formação. Em alguns momentos, pude ter acesso a obras em idiomas originais (apesar das constantes dificuldades em acessar aquele tipo de literatura). Quando se faz intercâmbio nem sempre se vive apenas o país que se visita, mas sim a cultura de colegas de outros países que vamos encontrando no caminho.¹⁰

¹⁰ Estrangeiros fora de seus locais de origem tendem a se unir e até voltar para casa com um amigo da Escócia, outro da Espanha e até do Japão ou China.

Considerações finais

Nesse contato com culturas e pessoas diferentes, estabeleci algumas rotinas de cozinhar e treinar idiomas com colegas da universidade, geralmente em finais de semana – entre uma e outra receita, falávamos sobre os diferentes modos de vida e as diferentes formas de aprender. Lembro-me de quando um japonês me pediu para falar mais sobre o “natal brasileiro” ou em que os brasileiros “acreditavam” quando o assunto era religião. A simples pergunta me fez refletir melhor sobre como nossa cultura matriz, se não refletida, nos limita a pensar que somos centro de alguma coisa. E quando alguém fora do seu contexto o questiona sobre coisas básicas, algumas coisas vêm à tona: como dizer sobre o que o Brasil é? Como minha cidade se formou? Com que critérios selecionar o que é ou não padrão em uma localidade?

Em outra via, é pedagógico ser questionado sobre coisas básicas, porque, ao tentar responder sobre como é o “natal” no Brasil, você pode se dar conta de como repete ritos e rituais que julgou um dia estarem relacionados à sua cultura, mas indo um pouco a fundo nos porquês percebe que não necessariamente “sempre foi assim”. Ritos, hinos, crenças, modos de agir também foram criados um dia por alguém. E quando seria, então, a razão para repetir um rito que não faz parte de sua cultura? Por que as pessoas continuam repetindo o que se impõe como global? Quem dita o que é ou não global? O que é ou não cultura? O que faz e não faz parte de um Natal? Por que se celebrar o Natal? Que culturas celebram e que culturas ignoram essa data? Qual sentido de colocar isopor em um pinheiro no Cerrado para imitar uma neve inexistente?

O contato com a universidade, com as disciplinas sobre como pensar a ciência e a Geografia em cada época auxiliou-me

em como fazer melhores perguntas e como ouvir de forma mais atenta as respostas. Por ter aprendido a dar mais atenção à comida dos lugares, não deixei de correr atrás de receitas das cidades que visitei. Considerei tanto pratos projetadas pelo e para o turismo como os pratos com história e embasamento na culinária local. Esse exercício me fez perceber que existem muitos espaços e contradições a serem explorados pelo paladar.

Referências

ABREU, M. A. A apropriação do território do Brasil colonial. *In*: CASTRO, I. E. et al. (Org.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

ALMEIDA, M. G.; VARGAS, M. A. M. A dimensão cultural do sertão sergipano. *In*: DINIZ, J. A. F.; FRANÇA (Org.). *Capítulos de Geografia nordestina*. Aracaju: NPGeo/UFS, 1998.

ALMEIDA, M. G. (Org.). *Geografia, leituras culturais*. Goiânia: Alternativa, 2003.

ANDRADE, M. C. *A questão do território no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BECKER, H. S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1999.

CANCLINI, N. G. No sabemos cómo llamar los otros. *In*: CANCLINI, N. G. *La globalización imaginada*. México: Paidós, 2001.

CARLOS, A. F. A. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1996.

CASCUDO, L. C. *História da alimentação no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1983.

CHIZZOTTI, A. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. São Paulo: Cortez, 2006.

DAMATTA, R. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DAMATTA, R. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. *Correio da Unesco*, v. 7, n. 5, p. 22-23, 1987.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução, prefácio e notas de João Cruz Costa. São Paulo: Ed. Ouro, 1970.

DÓRIA, C. A. *Formação da culinária brasileira*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Lobo. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Org.). *A Invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LAKATOS, E. M. *Metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968.

LEVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido: mitológicas I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MACIEL, M. E. Olhares antropológicos sobre a alimentação: identidade cultural e alimentação. *In*: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Org.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005. p. 49-55.

ORTÊNCIO, W. B. *Dicionário do Brasil Central*. São Paulo: Ática, 1983.

PRADO JR., C. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VESENTINI, J. W. *Ensaio de geografia crítica: história, epistemologia e (geo)política*. São Paulo: Plêiade, 2009.

Territórios, identidades e protagonismos indígenas na América Latina: da tese ao Colóquio de Turismo em Terras Indígenas (CTurTI)

Isis Maria Cunha Lustosa

El territorio es construido a partir de procesos complejos que involucran condicionantes físicos, interacciones sociales, prácticas culturales y relaciones de poder [...] Esto nos permite ubicar al territorio como un espacio que abarca vínculos de pertenencia, que es apropiado social, política y culturalmente por un sujeto colectivo y sobre el cual se expresan una serie de relaciones de dominio y de poder así como también la construcción de procesos alternativos al orden dominante. (Hocsman; Balazote, 2013, p. 6).¹¹

Entre o prólogo e o desenvolvimento: territórios, identidades étnicas e protagonismos indígenas

Neste texto teremos dois focos: os territórios, as identidades étnicas e os protagonismos indígenas no contexto latino-

¹¹ O território é construído a partir de processos complexos que envolvem condições físicas, interações sociais, práticas culturais e relações de poder [...] Isso nos permite situar o território como um espaço que engloba vínculos de pertencimento, que é apropriado social, política e culturalmente por um sujeito coletivo e sobre o qual se expressam uma série de relações de domínio e de poder, assim como também a construção de processos alternativos à ordem dominante. (Hocsman; Balazote, 2013, p. 6).

americano a serem pontuados de acordo com a tese¹² e o colóquio em questão; as populações indígenas na América Latina, com ênfase na situação do Brasil. Para tanto, valer-se-á do documento *Los pueblos indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes*, formulado pelo Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía – Celade –, da División de Población de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe – Cepal –, que em fonte (Cepal, 2014, p. 99), assim expressa:

Conocer el tamaño poblacional indígena es uno de los aspectos más elementales y urgentes en la región. Aún hoy, sigue siendo difícil dar una respuesta concreta a esta cuestión. Existen en la literatura diferentes estimaciones de la población indígena en América Latina, pero en general se desconoce cuáles han sido las fuentes primarias utilizadas, o no se especifican las metodologías aplicadas para obtener esas estimaciones. En ese sentido, y con el fin de brindar cifras transparentes, aunque no necesariamente precisas, se han recogido en el cuadro II.2 [figura 1] los totales de población indígena en cada país sobre la base de los censos de población. En el caso de algunos países se incluyeron los resultados de los censos que ya se han llevado a cabo en esta década. En otros, se realizó una estimación a partir de los resultados censales del decenio

¹² LUSTOSA, Isis Maria Cunha. *Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará*. 2012. 281 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, UFG, Goiânia. Orientadora: Maria Geralda de Almeida.

anterior. De esa manera, la población indígena de la región en 2010 se estima en al menos 44,8 millones de personas.¹³

A Figura 1, que segue, proporciona detalhamentos relativos ao total da população de cada um dos dezessete países destacados. Mostra que há quase 45 milhões de indígenas na América Latina e apresenta os índices dessa população indígena para cada país. Vale assinalar que a informação sobre a porcentagem indígena do Equador abaixo apresentada provoca controvérsia discrepante na estimativa. Por isso, requer uma nota explicativa, mesmo não sendo este país o cerne de discussão no texto.

¹³ Conhecer a dimensão populacional indígena é um dos aspectos mais elementares e urgentes da região. Ainda hoje, é difícil dar uma resposta concreta a essa questão. Existem na literatura diferentes estimativas da população indígena na América Latina, mas no geral se desconhece quais foram as fontes primárias utilizadas, ou não se especificam as metodologias aplicadas para obter essas estimativas. Nesse sentido, e com o fim de fornecer cifras transparentes, embora não necessariamente precisas, se tem demonstrado no quadro II.2 [Figura 1] a totalidade de população indígena em cada país com base nos censos populacionais. No caso de alguns países se incluíram os resultados dos censos que já foram realizados nesta década. Em outros, se realizou uma estimativa a partir dos resultados censitários da década anterior. Desta maneira, a população indígena da região em 2010 se estima em pelo menos 44,8 milhões de pessoas.

Figura 1 - Estimativas da população total e indígena em países da América Latina, ¹⁴ 2010.

Cuadro II.2
América Latina (17 países): población de pueblos indígenas según censos y estimaciones, alrededor de 2010

País y año censal	Población total	Población indígena total	Porcentaje indígena
		Resultados	
Argentina, 2010	40 117 096	956 032	2,4
Brasil, 2010	190 755 799	896 917	0,5
Chile, 2012 *	16 341 929	1 805 243	11,0
Costa Rica, 2011	4 301 712	104 143	2,4
Ecuador, 2010	14 463 499	1 018 176	7,0
México, 2010 ⁴	112 336 538	16 933 283	15,1
Panamá, 2010	3 405 813	417 569	12,3
Paraguay, 2012 *	6 232 511	112 846	1,8
Uruguay, 2011 ⁴	3 251 654	76 452	2,4
Venezuela (República Bolivariana del), 2011	27 227 930	724 592	2,7
Estimaciones a 2010 *			
Bolivia (Estado Plurinacional de)	9 995 000	6 216 026	62,2
Colombia	46 448 000	1 569 852	3,4
El Salvador	6 218 000	14 406	0,2
Guatemala	14 334 000	5 681 009	41,0
Honduras	7 619 000	536 541	7,0
Nicaragua	5 813 000	518 104	8,9
Perú ¹	29 272 000	7 021 271	24,0
Total	536 153 481	44 791 456	8,3

Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), sobre la base de procesamiento especial de los microdatos censales, excepto en el caso de la Argentina: Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), "Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Resultados definitivos", Serie B N° 2, 2012, y al Brasil, Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística (IBGE), "Censo Demográfico 2010. Características Gerais dos Indígenas. Resultados do Universo", 2012.

¹ Chile: si bien estos son los resultados del censo de 2012, debido a problemas de calidad, el gobierno actual no lo considera oficial. Cabe señalar que la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) arrojó un 8,1% de población indígena para el año 2011.

² México: debido a que la pregunta sobre pertenencia étnica se aplicó a la población de 3 años y más, se asignó la condición indígena de los menores de 3 años cuando el jefe del hogar o su cónyuge se declararon indígenas.

³ Paraguay: corresponde a los resultados preliminares del censo indígena. Falta sumar la población indígena captada en el censo general, aún no disponible.

⁴ Uruguay: la pregunta sobre reconocimiento de ascendencia con categorías de respuesta múltiples arrojó un total indígena de 169 219 personas.

⁵ En relación con estos países, aún no se dispone de resultados censales de la década de 2010. Por lo tanto, se tomaron los porcentajes de población indígena derivados del último censo disponible y se aplicaron a la población total estimada a 2010, sobre la base de las estimaciones de población que elabora el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) (Observatorio demográfico de 2012).

⁶ Perú: el censo de 2007 incluyó solo al idioma quechua, por lo tanto, se estimó a la población indígena con el siguiente criterio: cuando el jefe del hogar o su cónyuge declararon un idioma indígena, todos los miembros del hogar se asignaron como indígenas.

Fonte: CEPAL, 2014, p. 99.

¹⁴ No caso dos dados da população indígena total no Equador apresentada neste quadro, a percentagem é de 7%. Conforme outros levantamentos do documento *La población indígena del Ecuador: análisis de estadísticas socio-demográficas do Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC)*, está registrado: “*La dirigencia indígena prefiere fijar su cuantificación en términos de porcentaje que van desde un 30% que sostiene la FEINE, un 45% la CONAIE, hasta de un 70% que afirma la FENOCIN, en el caso de que todos los indígenas se reconocieran como tales*” (Silverio, 2006, p. 8). [A liderança indígena prefere definir sua quantificação em termos de percentuais que vão desde uns 30% apoiado pela FEINE, uns 45% da CONAIE, até uns 70% afirmado pela FENOCIN, no caso de que todos os indígenas se reconheceram como tais.” (Silverio, 2006, p. 8)]

De acordo com a citação anteriormente apresentada, embora os dados censitários e outros complementares dos países exibidos na figura anterior apenas proporcionem uma base da população indígena, observa-se uma visibilidade numérica de povos indígenas latino-americanos. Ainda que sejam estimativas e o Brasil apareça com uma população total expressiva na mesma figura, contraditoriamente o país apresenta uma população total indígena com uma das percentagens mais baixas, se comparada aos países com população total de números mais altos e mais próximos de comparações à estimativa brasileira. Sendo assim, os dados (população total, população indígena total e porcentagem da população indígena) visualizados na Figura 1 requerem outras informações a serem cotejadas conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. No *site* do Instituto Socioambiental – ISA – consta que: “Segundo o Censo IBGE 2010, os mais de 305 povos indígenas somam 896.917 pessoas. Destes, 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais, o que corresponde aproximadamente a 0,47% da população total do país”.¹⁵ Segundo esse *site*, os povos indígenas encontram-se por todo o Brasil e em outros países vizinhos. No Brasil, a maior parte dos indígenas habita “terras coletivas, declaradas pelo governo federal para seu usufruto exclusivo”¹⁶. Ainda conforme o ISA, a fim de desmistificar a perspectiva de que há “muita terra para pouco índio”, vale a pena lembrar que o

¹⁵ Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quantos_s%C3%A3o%3F (sem data e não paginado).

¹⁶ Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Onde_est%C3%A3o%3F (sem data e não paginado).

Brasil tem uma extensão territorial de 851.196.500 hectares, ou seja, 8.511.965 km². As terras indígenas (TIs) somam 723 áreas, ocupando uma extensão total de 117.427.323 hectares (1.174.273 km²). Assim, 13.8% das terras do país são reservados aos povos indígenas. A maior parte das TIs concentra-se na Amazônia Legal: são 424 áreas, 115.344.445 hectares, representando 23% do território amazônico e 98.25% da extensão de todas as TIs do país. O restante, 1.75%, espalha-se pelas regiões Nordeste, Sudeste, Sul e estados de Mato Grosso do Sul e Goiás.¹⁷

Segundo Lustosa (2012), os dados demográficos dos Censos Nacionais diferem daqueles levantados por meio de outros órgãos oficiais, organizações e/ou articulações indígenas de representatividades nacionais e regionais. Essa divergência não é de se admirar, pois, segundo Pacheco de Oliveira (2011, p. 655), é “necessário focalizar os registros numéricos como produções contextuais dotadas de intencionalidades”. O autor elucida que os “dados expressos nessas [...] interpretações contraditórias não devem ser abordados à luz de uma perspectiva excludente, como se uns fossem exatos e os outros falsos, sob a intenção de aferir o grau de verdade de cada um deles” (Pacheco de Oliveira, 2011, p. 675). Assim, em outra fonte de dados – o *Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas* –, Victoria Tauli-Corpuz (2016, p. 4) registra:

¹⁷Disponível em:

https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs (sem data e não paginado).

Existem cerca de 305 grupos¹⁸ no Brasil que se autoidentificam como povos indígenas, falando mais de 274 línguas. Apesar do fato deles representarem apenas 0,43% da população, os povos indígenas estão presentes em 80% dos municípios brasileiros. Processos coloniais e genocidas resultaram num declínio da população nativa, de um número estimado de cinco milhões de pessoas antes da chegada dos europeus, para menos de um milhão nos dias de hoje. Contudo, de acordo com o censo nacional de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, a população indígena está crescendo.

Acerca desse percentual de 0,43 da população indígena do país, que “a maioria dos brasileiros imagina [...] vivendo predominantemente na Amazônia, é preciso salientar que cerca de 45% da população indígena brasileira em Terras Indígenas está fora dessa região.”¹⁹ No Censo do IBGE de 2010, a Região Nordeste, a segunda maior do país em número de indígenas, também a ser focalizada neste texto, apresenta 232.739 pessoas autoidentificadas como indígenas. No Ceará (estado onde se desenvolveu a pesquisa de campo para a tese já mencionada) a partir do mesmo Censo, destaca-se que a população é de 19.336 indígenas autodeclarados. A maioria da população indígena desse estado localiza-se em territórios tradicionais no litoral oeste cearense, costa do Polo Turístico do Sol Poente, visado para o

¹⁸ “A Funai também registra 26 referências confirmadas de povos e grupos indígenas isolados” (Funai, 2016, p.7) no Plano Pluri Anual – PPA 2016-2019: Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas.

¹⁹ Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/quem-sao> (sem data e não paginado).

avanço do turismo empresarial, sendo mais um agravante para as TIs localizadas em municípios costeiros do Ceará.

Embora os dados apresentados sobre a população indígena do Brasil sugiram uma recuperação populacional, na realidade muitos indígenas permanecem invisibilizados. O Censo Demográfico do IBGE está longe de ser a ferramenta ideal para dar visibilidade às populações indígenas do país, bem como contribuir para o reconhecimento dos direitos aos seus territórios. Confere-se a reivindicação aos direitos territoriais durante a gestão do governo anterior Michel Temer, em trecho da *Convocatória do Acampamento Terra Livre (ATL) 2018*:²⁰

Nunca como hoje, nos últimos 30 anos, o Estado brasileiro optou por uma relação completamente adversa aos direitos dos povos indígenas. O governo ilegítimo de Michel Temer assumiu uma política declaradamente anti-indígena pondo fim à demarcação e proteção das terras indígenas, acarretando a invasão dessas terras por empreendimentos governamentais e privados. Impulsionou ainda o desmonte das instituições e políticas públicas voltadas aos povos indígenas e está sendo omissivo e conivente com as práticas de discriminação e violência de toda ordem contra os povos e comunidades indígenas até mesmo em territórios já regularizados.

Essa política anti-indígena, defendida no Congresso Nacional pela Bancada Ruralista,²¹ soma-se ao cenário obscuro

²⁰ Mensagem recebida por: apibcomunicacao@gmail.com, em 9 abril de 2018.

²¹ Antes da última eleição presidencial em 2018, era a “maior bancada no Congresso Nacional, com 162 deputados e 11 senadores (segundo reportagem da *Carta Maior*), sob a sigla de Frente Parlamentar da Agropecuária [FPA], a

no Brasil com a última eleição presidencial, em 2018. A “Nota do Secretariado” do mencionado *Relatório da Missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, sobre essa sua missão durante o mês de março de 2016, período já de gestão do governo Temer, expressa que no “atual contexto político, as ameaças que os povos indígenas enfrentam podem ser exacerbadas e a proteção de longa data de seus direitos pode estar em risco” (*apud* Tauli-Corpuz, 2016, p.1). Logo com a gestão do Presidente Jair Bolsonaro, não tardou a exacerbção das ameaças alertada pela “Relatora Especial”, como lido em parte do *Documento final do 15º Acampamento Terra Livre – ATL*²² – em 2019:

chamada bancada ruralista representa os interesses de empresas e proprietários de terra no país, um negócio que movimenta R\$ 440 bilhões entre a produção agrícola e pecuária. Os parlamentares da bancada ruralista, muitos dos quais são também grandes proprietários de terra e tiveram suas campanhas financiadas por empresas ligadas ao setor, estão vinculados a diversas propostas legislativas que restringem os direitos dos índios e criminalizam a reforma agrária”. Disponível em: <https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com/category/pec-215/> (sem data e não paginado).

Após a eleição 2018, a FPA “conta agora com 257 signatários”, ou seja, 225 deputados e 32 senadores. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/587849-nova-frente-parlamentar-da-agropecuaria-reune-257-deputados-e-senadores-com-25-psl-de-bolsonaro-so-fica-atras-de-pp-e-psd> (sem data e não paginado).

²² Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/acampamento-terra-livre-divulga-seu-manifesto-final> (sem data e não paginado).

Resistimos há 519 anos e continuaremos resistindo

Nós, mais de 4 mil lideranças de povos e organizações indígenas de todas as regiões do Brasil, representantes de 305 povos, reunidos em Brasília (DF), no período de 24 a 26 de abril de 2019, durante o XV Acampamento Terra Livre (ATL), indignados pela política de terra arrasada do governo Bolsonaro e de outros órgãos do Estado contra os nossos direitos, viemos de público manifestar:

1. O nosso veemente repúdio aos propósitos governamentais de nos exterminar, como fizeram com os nossos ancestrais no período da invasão colonial, durante a ditadura militar e até em tempos mais recentes, tudo para renunciarmos ao nosso direito mais sagrado: o direito originário às terras, aos territórios e bens naturais que preservamos há milhares de anos e que constituem o alicerce da nossa existência, da nossa identidade e dos nossos modos de vida.
2. A Constituição Federal de 1988 consagrou a natureza pluriétnica do Estado brasileiro. No entanto, vivemos o cenário mais grave de ataques aos nossos direitos desde a redemocratização do país. O governo Bolsonaro decidiu pela falência da política indigenista, mediante o desmonte deliberado e a instrumentalização política das instituições e das ações que o Poder Público tem o dever de garantir.
3. Além dos ataques às nossas vidas, culturas e territórios, repudiamos os ataques orquestrados pela Frente Parlamentar Agropecuária contra a Mãe Natureza. A bancada ruralista está acelerando a discussão da Lei Geral do Licenciamento Ambiental, em conluio com os ministérios do Meio Ambiente, Infraestrutura e Agricultura. O projeto busca isentar atividades impactantes de licenciamento e estabelece em uma única etapa as três fases de licenciamento, alterando

profundamente o processo de emissão dessas autorizações em todo o país, o que impactará fortemente as Terras Indígenas e seus entornos.

4. O projeto econômico do governo Bolsonaro responde a poderosos interesses financeiros, de corporações empresariais, muitas delas internacionais, do agronegócio e da mineração, dentre outras. Por isso, é um governo fortemente entreguista, antinacional, predador, etnocida, genocida e ecocida.

Além disso, a categoria censitária de cor “pardo” presente no Censo Nacional do IBGE favorece a diminuição da população indígena real no país, ao encobrir parte da população que poderia se identificar como indígena, conforme aponta Baines (2011, p. 6):

Apesar dos censos nacionais, desde 1991, abriram um espaço para a categoria “indígena”, sendo tais dados computados separadamente daqueles dos “pardos”, no Nordeste do Brasil, onde em muitas regiões escravos indígenas e afro-descendentes foram transformados em uma população de trabalhadores, a categoria “pardo” esconde muitas pessoas que em certos contextos podem se identificar como indígenas. [...] a categoria de “pardo” não é de uso comum na região [Nordeste] fora do contexto do Censo do IBGE e o seu uso pode explicar, parcialmente, a estimativa muito baixa da população indígena dos dados apresentados pelo IBGE, levando a um ocultamento de grande parte da população que poderia se considerar indígena [...].

Observam-se várias formas de negar a identidade indígena e, por conseguinte, não proporcionar visibilidade aos povos

indígenas do país, tendo em vista que, como explica Lustosa (2012, p. 237):

a) Toma-se a noção de “identidade contrastiva” de Cardoso de Oliveira (1976) a partir de Barth (1969), como a essência da identidade étnica. Oliveira Filho acrescenta que o critério para a identidade étnica deve ser a “auto-atribuição” (OLIVEIRA FILHO, 1998b), considerando que a atribuição por outros não necessariamente coincide com a primeira, levando em conta que segmentos da sociedade nacional, como os consórcios de empresas que pretendem se apropriar das Terras Indígenas para implantar projetos de turismo economicista, podem negar a existência de povos indígenas como vem ocorrendo nas situações dos Tremembé de São José e Buriti (Terra Indígena Barra Mundaú), e aconteceu com os Jenipapo-Kanindé (Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantad

Esse turismo economicista (empresarial) como aludido afeta os direitos dos Tremembé da TI Barra do Mundaú, por tentar negar a sua existência. Lustosa (2012, p. 238) assim refere:

O turismo economicista, na forma de grandes projetos desenvolvimentistas, visa expropriar as Terras Indígenas e incitar os indígenas a negar sua identidade étnica por meio de ameaças e aliciamento com salários, dividindo os membros das comunidades.

No decorrer da elaboração e defesa da aludida tese de doutorado (Lustosa, 2012), entre 2008 e 2012 – sucedendo-se período de gestão presidencial de Luiz Inácio Lula da Silva – e a realização do 1º CTurTI, em 2013, mandato já do governo de

Dilma Rousseff, embora não se trate de gestões de governos ideais às respostas dos direitos indígenas nacionais e os internacionais, ainda assim essas gestões eram completamente diferentes da gestão após o golpe de governo anti-indígena – Michel Temer – citado anteriormente na *Convocatória do Acampamento Terra Livre (ATL) 2018*, e complementado:

O ATL prevê discutir e definir posicionamentos sobre a situação dos direitos fundamentais dos nossos povos no âmbito dos distintos poderes do Estado, principalmente o territorial (demarcação, proteção e sustentabilidade) e sobre as políticas públicas específicas e diferenciadas conquistadas nos últimos anos (saúde, educação, PNGATI, CNPI etc.) bem como sobre o crescente clima de criminalização, violência e racismo institucional contra os nossos povos, comunidades e lideranças indígenas. Isso implicará em nos mobilizarmos e manifestarmos junto aos órgãos e instâncias do poder público envolvidos em princípio com a proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas e a implementação das políticas públicas que nos dizem respeito.²³

A *Coletânea Legislação Indigenista do Brasil* destaca o capítulo “Legislação Fundamental” (Silva, 2008, p. 11) e cita, ressaltando, a Constituição Federal de 1988. E, dentre “os direitos fundamentais” reivindicados na Convocatória do ATL 2018, encontram-se em tal legislação direitos constitucionais descritos no artigo 231, incisos 1º e 2º, e artigo 232. Esses dois artigos são detentores de peculiaridades dos direitos indígenas, dentre outros importantes como os citados, relacionadas às situações dos povos

²³ Mensagem recebida por: apibcomunicacao@gmail.com, em 9 abril de 2018.

indígenas do Brasil. Ainda assim, a Constituição Federal de 1988, segundo a mesma Convocatória do ATL 2018, foi ignorada pela conjuntura do governo Temer, convergente com as

distintas bancadas anti-indígenas, principalmente as do agronegócio, do fundamentalismo religioso e da mineração, entre outras, [que] se movimentam em torno de dezenas de Projetos de Emenda Constitucional (PECs) como a PEC 215 e Projetos de Lei (PLs) para regredir ou suprimir os direitos indígenas assegurados pela Constituição²⁴.

Os direitos indígenas nacionais e internacionais no atual governo anti-indígena – Jair Bolsonaro – tornaram-se mais ameaçados, como destaca o *Manifesto Final* do ATL 2019, ao exigir:

10. Arquivamento de todas as iniciativas legislativas anti-indígenas, tais como a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/00 e os Projetos de Lei (PL) 1610/96, PL 6818/13 e PL 490/17, voltadas a suprimir os nossos direitos fundamentais: o nosso direito à diferença, aos nossos usos, costumes, línguas, crenças e tradições, o direito originário e o usufruto exclusivo às terras que tradicionalmente ocupamos.

11. Aplicabilidade dos tratados internacionais assinados pelo Brasil, que inclui, entre outros, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), as Convenções da Diversidade Cultural, Biológica e do Clima, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas. Tratados esses que reafirmam os nossos

²⁴ Mensagem recebida por: apibcomunicacao@gmail.com, em 9 abril de 2018.

direitos à terra, aos territórios e aos bens naturais e a obrigação do Estado de nos consultar a respeito de medidas administrativas e legislativas que possam nos afetar, tal como a implantação de empreendimentos que impactam as nossas vidas.

12. Cumprimento, pelo Estado brasileiro, das recomendações da Relatoria Especial da ONU para os povos indígenas e das recomendações da ONU enviadas ao Brasil por ocasião da Revisão Periódica Universal (RPU), todas voltadas a evitar retrocessos e para garantir a defesa e promoção dos direitos dos povos indígenas do Brasil.²⁵

Encontram-se bastante evidentes, segundo as citações anteriores, as inúmeras proposições decorrentes do Poder Legislativo, como as “Propostas de Emenda à Constituição (PEC), Projetos de Lei Complementar (PLP), Projeto de Lei (PL), Portarias e Decretos – por parte da bancada ruralista no Congresso Nacional que se autodesigna Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA)”, explica Baines (2018, p. 112). Diante desse leque de perdas de direitos constitucionais, na mesma obra o autor destaca a “PEC 215/2000, que propõe retirar do Poder Executivo o atributo de demarcar terras indígenas, e passá-lo ao Poder Legislativo, o Congresso Nacional, [...] uma das principais ameaças” (Baines, 2018, p. 112). Em presença dessa complexidade e dos prejuízos diretos na demarcação das TIs, Lustosa (2018, p. 40-41) assim ressalta:

A Fundação Nacional do Índio, inativa na demarcação das TIs, ainda [...] [manifestou] implantar a Regulamentação

²⁵ Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/acampamento-terra-livre-divulga-seu-manifesto-final>

do Turismo em TIs (meta apresentada no seu anterior Plano Plurianual 2012-2015) e na Instrução Normativa nº 3, de 11 de junho de 2015, com a finalidade de estabelecer as normas e as diretrizes sobre as atividades relacionadas às visitas para fins de turismo em TIs.

A Fundação Nacional do Índio – FUNAI –, na sua intenção de estabelecer a política pública para regulamentar o turismo em TIs, e com base no PPA 2012-2015, mesmo tendo adotado as diretrizes da *Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI* –, instituída pelo Decreto Presidencial nº 7.747/2012, ainda assim deveria como órgão indigenista haver priorizado a conclusão dos processos de demarcação pendentes no país, muitos em um patamar de contestações e pressões geradoras de conflitos por não indígenas em diversas TIs.

No estado do Ceará na TI Tremembé da Barra do Mundaú ainda ocorrem conflitos internos por indígenas cooptados por grandes empresas para que neguem sua identidade. A liderança Tremembé na Aldeia São José, ao mencionar a situação provocada pela ameaça de construção do Empreendimento Turístico Internacional Nova Atlântida na mencionada TI, corrobora em entrevista:

Antes de a Nova Atlântida chegar, nós lutava juntos. Com a Nova Atlântida, começou esses empregos, então, [parte do] nosso povo não se identificou mais como índio. Porque se eles se identificarem, eles não vão ter mais os empregos da Nova Atlântida. Há um conflito entre se identificar e não se identificar. (Agrofloresta, 2008, p. 28).

O Ministério Público Federal no Ceará (MPF/CE), oito anos após a citada entrevista na qual a liderança indígena relata as pressões resultantes do Nova Atlântida,

obteve sentença judicial que protege a Terra Indígena Tremembé de Barra do Mundaú [...]. Em ação movida pelo MPF, a Justiça Federal decidiu que a empresa Nova Atlântida Ltda. não pode construir empreendimento turístico e residencial nas terras tradicionalmente ocupadas pelo povo indígena.²⁶

Ainda assim, até o momento, não se concluiu o processo de demarcação dessa TI. Apenas a Portaria nº. 1.318, de 7 de agosto de 2015, declara a “posse permanente do grupo indígena Tremembé a Terra Indígena TREMEMBÉ DA BARRA DO MUNDAU”.²⁷ Diante dessa situação jurídica pendente do processo de demarcação dessa TI, mesmo o Nova Atlântida estando embargado, as ameaças permanecem. A liderança indígena Tremembé da aldeia São José menciona durante outra entrevista concedida em trabalho de campo na aldeia que esse “processo fundiário os não-índios não aceitam. Continua a resistência dessas 120 famílias que querem a empresa [Nova Atlântida] atuante dentro da terra [...]”²⁸. Outra liderança

²⁶ Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/ce/sala-de-imprensa/noticias-cc/mpf-ce-obtem-decisao-que-protege-terra-indigena-tremembe-de-construcao-irregular> (sem data e não paginado).

²⁷ Disponível em: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=33&data=11/08/2015> (sem data e não paginado).

²⁸ Dados de entrevista. Pesquisa de campo na aldeia São José, TI Barra do Mundaú, Itaipoca, em 5 de janeiro de 2016.

Tremembé assevera que “foi feita essa demarcação física, colocado marco e a placa... e teve gente que viu os não índios arrancando a placa”²⁹.

Segundo veicula o *site* do ISA, a

própria Constituição estabeleceu um prazo para a demarcação de todas as Terras Indígenas (TIs): 5 de outubro de 1993. Contudo, isso não ocorreu, e as TIs no Brasil encontram-se em diferentes situações jurídicas.³⁰

Lustosa (2018) reafirma no tocante à demarcação das TIs a complexidade diante das forças, as pressões e os acordos de acampados do Congresso Nacional. Dessa forma, os contrários às demarcações das TIs encontram-se bem mais fortalecidos na vigente conjuntura política, jurídica, ruralista, religiosa, empresarial e de cooperações internacionais de interesses diretos nos territórios tradicionais. Essa totalidade de fatores repercute diretamente no atraso e não cumprimento dos processos de demarcação, como se vê na situação jurídica (Figura 2), difundida no *site* do ISA.

²⁹ Dados de entrevista. Pesquisa de campo na aldeia São José, TI Barra do Mundaú, Itapipoca, em 5 de janeiro de 2016.

³⁰ Disponível em: https://www.indios.org.br/pt/O_que_s%C3%A3o_Terras_Ind%C3%ADgenas%3F (sem data e não paginado).

Figura 2 - Situação jurídica em processos de demarcação das Terras Indígenas – Brasil, 2020.



Fonte: Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/>. Acesso em: 13 jan. 2020.

Da totalidade de 723 TIs no Brasil, até janeiro de 2020, apenas 486 encontravam-se homologadas e reservadas (um déficit de 237 com os processos de demarcação não finalizados). Cabe lembrar, também, que mesmo as TIs homologadas não estão imunes a invasões e ocupações ilegais. Há cerca de sete anos, quando iniciado o Colóquio de Turismo em Terras Indígenas – CTurTI, embora os índices fossem outros, a realidade da não homologação existia independentemente do número de TIs naquele ano do evento. Por isso, desde o 1º CTurTI, em 2013, priorizam-se os debates referentes ao turismo e as questões fundiárias das TIs, além das discussões relativas às políticas indigenistas perante as legislações nacionais e os tratados internacionais mencionados, os direitos violados, os

reconhecimentos oficiais das TIs no Brasil e outras situações de reconhecimento de territórios tradicionais nos demais países da América Latina. Essas questões foram focalizadas já na citada tese (Lustosa, 2012), objeto de base para o mesmo Colóquio.

Convém destacar a estrutura geral da tese, nos quatro capítulos (Lustosa, 2012). O primeiro demonstra produções da geografia e da antropologia social referentes aos povos indígenas e ao turismo, com ênfase nas interferências provocadas pelo turismo nos territórios indígenas. Apresentam-se as produções internacionais, com destaque para aquelas latino-americanas, e no Brasil priorizam-se os estudos sobre os povos indígenas do Nordeste. O segundo capítulo, valendo-se de uma base histórica, enfoca os projetos de turismo abrangendo povos indígenas por meio de programas do governo federal decorrentes dos acordos de cooperação internacional e demonstra as experiências que invisibilizam os povos indígenas por causa dos interesses de não indígenas nas TIs com o intuito de expropriá-las. O terceiro capítulo focaliza os povos indígenas do Nordeste e a invisibilização destes, somados os seus protagonismos, destacando-se especialmente a década de 1980. Trata-se, igualmente, do período em que os povos indígenas do Ceará manifestam-se por meio de suas lutas, resistências e conquistas dos seus direitos constitucionais como indígenas. Isso na mesma década de promulgação da Constituição Federal de 1988. Por fim, o quarto capítulo corresponde à pesquisa empírica, destacando-se os dois povos indígenas com os seus territórios tradicionais situados na visada zona costeira e os impactos dos projetos de turismo nas suas TIs, além de outros grandes projetos de desenvolvimento aliados ao turismo empresarial e investidores internacionais.

Essa tese (Lustosa, 2012), dentro de um contexto comparado nos dois casos de povos indígenas pesquisados, tornou-se o laboratório para idealizar, coordenar e organizar o Colóquio de Turismo em Terras Indígenas – CTurTI. O 1º CTurTI ocorreu no Brasil e a quinta edição concretizou-se em novembro de 2018 em outro país da América Latina. O quinto CTurTI foi realizado no

Campus Villarrica de la Pontifica Universidad Católica (PUC) de Chile, ciudad de Villarrica, Región de la Araucanía y organizado por el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) en conjunto con la Universidad de Comahue (UnCO) y Universidad de Buenos Aires (UBA). (Circular Prévia, 2018, p. 1).³¹

Assim como em todas as edições efetivadas, a Comissão Idealizadora/Coordenadora³² do evento no Brasil se mantém e a essa última juntou-se a Comissão Organizadora Interna/Local do Chile e Argentina. O evento tem o turismo, o território e os direitos territoriais como a trilogia para as discussões latino-americanas, focalizadas especialmente nos povos indígenas, e a inserção de “Comunidades Tradicionales y Afrodescendientes” nos debates, segundo a mesma circular. A atual edição – *VI Colóquio Internacional de Turismo em Terras Indígenas e de*

³¹ Campus Villarrica da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Chile, cidade Villarrica. Região de Araucanía e organizado pelo Centro de Estudos Interculturais e Indígenas (CIIR) em conjunto com a Universidade de Comahue (UnCO) e Universidade de Buenos Aires (UBA). (Circular Prévia, 2018, p. 1).

³² Professores Doutores Maria Geralda de Almeida, Isis Maria Cunha Lustosa, ambas pesquisadoras do Laboter/IESA/UFG, e Stephen Grant Baines, da UnB/DAN/LAGERI.

outros Povos e Comunidades Tradicionais (VI CTurTI): os desmontes das políticas indigenistas, o desrespeito aos direitos e às resistências – foi prevista para realizar-se novamente na Região Nordeste do Brasil, em 2, 3 e 4 de abril de 2020, sob a organização local no Departamento de Turismo da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPAr), município Parnaíba, estado do Piauí.

Uma vez que a maioria dos povos indígenas do Brasil está inserida na sociedade nacional, o fenômeno social turismo, logicamente, não poderia deixar de alcançá-los e as suas aldeias, ou ser alcançado por esses povos mediante os editais de financiamento da atividade turística em territórios tradicionais (Lustosa, 2012). O Nordeste detém as primeiras experiências no país de turismo comunitário em TIs. A atividade turística na vertente anti-indígena – o turismo empresarial – expande-se na mesma Região desde meados de 1994. Dentre os estados do Nordeste, o Ceará torna-se referência do governo federal nos investimentos para o avanço do turismo de sol e praia. No final da década de 1980 iniciaram-se os programas federais de parcerias público-privadas de turismo na zona costeira nordestina.

Nessa mesma década alguns geógrafos brasileiros, com base em suas pesquisas, tomam o turismo como um objeto de estudo por meio da abordagem cultural da geografia e proporcionam discussões e pesquisas que investigam o turismo como fenômeno social. A geógrafa Maria Geralda de Almeida (2003a, p. 7), com pesquisas pioneiras no Brasil a respeito do turismo, além das internacionais, ao longo de seus muitos estudos, ciente de que o turismo ocuparia os mais diversificados territórios, interrogou: “como turistificar sem destruir as especificidades ambientais consideradas bens turísticos?”.

Essa ponderação suscitada por Almeida (2003a), de maneira implícita, contribuiu como base para a tese (Lustosa, 2012). Isso porque a turistificação está evidente no segmento do turismo de sol e praia, modalidade prioritária e de domínio na política desmedida de turismo empresarial vigente no Ceará, e ao mesmo tempo ocorre outra opção alternativa de turismo, o turismo comunitário. Essa modalidade adotada por povos indígenas da zona costeira cearense contrapõe-se como uma forma de turistificar por meio de projetos de autogestão que mitiguem os impactos negativos da atividade turística, por não serem experiências de turismo com fins de sol e praia para oferta ao mercado internacional.

Almeida (1998, p. 20) exemplifica a turistificação no Ceará, e frisa:

É o próprio Estado que institucionaliza a turistificação, isto é, o processo de apropriação do lugar pelo turismo, através da segmentação do litoral em áreas estratégicas de desenvolvimento do turismo e proposição de políticas para elas.

Sendo assim, essas “áreas estratégicas” são aquelas visadas para o turismo massivo.

Apesar do destaque relativo ao turismo (empresarial e comunitário), o contexto da tese não foi investigar essas modalidades exaustivamente em perspectivas conceituais no contexto das TIs, mas defender que o “turismo torna-se um vetor da identidade indígena e da reelaboração étnica frente às transformações territoriais” (Lustosa, 2012, p. 235). Dentre essas transformações, o turismo, direta ou indiretamente, está presente nas duas situações investigadas em TIs do Ceará.

A tese, depois de defendida, também se tornou um vetor para impulsionar o CTurTI como evento precursor no tema proposto com o envolvimento de lideranças indígenas, por se afirmar no mesmo estudo:

Espera-se, também, que esta tese contribua para reforçar o processo de visibilização étnica dos dois povos indígenas que foram objetos dessa pesquisa para que seus direitos às suas terras e culturas sejam plenamente respeitados com a regularização das suas Terras Indígenas e o respeito à diferença étnica, trabalho em que eles estão engajados em luta política para efetivar seus direitos diferenciados como descendentes dos povos originários do Brasil. (Lustosa, 2012, p. 239).

Desse modo, após um ano de trabalho, entre 2012 e 2013, mesmo sem o financiamento de agências de pesquisa, e especialmente a base de intercâmbios com outras instituições de ensino superior do Brasil e do exterior, realizou-se, por iniciativa de Almeida e Lustosa (2015), o 1º CTurTI³³ sobre o tema central

³³ Impulsionador das demais edições: II Colóquio de Turismo en Tierras y Comunidades Indígenas: fortaleciendo mentalidades e identidades a través de un Turismo Indígena y Comunitario (II CTurTI) em 2014 na UAEM/Toluca/México; III Colóquio Internacional de Turismo em Terras Indígenas e Comunidades Tradicionais: identidades coletivas, políticas públicas, gestão territorial e conflitos (III CTurTI), em 2015 na UEA/Manaus/AM; IV Colóquio Internacional de Turismo em Terras Indígenas e de Comunidades Tradicionais (IV CTurTI): ataques aos seus direitos e suas estratégias de enfrentamento”, em 2017 no Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC), e V Coloquio Internacional de “Turismo, Pueblos Indígenas, Comunidades Tradicionales y Afrodescendientes (V CTurTI): Derechos Indígenas, Territorio y Desarrollo en Contextos Turísticos”, em 2018 no Campus Villarrica da Pontificia Universidade Católica (PUC) do Chile.

Turismo em Terras Indígenas, definido entre geógrafos e antropólogos. Com isso, proporcionaram-se discussões sobre as questões fundiárias, os reconhecimentos oficiais das TIs por meio do Decreto nº 1.775/8/1/1996 vigente no Brasil e as situações em outros países (Argentina, Colômbia e México), além das políticas indigenistas perante os tratados internacionais e as políticas de turismo em contraponto às demais políticas discutidas no decorrer do Colóquio. Citam-se os contributos do evento:

É legado do 1º CTurTI consolidar -se uma rede latino-americana (ainda informal) de pesquisadores da Geografia e da Antropologia, alguns favoráveis ao fortalecimento de intercâmbios de lideranças indígenas, acadêmicos e técnicos para discussões do Turismo em Terras Indígenas. Finalizou-se o evento com a elaboração e aprovação da Carta de Goiânia (Declaração do 1º CTurTI) para prosseguimento do Colóquio, de modo interativo, com as universidades e demais instituições afins e, sobretudo, com os povos indígenas, assegurando-se o fortalecimento dos debates. (Almeida; Lustosa, 2015, p. 38).

Desde então, mediante a sugestão de um dos antropólogos presentes no primeiro Colóquio, considerando-se o Decreto nº. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que “Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)”³⁴, sendo alguns desses atores sociais executores de projetos de turismo comuns, ampliou-se esse evento internacional para discutir o turismo em terras indígenas e de outros povos e comunidades tradicionais. Assim, todas as

³⁴ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm (sem data e não paginado).

edições do evento baseiam-se nos objetivos focalizados na assembleia realizada no primeiro Colóquio, a saber:

A assembleia aprovou a continuidade das discussões em edições futuras, afirmando [...] os objetivos almejados no evento — isto é, 1. Debater sobre o turismo e as relações interétnicas em Terras Indígenas; 2. Analisar a intervenção do turismo na regularização das Terras Indígenas; 3. Promover o intercâmbio de saberes entre (lideranças, pesquisadores e técnicos) do Brasil e/ou do exterior para o debate do Turismo em Terras Indígenas; 4. Estimular a constituição de parcerias acadêmicas e institucionais no âmbito da atividade turística em Terras Indígenas; 5. Difundir as vivências, as pesquisas e as políticas públicas na esfera do turismo em Terras Indígenas, desde que associadas a uma responsabilidade social com as comunidades/povos indígenas; 6. Conhecer novas pesquisas a respeito do turismo em Terras Indígenas com a intenção de gerar coletânea para difusão – foram correspondidos a partir dos compromissos da Comissão Organizadora/Científica, dos conferencistas, dos apresentadores, dos ouvintes e dos apoiadores. (Declaração do 1º CTurTI, 2013, p. 2).

Muito dos debates proporcionados no 1º CTurTI tornaram-se ferramentas para concretizar a meta da publicação dos resultados do evento em periódico internacional e um outro modo de proporcionar visibilidade mundial aos povos indígenas invisibilizados por atores hegemônicos, conforme cada artigo apresentado na obra. Desse modo, no volume especial *Turismo em Terras Indígenas*, lançado em 2015, publicado pela *Agália: Revista de Estudos na Cultura*, Galiza, Espanha, os seus diretores, professores Felisa Rodríguez Prado e Roberto Samartim, registram:

Queremos manifestar o nosso reconhecimento às professoras Isis Maria da Cunha Lustosa e Maria Geralda de Almeida, tanto na qualidade de coordenadoras do referido colóquio internacional, por terem escolhido a *Agália* para estabelecerem a parceria que possibilitou a existência da publicação que agora se apresenta, como enquanto coeditoras deste volume especial de Turismo em Terras Indígenas, por terem oferecido, com todos os cuidados, a maior e melhor disponibilidade para o diálogo com a direção da *Agália* ao longo do processo. Do mesmo modo, vai o agradecimento para Xerardo Pereira, professor na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (Portugal) e membro do Conselho de Redação da revista, por ter assumido e desempenhado com dedicação o papel de editor do volume. Desejamos, ainda, patentear a nossa gratidão para com os pesquisadores cujos trabalhos aparecem aqui reunidos, que com gentileza atenderam os pedidos da *Agália*, e graças a cujo esforço e dedicação temos a oportunidade de debruçarmo-nos sobre um assunto de grande atualidade e pertinência. O Turismo em Terras Indígenas tem, com certeza, muito a dizer na definição de novos tipos de turismo, sustentáveis ou responsáveis, bem como na relação entre o turismo e as estratégias mundiais [...]. Confiamos em que este volume possa contribuir positivamente para mostrar isso. (Prado, Samartim, 2015, p. 7).

A menção anterior reforça a contribuição de todos os envolvidos na publicação com as suas pesquisas, para que sejam ampliadas as discussões referentes aos territórios, identidades étnicas, visibilidades/invisibilidades étnicas, conflitos, formas de resistências e protagonismos indígenas no contexto da América Latina. Esses temas foram focalizados direta e/ou indiretamente

na tese, e perpassados para o 1º CTurTI. Sobre as comunicações tornadas artigos, citam-se as palavras do editor da coletânea:

A maioria dos artigos deste número especial foi construída por geógrafos e antropólogos, o que é paradigmático de uma preocupação especial por parte destas duas disciplinas. Os terrenos de investigação que inspiraram a sua obra foram a América do Sul, essencialmente Brasil e Argentina, mas isso não diminui o seu importante contributo para o avanço do conhecimento sobre os processos de construção social do turismo indígena³⁵, algo que se tem intensificado desde há algumas décadas. Agradeço muito vivamente aos autores e aos revisores pelo esforço na criação deste número especial da revista *Agália*. A continuação apresenta, de forma sumária, o conteúdo dos artigos, tendo como fim orientar o leitor no seu percurso por este número especial da revista. (Pereiro, 2015, p. 20).

Por fim, neste prólogo e desenvolvimento do texto, o esforço, a partir do tema central proposto, é no próximo passo do estudo: discutir o subtema – "Da tese ao 1º CTurTI: considerações finais. Para tanto, enfatiza-se a continuidade da pesquisa com Povos Indígenas do Ceará, proposta desde a defesa

³⁵ O editor, conforme as suas pesquisas, adota "Turismo Indígena", respeitando-se, em comum acordo entre as coeditoras, o mesmo editor, e diretores da *Agália*, a utilização dessa modalidade focalizada no seu texto no Volume Especial. Entretanto, desde o primeiro Colóquio e seguintes (II CTurTI, III CTurTI, IV CTurTI, V CTurTI e VI em andamento) a Comissão Organizadora/Idealizadora desse evento não adota "Turismo Indígena" como segmento no tema central destes eventos. Focaliza-se, portanto, o Turismo em Terras Indígenas. Dessa forma, são os expositores responsáveis para a nomeação desejada e adotada em seus estudos no contexto latino-americano.

da tese (Lustosa, 2012), mediante investigações nas TIs do povo indígena Jenipapo-Kanindé em Aquiraz e Tremembé da Barra do Mundaú em Itapipoca. E ainda atualizar as pesquisas (bibliográficas, documentais e de campo), geradoras de publicações nesse tema, por meio da interface da Geografia Humana com ênfase na abordagem cultural da Geografia e da Antropologia Social, evidenciando-se a Etnologia Indígena. A par disso, refere-se a trabalhos anuais de campo nas mencionadas TIs como em outros territórios tradicionais na mesma zona costeira cearense, cujos atores sociais são impactados negativamente por outros grandes projetos de desenvolvimento público-privado, pesquisados desde 2013, bem como projetos de turismo em TIs na pesquisa precedente.

Nesse estudo comparativo, como sucedeu na tese, afirma-se:

[...] sendo o turismo o tema essencial de minhas pesquisas e produções acadêmicas, os dois casos de povos indígenas do Nordeste, um de turismo comunitário, outro, de resistência ao turismo maciço [...], priorizou-se a proposta de estudo comparativo entre as duas circunstâncias identificadas [no Ceará]. (Lustosa, 2012, p. 31).

A partir da aprovação do estágio de pós-doutorado no exterior no segundo semestre de 2016, o estudo comparativo em questão desdobrou-se para três países: o Brasil (Povos Indígenas Jenipapo-Kanindé e Tremembé da Barra do Mundaú) e Argentina/Chile (área de fronteira) com o povo Mapuche. Nos trabalhos de campo na Argentina, realizados entre os meses de outubro e dezembro de 2016, e no Chile, as duas oportunidades de visitas a campo na segunda quinzena de janeiro de 2018 e no início de novembro do mesmo ano, o turismo em territórios

indígenas mantêm-se como tema transversal nas três situações latino-americanas. Todavia, existem as pressões territoriais, violências e violações de direitos pelos Estados Nacionais aliados com as grandes empresas internacionais, além dos outros grandes empreendimentos não turísticos como ocorre na zona costeira cearense, e os seus representantes negam existir indígenas. Assim sendo, a fim de adentrar a próxima seção deste texto, registra-se uma menção que converge diretamente para a tese:

O trabalho de Isis Maria Cunha Lustosa (Universidade Federal de Goiás – Brasil) [...] começa por nos aproximar da construção histórica da negação da existência de indígenas no Nordeste brasileiro e por mostrar a luta deles pelo reconhecimento de terras e pelos direitos civis. Isto é logo transposto para o campo do turismo, onde os conflitos entre os indígenas e grupos com interesses no turismo de massas de *resort* levaram a que os indígenas planejaram o desenvolvimento do turismo comunitário [...] O texto da autora, ao mostrar os poderes e capitais de algum turismo internacional [...] e as suas práticas de coação para com os indígenas, perspectiva o turismo como um cenário de luta não apenas pelo controle³⁶ dos recursos, mas também pela definição da identidade coletiva. (Pereiro, 2015, p. 24).

Da tese ao 1.º CTurTI: considerações finais

A veemência da identidade coletiva ressaltada pelo autor na citação anterior, além de bastante discutida na mencionada tese, também se mantém manifestada por lideranças indígenas expositoras em mesas de debates desde o 1º CTurTI, e seguintes.

³⁶ Como se escreve no modo lusófono.

Esta identidade étnica, apesar das violações dos direitos indígenas no contexto latino-americano, não mais se permite a invisibilidade, pois o protagonismo indígena amplia-se nas lutas pelos territórios tradicionais, como bem refere outro autor:

As vozes indígenas contra a colonização só se fizeram conhecer recentemente, nas últimas décadas, quando as lutas por demarcação de seus territórios, ampliadas e repercutidas por um arco de alianças (igrejas, universidades, grupos de direitos humanos), começaram a chegar até a opinião pública, em aberta contradição com as imagens idealizadas sobre a construção do país e com a postura tutelar do indigenismo. Foi este, no final da década de 1970, o momento em que, creio, iniciou-se tal ruptura. (Pacheco de Oliveira, 2016, p. 13).

Seguindo-se a linha de fortalecer essa “ruptura”, a tese contribui como parte desse “arco de alianças” com instituições de ensino superior, proporcionando desde o Colóquio espaços para se expressarem mais “vozes indígenas”, como ressaltou o antropólogo João Pacheco de Oliveira, na obra *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, publicada em 2016. A autora da tese, na mesma obra, afirma ter sido uma provocação acadêmica desenvolvê-la segundo um “tema altamente politizado de povos indígenas e os conflitos fundiários provocados em suas terras pelo turismo” (Lustosa, 2012, p. 32), ou seja, em seus territórios tradicionais com sentido distinto do conceito jurídico de TI. Para Almeida (2008, p. 331), o “território é, antes de tudo, uma convivialidade”. Observou-se essa “convivialidade” durante os quatro anos de pesquisa na zona costeira cearense e mesmo quando defendida a tese, nesses oito anos desdobrados para o

contexto *in loco* em territórios tradicionais indígenas de outros países latino-americanos já mencionados.

Dentre as temporalidades anteriores, inclui-se desde 2013 a participação direta no “1º Colóquio Turismo em Terras Indígenas: Turismo, Territórios Identitários e Conflitos Interétnicos em Debate (1º CTurTI)”. Promovido pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Instituto de Estudos Socioambientais (IESA), Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (Laboter), o Colóquio foi precursor no Brasil. Ocorreu em Goiânia, GO, de 5 a 6 de maio de 2013, e teve o apoio da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (Proec/UFG).

Dentre as universidades públicas nacionais representadas no 1º CTurTI, contou-se com as parcerias da Universidade de Brasília (UnB), por meio do Departamento de Antropologia (DAN), Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Lageri); da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Instituto de Geociências (IGC), Laboratório de Pesquisas em Geografia Agrária e Agricultura Familiar; e da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Núcleo Urbano, Rural e Agrário (Nurba). Também houve a presença de representantes da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú, CE, da Rede Cearense de Turismo Comunitário (Rede Tucum) e do Instituto Terramar.

No âmbito das universidades internacionais envolvidas no mesmo evento destacaram-se a Universidad de Buenos Aires (UBA), a Universidad Autónoma del Estado de México (Uaem) e a Universidad de La Guajira (Uniguajira) na Colômbia.

No referido Colóquio, priorizaram-se especialmente as participações e vozes de lideranças indígenas, presenças de membros de entidades governamentais como a Funai e não governamentais, além dos acadêmicos de outras universidades

públicas do Brasil e de outros países com os seus laboratórios e núcleos correlatos colaboradores do evento.

Reafirma-se que durante o 1º CTurTI e desde a tese o foco é no turismo e nos territórios tradicionais indígenas. Nesse sentido, pesquisadores europeus refletem igualmente:

Cada vez são mais numerosos os territórios que passam a ser vistos como mercadorias turísticas – seja por empresas ou por governos –, com diversos efeitos que, não raramente traduzidos em consequências negativas, são encarados pelas populações locais com ações ou reações (em forma de luta, planificação ou elaboração) no sentido de resistirem, oporem-se e/ou de se tornarem agentes do seu próprio desenvolvimento turístico. (Prado; Samartim, 2015, p. 7).

Os territórios dos dois povos indígenas do Ceará, sujeitos da pesquisa mencionada, são dotados de significados e passam por conflitos exacerbados (Lustosa, 2012). Isso em decorrência, conforme Lima (2006), dos investimentos financeiros oriundos de fontes externas para o lugar, no caso a zona costeira cearense, onde se situam as TIs delimitadas na tese (Lustosa, 2012). Portanto, como se demonstra, o povo Jenipapo-Kanindé habitante da Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada, distrito do Iguape, município de Aquiraz, litoral leste cearense, conforme mencionam lideranças indígenas Jenipapo-Kanindé, sofreu pressões persistentes de representantes do empreendimento turístico Aquiraz Resort, interessados em apossar-se do território tradicional para desenvolver o turismo empresarial na vertente de

sol e praia na TI (até fevereiro de 2020 ainda não homologada,³⁷ nem regularizada³⁸).

A outra situação semelhante relativa às pressões de governantes, aliados religiosos e empreendedores internacionais refere-se ao avanço do empreendimento Nova Atlântida sobre os Tremembé da Barra do Mundaú, distrito de Marinheiros, município de Itapipoca, litoral oeste do mesmo estado. Nessa situação, segundo Lustosa (2018), o complexo turístico, embora embargado pelo Ministério Público Federal (MPF) do Ceará, continua sendo veiculado como um mega e significativo empreendimento. Contudo, corresponde a um falacioso projeto transnacional, dirigido, sobretudo, para o mercado externo e receptivo dos visitantes estrangeiros. Desse modo, esse povo indígena enfrenta há anos conjunturas de conflitos internos entre os seus habitantes, ocasionados pelos investidores do consórcio internacional parceiro do governo nas três esferas de poder para implantar o Nova Atlântida Cidade Turística Internacional e de Serviços na TI.

Ambas as TIs se encontram situadas na aprazível costa cearense, sob o olhar dos atores hegemônicos. Portanto, detêm um contexto de paisagem suscetível aos impactos ambientais

³⁷ Terras que possuem os seus limites materializados e georreferenciados, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto Presidencial. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> (sem data e não paginado).

³⁸ Terras que, após o decreto de homologação, foram registradas em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> (sem data e não paginado).

irreparáveis nas dunas móveis, dunas fixas, lagoas, rio, mangues, biodiversidade de fauna e flora, além das intervenções diretas na cultura de cada um desses povos indígenas. Assim, nas duas situações estudadas na tese, nem todos os indígenas percebem a “ocupação desregrada de suas terras, e os impactos espaciais, sociais, culturais, ambientais e políticos nefastos” (Lustosa, 2012, p. 116). As subjetividades presentes nas TIs e nas relações sociais tecidas nos territórios tradicionais são variáveis de acordo com a ligação de cada um àquele lugar e a representação daquela terra na perspectiva de coletividade a esses atores sociais indígenas. Almeida (2003b, p. 71) assinala:

É através de um conhecimento das representações das pessoas que é possível captar toda a riqueza de valores que dão sentido aos lugares de vida dos homens e mulheres; pelas representações também é possível entender a maneira pela qual as pessoas modelam as paisagens e nelas afirmam suas convicções e suas esperanças.

Nos territórios abordados, os povos indígenas em questão encontram-se com os seus territórios tradicionais gravemente involuacrados pelos Polos de Turismo do Governo do Estado do Ceará, inseridos na Política Nacional do Turismo. Os indígenas têm os seus territórios alcançados por meio de rodovias estaduais preparadas para atrair o público-alvo do turismo empresarial, para usufruir do litoral cearense com luz solar por quase todo o ano, em decorrência das particularidades climáticas.

O dueto sol e mar na paisagem litorânea hedonista regada a prazeres, cores e sabores torna-se, há mais de três décadas, potencialidades para incrementos, cada vez mais elevados, dos fluxos de visitantes domésticos e do exterior para a Costa do Sol Nascente e a Costa do Sol Poente – Polos de Turismo. Estes foram

definidos pela Secretaria de Turismo do Estado do Ceará (Setur/CE) e inseridos em programas do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e do Ministério do Turismo (MTur), em patamares de hierarquias superiores como agentes diretos.

Segundo esclarecem Araújo e Dantas (2011), o Programa de Ação para o Desenvolvimento do Turismo do Nordeste (Prodetur-NE) – fase I e fase II – e também o Prodetur Nacional, correspondendo à III fase deste projeto, prioriza o planejamento municipal, não mais centralizado na dependência estadual, como anteriormente ocorreu nas fases I e II do Prodetur. Para Lustosa (2017), o Prodetur Nacional Ceará concretiza os Polos de Turismo nas Costas – Sol Poente Sol Nascente – em ritmos mais que acelerados, desmedidamente para apropriar-se dos territórios tradicionais, ainda que estes sejam um direito constitucional.

A tentativa de expropriação dos territórios tradicionais por parte do capital internacional em parcerias público-privadas, com ênfase para as duas citadas TIs na zona costeira em questão, de acordo com a “Revisão e atualização PDITS plano de desenvolvimento integrado do turismo sustentável”, revela um total descaso a respeito das situações jurídicas das TIs localizadas, especialmente em municípios inseridos nos designados “Polos de Turismo” da Setur/CE. Portanto, trata-se de muitos anos de reivindicações dos povos indígenas do Ceará com processos de Demarcação das TIs (como nas duas situações estudadas, dentre outras no mesmo estado), iniciados pela Funai, alguns sem se concluírem há cerca de três décadas.

Os povos indígenas estão expostos às violações dos seus direitos e violências diárias, como referem na aldeia as lideranças Tremembé da Barra do Mundaú, habitantes da Aldeia São José: “Sem contar que os nossos índios são ameaçados de não entrar

nem mais dentro da mata. E nós vamos acreditar em quem, justiça?”³⁹. A outra liderança Tremembé da mesma aldeia corrobora: “Parece que nós não temos importância perante os órgãos competentes”⁴⁰. Nessa mesma ocasião, a cacique da Aldeia São José, que a convite esteve presente no 1º CTurTI para apresentar exposição, na mesa-redonda de lideranças indígenas junto com técnicos representantes da Funai e da Rede Tucum, assim se posicionou durante o trabalho de campo na sua aldeia em 2017:

A gente aqui na Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú, o grande desafio da nossa Terra, a nossa luta, é a demarcação. Agora, em dezembro de 2016, foi concluída a demarcação física da Terra. A gente ainda enfrenta o desafio de desistência dos não índios dentro da Terra, e a Funai conseguir recurso da desintrusão. Nós não temos parado nenhum instante de reivindicar da Funai e do Ministério Público. A Terra Indígena já demarcada é pra ter uma fiscalização dos órgãos mais competentes. Temos hoje aproximadamente 130 famílias indígenas cadastradas pela Sesai.

Enquanto esses agravantes estão registrados nos protagonismos das lideranças mulheres da TI Tremembé da Barra do Mundaú, o documento *Plano de Desenvolvimento Integrado do Turismo Sustentável* (PDITS, 2014, p. 17), nos seus “pressupostos para a constituição de um polo [...] de desenvolvimento turístico”, exhibe a infundada abordagem e

³⁹ Dados das entrevistas. Pesquisa de campo realizada na aldeia São José, Itapipoca, Ceará em 5 de janeiro de 2017.

⁴⁰ Dados das entrevistas. Pesquisa de campo realizada na aldeia São José, Itapipoca, Ceará em 5 de janeiro de 2017.

ignora a presença de territórios tradicionais, consequentemente não proporciona a visibilidade dos povos indígenas com TIs na costa leste e oeste cearense, pois inviabilizaria constituir os Polos de Turismo, como expresso:

A constituição de um polo de desenvolvimento turístico perpassa pela observação de diversas características que partem fundamentalmente de fatores geográficos, geopolíticos e institucionais. Os fatores geográficos dizem respeito à combinação de condições climáticas privilegiadas, reveladas por meio das paisagens naturais e/ou culturais. Já os fatores geopolíticos dizem respeito à proximidade dos territórios que, combinados aos fatores institucionais, dão origem às chamadas macrorregiões de planejamento. (PDITS, 2014, p. 17).

Conforme a menção anterior e levando em consideração o último Censo do IBGE 2010, a população de indígenas na zona costeira cearense é estimada em mais de 50% da população total de indígena do Ceará. Portanto, os seus territórios tradicionais interceptam o avanço dos grandes projetos de desenvolvimento nessas faixas litorâneas visadas pelo capital. Desse modo, há um interesse mais que evidente de serem os povos indígenas invisibilizados ou mesmo considerados inexistentes, como no documento de cunho público-privado do *Programa Ceará de Desenvolvimento do Turismo (PRODETUR)* e da Setur/CE. Estrategicamente, quando esse documento apresenta alguma descrição referente aos Povos Indígenas do Ceará, nada se expressa a respeito da homologação das suas TIs pelo Estado Nacional conforme a Constituição Federal de 1988. Ainda, muito menos anuncia estarem estes diretamente prejudicados nos seus direitos nacionais e internacionais, também por meio dos

interesses de grupos empresariais contestadores desses territórios, considerando-se proprietários da terra.

Como se vê, o turismo em TIs não pode ser tomado como um tema à parte da geografia humana e da antropologia social, sobretudo porque esse fenômeno social é “um vetor da identidade étnica frente às transformações territoriais” (Lustosa, 2012). Haesbaert (2007, p. 51) cita Bonnemaison e Cambrèzy para assim afirmar:

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-nos dele. Além disso, os vivos não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz apenas respeito à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer.

Com cinco edições já realizadas, o Colóquio CTurTI proporciona mais um espaço aos povos indígenas para apresentar suas reivindicações especialmente territoriais em público. A iniciativa de um Colóquio itinerante permite trocas de experiências entre povos indígenas a respeito do turismo em diversos países. Acredita-se que nunca se esgotarão as discussões acerca dos territórios tradicionais, das identidades étnicas e dos protagonismos de lideranças indígenas participantes do Colóquio e de todos/as aqueles/as interessados/as na temática fruto da tese. Vale dizer, estudo esse em que se adotou especialmente o “método etnogeográfico” (Claval, 1999, p. 72) e também a “tradição etnográfica” (Durham, 1986, p. 17 *apud* Lustosa, 2012, p. 37).

Por certo, a compreensão da situação das TIs dos dois povos delimitados no estudo ocorreu “dentro do contexto das suas organizações sociais, suas visões de mundo e suas histórias recentes” (Lustosa, 2012, p. 37). E foi o que se procurou mediante essas experiências com povos indígenas do Ceará e também mais recentemente com o estudo do povo Mapuche, no sentido de contribuir para a visibilização desses povos e de suas reivindicações territoriais. Segundo Pereiro (2015, p. 10):

Conforme assinala o antropólogo andaluz Javier Hernández Ramírez (2006), o turismo é a mercantilização do global, a comercialização do particular e do lugar; mas face a isso encontramos uma diversidade de respostas e reações, pois as culturas locais não são sistemas fechados nem estáticos. O turismo homogeneiza mas também produz singularidades (ex.: invenção de tradições, recreação do passado, novos atrativos, imagens, mitos...) e resistências às forças globais.

O CTurTI, em meia década de experiência como evento internacional, tem-se fortalecido no Brasil em sua primeira, terceira e quarta edições, realizadas em distintas grandes regiões, no Centro-Oeste, Norte e Nordeste do país. O segundo Colóquio deu-se no México, dando continuidade ao contexto latino-americano. Já a quinta edição foi sediada em um contexto de fronteira entre Chile e Argentina, com ênfase no povo Mapuche, que também “plantean contra el discurso hegemónico, la legitimidade de los planteos étnico-políticos” (Valverde, 2005, p. 92). Trata-se de povos originários da América Latina igualmente pressionados por grandes empreendimentos turísticos e gestores dos seus próprios projetos de turismo.

Ampliaram-se as abordagens desse Colóquio, desde sua segunda edição, abarcando os povos quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais inseridos como os indígenas na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT. Importante o registro de que a PNPCT é uma “política pública que consubstancia boa parte desse arcabouço jurídico-formal e explicita a predisposição do governo em assumir a diversidade no trato da realidade social brasileira” (Mendes; Costa Filho; Santos, 2015, p. 235-250), embora não sejam interesse do governo federal vigente os direitos de povos indígenas e de outros povos e comunidades tradicionais. Ainda assim, os antecedentes dessa política levaram

o Governo Federal [na gestão do Presidente Luiz Inácio da Silva] a estruturar os elementos iniciais de uma nova política voltada para a inclusão no arcabouço conceitual e legal do Estado Brasileiro; isto é, a inclusão de outras formas de organização social que não estão plenamente representadas nas categorias já reconhecidas e expressas nos termos legais (indígenas ou remanescentes de comunidades de quilombos – art. 231 – CF e art. 68 do ADCT.⁴¹

Entretanto, pouco adianta instituir novas políticas para povos e comunidades tradicionais, inclusive sobre turismo, sem antes regularizar a situação jurídica de suas terras.

⁴¹ Art. 68 (ADCT). Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Disponível em: http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_12.07.2016/art_68_.asp (sem data e não paginado).

Ousado em sua proposta, este texto abarca discussões sobre os territórios, as identidades étnicas e os protagonismos indígenas refletindo-se no contexto latino-americano, onde o turismo em terras indígenas é o cerne. Respalda-se em uma tese e em um colóquio, este constituindo-se como uma ferramenta para dar continuidade a essa trilogia (os territórios tradicionais, as identidades étnicas indígenas e as suas vozes). Sem dúvida, os colóquios são espaços em que, segundo o antropólogo:

Tratar os indígenas como protagonistas e agentes efetivos da construção do Brasil não é uma tarefa simples [...] O pesquisador, como se mexesse num castelo de cartas, logo é levado a rever as mais frequentes e consagradas interpretações realizadas sobre eles, bem como as formas de constituição da memória e de uma história de uma história nacional, (Pacheco de Oliveira, 2016, orelha do livro).

Nesse “castelo de cartas”, como mencionado, as pesquisadoras Almeida e Lustosa, por meio dos seus diálogos referentes ao turismo desde as pesquisas desenvolvidas em comum, mesmo antes da tese de Doutorado, revelam uma trajetória entre as trocas de quem pesquisou e de quem orientou. Portanto, foi provocativo o convite de Almeida para compor a coordenação do 1º CTurTI e das edições seguintes com outros colegas brasileiros e estrangeiros. O propósito de compartilhar experiências e conhecimentos propiciou a criação no CTurTI de um espaço para o protagonismo indígena e de outros povos e comunidades tradicionais. E nele gerar debates que contribuam nos processos de lutas por direitos e fortaleçam intercâmbios e parcerias de atores sociais. Isso porque os “países de América Latina, en los últimos treinta años, han experimentado

mobilizações que reivindicam os direitos de los pueblos indígenas” (Hernández-Díaz; Selee, 2012, p. 7).⁴²

Nesse contexto, “o turismo em Terras Indígenas apresenta-se como um tema em ascensão teórica” (Lustosa, 2012, p. 239). E a geógrafa Maria Geralda de Almeida contribui decisivamente com a Geografia Cultural em muitas pesquisas. Dentre elas, podem-se citar as que tratam do turismo como um fenômeno social de investigações inesgotáveis e pedra angular das suas investigações e também de Lustosa desde 1999.

O turismo é um tema central no Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (Laboter). Esse é um laboratório de espaços de diálogos, pesquisas e produções, como aporte significativo à Geografia brasileira, à latino-americana e à mundial, em que Almeida e Lustosa são pesquisadoras integrantes.

Referências

AGROFLORESTA. Entrevista: à sombra de um cajueiro. *Fundação CEPEMA*, Fortaleza, n. 2, p. 28-30, out. 2008.

ALMEIDA, M. G. Cultura: invenção e construção do objeto turístico. *Espaço Aberto 3: Turismo & Formação Profissional*, Fortaleza: AGB, Funcap, p. 17-30, 1998.

ALMEIDA, M. G. Turismo e ecologia: consumo e conservação do ambiente. In: CONGRESSO DE ECOLOGIA DO BRASIL, 6. 2003,

⁴² “países latino-americanos, nos últimos trinta anos, têm vivido mobilizações que reivindicam os direitos dos povos indígenas ” (Hernández-Díaz; Selee, 2012, p. 7).

Fortaleza. *Minicurso turismo e ecologia*. Fortaleza: SEB, 2003a. p. 1-9. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/7226541/Turismo-e-Ecologia-Consumo-e-Conservacao-Do-Ambiente>. Acesso em: 25 ago. 2009.

ALMEIDA, M. G. Em busca do poético do Sertão. *In: ALMEIDA, M. G.; RATTTS, A. J. P. (Org.). Geografia: leituras culturais*. Goiânia: Alternativa, 2003b. p. 71-88.

ALMEIDA, M. G. Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. *In: SERPA, A. (Org.). Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 313-338.

ALMEIDA, M. G.; LUSTOSA, I. M. C. Apresentação. *Agália: Revista de Estudos na Cultura, Santiago de Compostela*, v. esp., p. 35-42, 2015.

ARAÚJO, E. F.; DANTAS, E. W. C. As políticas públicas e o turismo litorâneo na região metropolitana de Fortaleza, Ceará. *Revista Geográfica de América Central*, Costa Rica, número especial EGAL, p. 1-15, 2011.

BAINES, S. G. Etnicidade e reelaboração étnica no mundo contemporâneo. *In: SEMINÁRIO INTERFACES ENTRE ETNICIDADE, RAÇA, GÊNERO E RELIGIÃO*, 1., 2011, Teresina. *Palestra...* Teresina, PI, 20 maio 2011.

BAINES, S. G. Políticas governamentais e grandes projetos de desenvolvimento em territórios tradicionais: ataques contra os direitos indígenas e estratégias de resistência. *In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE TURISMO EM TERRAS INDÍGENAS E DE COMUNIDADES TRADICIONAIS*, 4., 2017, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 10 a 12 nov. 2017.

CEPAL. *Los pueblos indígenas em América Latina: avances en el último decênio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago do Chile: Nações Unidas, 2014.

CIRCULAR PRÉVIA. *Propuesta para el V Coloquio Internacional*. Villarrica: CIIR, 2018. p. 1-6.

CLAVAL, P. Etnogeografias: conclusão. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro: UERJ, n. 7, p. 69-74, jan.-jun. 1999.

CONVOCATÓRIA DO ACAMPAMENTO TERRA LIVRE (ATL). *Acampamento Terra Livre 2018*. Mensagem recebida por: apibcomunicacao@gmail.com., em 9 abr. 2018.

DECLARAÇÃO DO 1º CTurTI. *Carta Goiânia*. Goiânia: Laboter, 2013. p. 1-2.

FUNAI. *PPA 2016-2019: proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas*. Brasília: Funai, 2016.

HAESBAERT, R. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, M. et al. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. p. 43-71.

HERNÁNDEZ-DÍAZ, J.; SELEE, A. Introducción. In: HERNÁNDEZ-DÍAZ, J.; SELEE, A. (Coord.). *Organización política y gobernabilidad en territorios indígenas de América Latina*. México: Miguel Angel Porrúa, 2012. p. 7-15.

HOCSMAN, L. D.; BALAZOTE, A. O. Apresentação. In: HOCSMAN, L. D.; BALAZOTE, A. (Org.). *Conflictividad agraria y defensa del territorio campesino-indígena en América Latina*. 1. ed. Buenos Aires: Ed. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2013. p. 5-13.

LIMA, L. C. Dinâmicas territoriais em espaços globais. In: SILVA, J. B.; LIMA, L. C.; ELIAS, D. (Org.). *O panorama da geografia brasileira*. v. 1. São Paulo: Annablume, 2006. p. 95-108.

LUSTOSA, I. M. C. *Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará*. 2012. 281 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, Goiânia, 2012.

LUSTOSA, I. M. C. Políticas de turismo em terras indígenas: povos indígenas, projetos de turismo e demarcação no Brasil. *In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE TURISMO EM TERRAS INDÍGENAS E DE COMUNIDADES TRADICIONAIS*, 4., 2017, Fortaleza, CE. *Anais...* Fortaleza: Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, p. 40-41, 2018.

MENDES, A. B. V.; COSTA FILHO, A.; SANTOS, A. F. M. Tratados internacionais, populações tradicionais e diversidade biológica. *Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte: UFMG, n. especial, p. 235-250, 2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridade*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PEREIRO, X. Texto de abertura: pelos trilhos do(s) turismo(s) indígena(s). *Agália: Revista de Estudos na Cultura*, Santiago de Compostela, v. esp. p. 9-34, 2015.

PDITS – Plano de Desenvolvimento Integrado do Turismo Sustentável Polo Litoral Leste. Fortaleza: *Secretaria de Turismo*, 2014.

PPA 2012-2015 – Plano Plurianual. *Funai*: Brasília, 2012-2015.

PRADO, F. R.; SAMARTIM, R. Nota da redação. *Agália: Revista de Estudos na Cultura*, Santiago de Compostela, v. especial, p. 7-8, 2015.

SILVA, L. F. V. (Org.). *Coletânea Legislação Indigenista do Brasil*. Brasília: CNGTI: Funai, 2008.

SILVERIO, C. M. *La población indígena del Ecuador: análisis de estadísticas sócio demográficas*. Quito: Inec, 2006.

TAULI-CORPUZ, V. Relatório da Missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os Direitos dos Povos Indígenas. *AA/HRC/33/42/Add.1*, Nova York: Nações Unidas, p.1-24, mar.-ago. 2016.

VALVERDE, S. Condiciones de existencia y estrategias de reproducción de las poblaciones Mapuches en la Ciudad de San Carlos de Bariloche (Provincia Río Negro). *In: REIS, M. J.; RADOVICH, J. C.; BALAZOTE, A. (Ed.). Disputas territoriales y conflictos interétnicos en Brasil y Argentina*. Córdoba: Ferreyra, 2005. p. 73-95.

“Eu vivo no Funil, aqui é o meu lugar”: identidade territorial nos assentamentos de Mambá e Posse, Vão do Paranã (GO)⁴³

Lívia Aparecida Pires de Mesquita

Introdução

Os assentamentos rurais, apropriados de forma material e simbólica por diferentes sujeitos, transformam-se em territórios, os quais são marcados por intensas relações de poder e de pertencimento (Haesbaert, 2004). Territórios que são espaços de vida, necessários para a produção e reprodução da família em sentido biológico, social, político e cultural.

Nesse contexto, os assentamentos passam a ser um espaço de referência, onde mulheres e homens trabalham, criam seus filhos, estabelecem suas relações e cultivam a sua cultura e seu modo de vida. Desse modo, o presente texto tem como objetivo analisar os elementos que favorecem a construção da identidade territorial de mulheres e de homens nos assentamentos rurais dos municípios de Mambá e Posse, no Vão do Paranã, GO.

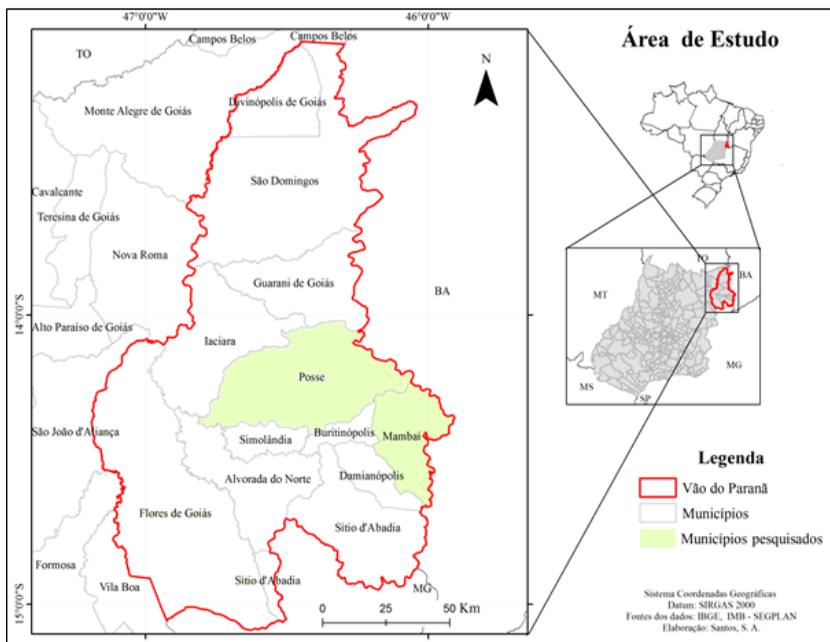
⁴³ O presente texto é parte da tese de doutorado intitulada *Saberes e fazeres de mulheres assentadas: relações de gênero e os processos de empoderamento no território do Vão do Paranã, GO*, defendida em 2019, no Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Pesquisa Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida.

Metodologicamente foram realizadas pesquisas teóricas sobre território, identidade, identidade territorial, assentamentos rurais, entre outros, e pesquisa de campo. Os dados da pesquisa de campo foram obtidos por intermédio da observação dos lotes, da confecção de mapas mentais e de aplicação de roteiros de entrevistas com mulheres e homens dos assentamentos Agrovila, Cynthia Peter, Mambaí, Paraná e Capim de Cheiro, no município de Mambaí, GO, e no assentamento Nova Grécia no município de Posse, GO.

Localizados no Nordeste Goiano, os municípios de Mambaí e Posse integram a microrregião do Vão do Paranã (Mapa 1). Mambaí situa-se a nordeste da capital do Estado, Goiânia, distando aproximadamente 509 quilômetros desta e 301 quilômetros a nordeste da capital do país, Brasília. Possui uma área de 880,624 km² e conta com a presença de 6.871 habitantes, sendo que 2.069 destes estão no meio rural (IBGE, 2010). No município há sete projetos de assentamento, dos quais quatro têm seus moradores(as) estudados(as) presentemente: Agrovila, Capim de Cheiro, Mambaí, Paraná e Cynthia Peter.

O município de Posse está localizado a 418 quilômetros de Goiânia, capital do estado, e a 256 quilômetros de Brasília, capital do país. Posse possui uma área de 2.024,537 Km², ocupada por uma população de 31.419 habitantes: 23,939 vivem no espaço urbano e 7.480 no espaço rural (IBGE, 2010). O município de Posse possui em seu território apenas um assentamento: o PA Nova Grécia.

Mapa 1 - Localização dos municípios de Mambai e Posse no Vão do Paranã, estado de Goiás.



Fonte: IBGE; IMB – SEGPLAN. Elaboração: Santos, S. A.
Org.: Livia Aparecida Pires de Mesquita (2017).

Identities of women and men settled: material and symbolic relations in the territory of rural settlements

Os assentamentos rurais de Mambai, GO, e Posse, GO, foram instalados em meados da década de 1990 e início dos anos 2000, pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Inca – e um pela Reforma Agrária de Mercado – RAM. Com o objetivo de reordenar o uso da terra, oferecendo moradia e trabalho para trabalhadores(as) rurais e urbanos sem-terra, esses

espaços, ao serem apropriados e delimitados, de forma funcional e simbólica, transformam-se em territórios e passam a ter uma importância não apenas econômica, mas também simbólica e afetiva para os seus novos moradores e moradoras.

O território é entendido, com base em Gómez (2001), Haesbaert (2004) e Almeida (2005, 2008), como um espaço relacional, que inclui relações de poder e de pertencimento. É “o resultado da valorização e da apropriação do espaço, contendo uma valorização simbólica, identitário-existencial [...]” (Almeida, 2005, p. 112). Dessa forma, os assentamentos são considerados territórios, por serem espaços onde se desenvolvem múltiplas relações de poder – de ordem mais material e também simbólica – e também relações de pertencimento, que ligam os sujeitos à sua terra.

As assentadas e os assentados têm o seu trabalho e a sua vida ligados ao seu território: à terra que lhes dá trabalho, à casa que fornece abrigo, às plantas que os alimentam. É na relação com o território e com os demais sujeitos que mulheres e homens vão constituir o seu modo de ser, as suas identidades.

A identidade foi bastante analisada pelos antropólogos e ganhou realce na concepção de Castells (1999), Hall (2006, 2011) e Cruz (2007, 2011), como uma construção histórica, relacional e contrastiva que leva à identificação ou distinção de um sujeito ou de um determinado grupo.

Para Castells (1999), o conceito de identidade é entendido como uma fonte de significados e de experiências de um povo, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados. Segundo Castells (1999, p. 23), “a construção de identidades vale-se de matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e

por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso”.

As identidades são construídas socialmente, pelas vivências pessoais e coletivas dos sujeitos. Elas são reorganizadas de acordo com as tendências sociais, os projetos culturais enraizados na sociedade e a sua visão do tempo e do espaço. Concordamos com Hall (2006) e Cruz (2007), ao afirmarem que as identidades não são completamente determinadas, fixadas, mas estão sempre em construção. São dinâmicas, construídas pelas representações simbólicas e subjetivas e pela experiência social materializada no espaço.

Diante da argumentação desses autores (Hall, Castells e Cruz), entendemos a identidade de mulheres e homens assentados como construída e reafirmada no cotidiano, nas relações com o outro e com o espaço em que vivem, mediante uma afirmação/negação do sujeito como ser social. As relações estabelecidas, os aspectos simbólicos e culturais vividos, a história individual e coletiva de cada sujeito – o modo de morar, plantar, cuidar, colher, falar, relacionar-se – revelam suas características identitárias.

Nos assentamentos Agrovila, Capim de Cheiro, Paraná, Mambaí e Cynthia Peter em Mambaí, GO, e Nova Grécia em Posse, GO, a maioria (86%) das moradoras e dos moradores relata, como pode ser observado nas transcrições, a sua relação com o espaço rural, mesmo antes de conseguir o lote. Elas(es) viveram durante a infância no campo; moravam com os pais; trabalhavam em propriedades rurais. São mulheres e homens, crianças e adultos, meeiros e trabalhadores(as) assalariados(as) de lugares, culturas e modos de vidas diferentes, mas que compartilharam o mesmo propósito: adquirir sua própria terra

para morar, plantar, colher, criar e viver. As falas descritas a seguir retratam a relação das assentadas e dos assentados com o espaço rural e a satisfação de terem conseguido um pedaço de terra:

Fui criado na roça, não tinha terra, morava com os pais, numa terrinha desse tamanim assim. Aí Deus abençoou que surgiu esse assentamento aqui [...]. (Informação verbal, PA Nova Grécia, Posse, GO, dez. 2016).

Eu nasci na roça, a minha vida foi na roça, saí por muito tempo, fui mexer com outros negócios [...] fiquei sem terra, aí vim pra esse assentamento aqui, graças a Deus [...]. (Informação verbal, PA Nova Grécia, Posse, GO, dez. 2016).

[...] fui criada dentro da roça [...] Aqui é o meu lugarzinho de sossego. (Informação verbal, P. A. Cynthia Peter, Mambaí, GO, fev. 2017).

Esses sujeitos, ao receberem o seu pedaço de terra, passam a estabelecer suas práticas, seus saberes e fazeres com base nas suas vivências e, também, por meio das novas relações sociais, econômicas e culturais construídas no dia a dia do assentamento. São essas práticas – a formação do roçado, do quintal e da horta, o cultivo das plantas, a criação de animais, os cuidados com a casa – e as relações estabelecidas com a família e a vizinhança que transformam o assentamento em um território de vida e de trabalho. Nele as assentadas e os assentados estabelecem não só a identidade social, mas também a sua identidade territorial, mediante a relação com o seu território. As identidades não são apenas sociais, culturais e discursivas, “elas são também

territoriais e muitas delas têm no território seu referencial central” (Cruz, 2007, p. 23).

De acordo com Haesbaert (1999), a identidade territorial é uma identidade social definida pela apropriação simbólica e concreta de um território, que se constitui pelos processos de identificação social. “Assim, a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central da construção dessa *identidade parte do ou perpassa* o território [...]” (Haesbaert, 1999, p. 178, grifo do autor). Para Haesbaert (1999), não há territórios que não despertem em seus habitantes algum tipo de identificação ou valoração simbólica.

A apropriação simbólica e concreta do território pode ser observada nos assentamentos rurais de Mambaí, GO, e Posse, GO. Neles mulheres e homens criam o sentimento de pertencimento à terra em que vivem, pois é dela que elas(es) tiram o seu sustento, aprendem e ensinam sobre o trabalho, sobre o cuidado com as plantas e os animais, cultivam seus sonhos, sua cultura e delineiam suas territorialidades:

Eu sou apaixonado por isso daqui [...] eu gosto demais daqui. (Informação verbal, P. A. Nova Grécia, Posse, GO, out. 2016).

Eu não sonhava, não né?! Mas depois que eu entrei aqui dentro, aí eu vim sonhar melhor ainda, né?! Aí que eu fui realizar o sonho mesmo de ser assentado, né. E hoje eu amo onde eu moro [...] (Informação verbal, P. A. Nova Grécia, Posse, GO, dez. 2016).

Minha vida é isso aqui, eu me alegro muito [...] isso aqui é muito importante para mim. (Informação verbal, P. A. Cynthia Peter, Mambaí, GO, abr. 2015).

A construção de uma identidade territorial, de acordo com Cruz (2007, 2011), implica dois elementos importantes: o espaço de referência identitária e a consciência socioespacial de pertencimento. O primeiro refere-se ao espaço concreto e simbólico, onde se desenvolvem as práticas materiais e as representações espaciais. Já a consciência socioespacial de pertencimento constitui-se pelo sentimento de pertença, que implica o sujeito se reconhecer como pertencente a uma comunidade, a um território específico. Esta consciência é construída por meio das práticas e das representações espaciais estabelecidas em um território apropriado de forma funcional (finalidades) e simbólica (afinidades/afetividades).

Os assentamentos tornam-se espaços de referência identitária, pois é onde mulheres e homens estabelecem o seu modo de viver. Elas(es) tecem suas relações com a terra, com as plantas, os animais e constroem o sentimento de pertencimento a um território que é fonte de recurso e lhes oferece abrigo, segurança e trabalho. Dona L. O. Tenório nos conta sobre a importância de viver no assentamento, de ter um lugar para morar e para produzir o seu próprio alimento. Ela destaca a tranquilidade e a beleza da sua vida no espaço rural, perto da natureza e longe da violência da cidade.

Pra mim, assim, ser rural e ainda ser assentada num lugar, pra mim é tudo [...] Pra mim aqui foi ótimo, tenho a minha casa. Só de ter um lugar para ficar já é ótimo [...] porque a gente tem tudo. Se você planta um pé de mandioca, se você gosta de mandioca, você tem no quintal. Se você quer uma acerola pra fazer suco, você tem. Se você quer comer um frango não precisa ir na feira [...] Tudo que a gente planta aqui a gente tem, você não precisa ir lá fora pra adquirir, você tem. Então, pra mim, o assentamento pra mim, não

tenho o que falar. Só de você podê durmi e acordá sussegado no outro dia. Não tem coisa melhor do que você levantá de manhã e tá com o canto dos passarinho lá fora [...]. (Informação verbal, P. A. Nova Grécia, Posse, GO, dez. 2016).

O assentamento rural como um espaço de referência identitária é onde se produzem relações objetivas e subjetivas, materiais e simbólicas, e se reproduzem saberes e fazeres, modo de vida e de trabalho. Nessa perspectiva, concordamos com Dourado (2014, p. 267) que o território do assentamento representa para as assentadas e os assentados

[...] espaço físico (paisagem natural e construída; terra; fonte de recursos; meio de produção), social (sociabilidade e de solidariedade; espaço de experiências coletivas de apropriação), simbólico (referência da memória coletiva; representatividade da luta e da resistência) e cultural (transmissão de valores; ensinamentos).

As práticas e vivências no território permitem que os sujeitos assentados criem um sentimento de pertencimento, de apego à sua terra, ao seu assentamento. São esses sentimentos que, de acordo com Cruz (2007), vão possibilitar o desenvolvimento de uma consciência socioespacial de pertencimento, como pode ser observado no depoimento do Senhor J. A de Oliveira, morador do P. A. Nova Grécia:

Tem dia que eu amanheço o dia, eu olho lá pra cima, assim no meu pensamento, e meço o tamanho da minha parcela, né. Quando na vida eu iria conseguir comprar esse pedaço de terra?! Então eu agradeço a Deus por ter essa terra e sou muito orgulhoso mesmo de estar aqui. Eu agradeço a Deus todo dia, se eu for lá em cima na igreja eu olho para

baixo e agradeço a Deus, de saber que tudo ali é nosso, que a gente pode trabalhar, pode criar [...] Eu amo isso aqui, eu amo, eu gosto mesmo e sou muito orgulhoso. (Informação verbal, P. A. Nova Grécia, Posse, GO, dez. 2016).

O apreço pela vida no campo, pelo território conquistado, é compartilhado pelos sujeitos, principalmente pela tranquilidade do local, segurança, pelo contato com a natureza e por fornecer trabalho, moradia e alimentos. Eles salientam a importância da vida no assentamento, da relação com a terra, com a água, com as plantas e com os animais dos quintais para a qualidade de vida e o bem-estar da família assentada.

O Senhor S. R. Ferreira nos conta que prefere a vida no espaço rural pela tradição, que foi passada de geração em geração, de viver na/da terra, pois foi “criado na luta” e não se acostumou a morar na cidade, não gosta da “rua”. No campo tem mais sossego, “é melhor pra dormir e até pegar o feijão é bom (refere-se à colheita da sua produção)” (informação verbal, P. A. Capim de Cheiro, Mambaí, GO, ago. 2015). O Senhor J. A. de Oliveira, também, ressalta o seu prazer de estar na “roça”:

Eu gosto da roça, de tá mexendo com meu gado, minhas galinhas, com as minhas plantas [...]. Amanhece o dia e eu já vou molhar as plantas, eu penso que ainda tá cedo, mas já tá meio-dia. Passo até mês sem ir na cidade, fico só aí cuidando das coisas. Pra mim é um sossego, sabe?! É um prazer e saúde quando eu tô aí, pra mim é muito bom. (Informação verbal, P. A. Nova Grécia, Posse, GO, dez. 2016).

O assentado ressalta o apego com os seus animais, suas plantas, o prazer de trabalhar no seu lote e de estar no espaço rural. Além do trabalho e da moradia, estar no seu território lhe proporciona sossego, felicidade e paz, sentimentos que refletem na sua saúde e nas suas relações familiares.

Desse modo, de acordo com Almeida (2008, p. 318), o território representa, em um primeiro momento, a satisfação das necessidades econômicas, sociais e políticas, no entanto, ele não tem apenas essa dimensão instrumental. O território é também “[...] uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem [a mulher] a sua terra [...]”. A relação de pertencimento com o território também pode ser observada nos mapas mentais produzidos pelas assentadas e assentados e na descrição deles, como abordaremos a seguir.

Identidade territorial: o viver e o pertencer representados nos mapas mentais

Os mapas mentais, entendidos como uma forma de representar os espaços e territórios vividos pelos sujeitos, suas experiências e vivências, foram confeccionados por mulheres e homens dos assentamentos Nova Grécia, em Posse, GO, e Cynthia Peter, em Mambaí, GO. Essa atividade ocorreu durante a oficina “Quintais patrimônio: referências de saberes de mulheres assentadas / Vão Paranã, GO”, ministrada pela professora Doutora Maria Augusta Mundim Vargas da Universidade Federal de Sergipe e, também, no momento das visitas aos lotes dos assentamentos.

Para interpretar as representações elaboradas pelas assentadas e pelos assentados utilizamos a metodologia proposta

pela geógrafa Salete Kozel. Concordamos com a autora que os mapas mentais são “uma forma de linguagem que retrata o espaço vivido representado em todas as suas nuances, cujos signos são construções sociais” (Kozel, 2009, p. 1). Dessa forma, analisamos os espaços vivenciados pelas mulheres assentadas e pelos homens assentados de acordo com três quesitos da interpretação da “metodologia Kozel” (2009, p. 10-11):

1. Interpretação quanto à forma de representação dos elementos na imagem (como ícones diversos, letras, mapas, linhas, figuras geométricas etc...);
2. Interpretação quanto à distribuição dos elementos na imagem (as formas podem aparecer dispostas horizontalmente, de forma isolada, dispersa, em quadros em perspectiva etc.);
3. Interpretação quanto à especificidade dos ícones:
 - Representação dos elementos da paisagem natural;
 - Representação dos elementos da paisagem construída.
 - Representação dos elementos móveis;
 - Representação dos elementos humanos.

As(os) participantes da atividade (quatorze mulheres e dez homens) utilizaram-se de diferentes ícones para representarem elementos – naturais e construídos, móveis e humanos – que fazem parte das vivências diárias em seus lotes. Dentre os ícones destacam-se as árvores, as quais aparecem em todos os mapas mentais, e as casas, presentes em vinte e um deles (Quadro 1).

Quadro 1 - Elementos representados pelas assentadas e pelos assentados de Mambai (GO) e Posse (GO) nos mapas mentais – 2017.

Elemento representado	Mulheres	Homens	Total
Árvores (frutíferas e ornamentais)	14	10	24
Casa	13	10	23
Galináceos	6	3	9
Pasto	5	3	8
Família/vizinho	6	2	8
Rio/barragem	5	3	8
Bovinos	4	3	7
Curral	4	3	7
Flores	4	-	4
Suíños	3	-	3
Igreja	2	1	3
Quintal	2	1	3
Balanço/rede	2	1	3
Horta	2	1	3
Galinheiro	2	-	2
Coração	2	-	2
Roça	1	1	2
Cachorro	1	1	2
Chiqueiro	1	-	1
Carro	-	1	1

Org.: Lívia Aparecida Pires de Mesquita (2018).

As árvores desenhadas representam as plantas frutíferas e ornamentais, os “pé de árvores”, presentes nos quintais, próximos às residências (Figura 1). Elas são muito importantes para as famílias assentadas, pois fornecem alimentos, sombra, proteção contra o vento. Suas folhas se transformam em adubo para outras plantas. É também lugar de descanso e de lazer para as crianças e

os adultos. Em um dos mapas mentais (Figura 2), produzido por uma assentada, há crianças brincando embaixo de uma árvore frutífera, o que reafirma que, além do sustento da família, esses elementos são essenciais para a reprodução da vida e para as relações afetivas.

Figura 1 - Mapa mental com a representação de elementos construídos como casa, cerca e caixa d'água. P. A. Cynthia Peter, Mambáí, GO, fev. 2017.



Fonte: Fonte: Acervo Laboter/IESA/UFG (2017).

Destaque para os elementos naturais: as diversas plantas cultivadas no lote. A moradia aparece mais no centro da folha, pois representa uma importante conquista para o assentado, e está cercada pelo verde das plantas, o que também é motivo de orgulho.

Figura 2 - Mapa mental com ícones que representam elementos naturais: nuvens, animais, árvores, sol e flores, elementos humanos e elementos construídos: casa, balanço. P. A. Nova Grécia, Posse (GO), fev. 2017.



Fonte: Acervo Laboter/IESA/UFG (2017).

O desenho das cortinas, nas janelas da casa, demonstra o cuidado que a assentada possui com o seu lar. O balanço preso a

uma árvore frutífera apresenta o movimento e as brincadeiras das crianças no quintal.

As casas, ícones em destaque na maioria dos mapas mentais, representam abrigo, segurança, conforto, o início de uma nova jornada de vida e de trabalho. D’Aquino (1997), em sua pesquisa no assentamento Fazendas Reunidas em Promissão, SP, ressalta que, após obter a terra, o desejo dos sujeitos assentados é construir uma nova vida. Ela se inicia com a construção da casa, da moradia da família, espaço onde se estrutura a vida familiar. De acordo com D’Aquino (1997, p. 33):

Nessa construção a memória de outros lugares, vividos em outros tempos, marca os projetos individuais, familiares e grupais. Morar no assentamento se afigura, para as famílias recém-chegadas, como um “novo tempo de viver” no qual se invertem as prioridades e, muitas vezes, até mesmo a relação espaço/tempo.

As assentadas e os assentados se sentem orgulhosos pelas conquistas – da terra, da casa, do quintal plantado, do pasto todo formado, dos animais – e pela nova vida no território do assentamento. A assentada J. P. da Silva, do P. A. Nova Grécia, ao descrever o seu mapa mental (Figura 3) utilizou palavras no diminutivo, como demonstração de carinho e apego aos seus bens:

Aqui é a minha casinha. Não fiz bem-feita, mas é a minha casinha. Aqui é meu quintalzim, aqui é meu curral, aqui é um pé de jaca que tem na frente da minha casa, aqui é uma vaquinha que tá aí. (Informação verbal, P. A. Nova Grécia, Posse, GO, fev. 2016).

Os ícones que representam elementos relacionados ao sustento das famílias, como os galináceos, bovinos, suínos, o pasto formado, o curral, o quintal, a horta e a roça, também foram retratados nos mapas (Figura 4).

Figura 3 - Mapa mental que apresenta elementos humanos, elementos construídos: casa e curral e elementos naturais: animais e árvore.

P. A. Nova Grécia, Posse, GO, fev. 2017.



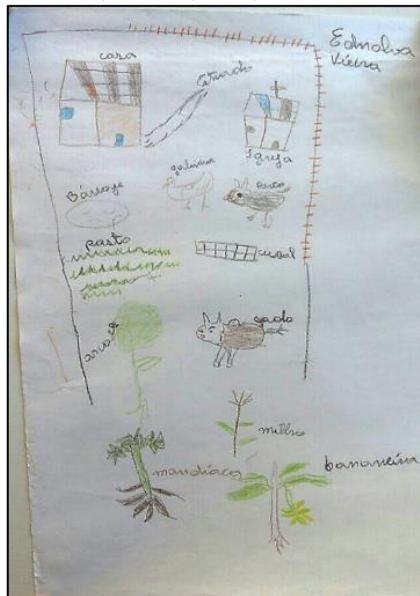
Fonte: Acervo Laboter/IESA/UFG (2017).

Os animais criados e as plantas cultivadas alimentam diariamente as famílias assentadas, além de gerarem renda com a comercialização do excedente. O quintal, a horta, a roça e o pasto são espaços de trabalho, mas também de produção e reprodução

da vida, da cultura e da identidade da mulher e do homem que vivem no/do campo. Nessa perspectiva, concordamos com D'Aquino (1997, p. 24) que: “Plantar para comer, criar seus porcos, suas galinhas, sua vaquinha de leite são evidentemente parte dos sonhos de muitos dos trabalhadores assentados em sua busca de autonomia [...]”.

Os elementos humanos representam a mulher no quintal, ao lado da casa, locais onde passa maior parte do seu dia, realizando os afazeres domésticos, e o homem próximo ao curral, espaço das atividades produtivas.

Figura 4 - Mapa mental com diversos elementos naturais e elementos construídos que representam a vida e o trabalho no lote. P. A. Nova Grécia, Posse, GO, fev. 2017.



Fonte: Acervo Laboter/IESA/UFG (2017).

A casa e igreja aparecem na parte superior (o desenho foi feito com a folha na vertical), espaços de segurança, proteção e abrigo. Os ícones de galinha, porco, pasto, curral, gado, milho, mandioca, bananeira representam as atividades desenvolvidas no lote, fundamentais para a sobrevivência e permanência da família no assentamento.

Por intermédio dos ícones representados é possível observar a importância do acesso à terra, à casa própria, à água, do cultivo dos quintais, das roças e da criação de animais para a sobrevivência das famílias. Os sujeitos assentados estabelecem uma relação de afeto e o sentimento de pertencimento ao território em que vivem, pois, além de fornecer abrigo, alimentação e trabalho, também contribui para a formação identitária da mulher e do homem assentado. Os ícones de coração e as palavras escritas nos mapas mentais (Figura 6 e Figura 7), as falas embargadas sobre o lote e o assentamento demonstram o carinho, a amor e o apego pelo seu lote e pelo assentamento, como pode ser observado nas falas de duas assentadas e dois assentados, a seguir:

Aqui é um lugar maravilhoso, onde a gente descansa... Só amor aqui! (Informação verbal, Nova Grécia, GO, fev. 2017).

Eu amo morar aqui. (Informação verbal, Cynthia Peter, Mambaí, GO, fev. 2017).

*[...] eu amo a minha parcela, pra mim isso aqui é a vida...
[...] é a minha parcela, onde eu vivo. (Informação verbal, Nova Grécia, GO, fev. 2017).*

Minha vida é isso aqui, eu me alegre muito... isso aqui é muito importante para mim. (Informação verbal, Cynthia Peter, Mambai, GO, fev. 2017).

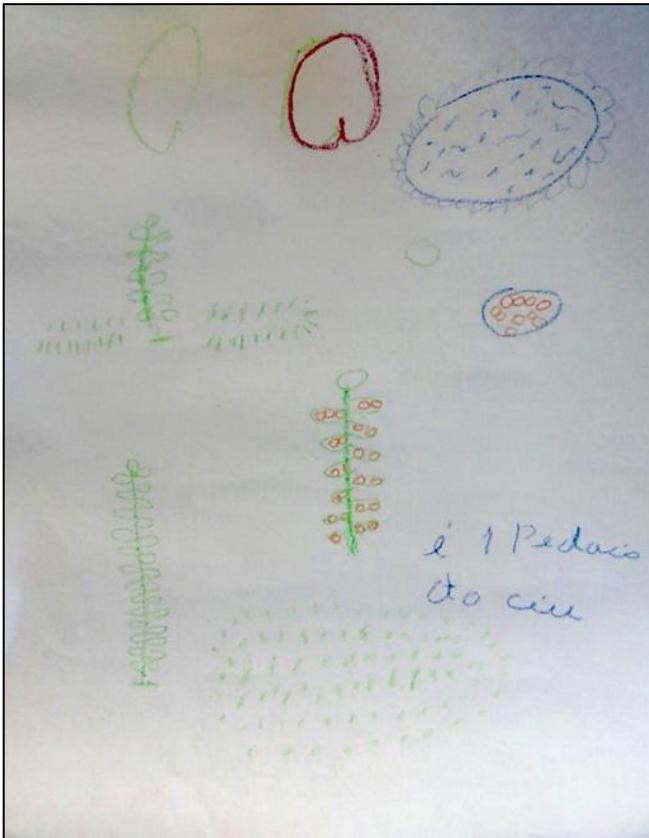
Figura 6 - Mapa mental com destaque para o ícone de coração e para a palavra “Amo”, que aparece na parte superior do mapa. P. A. Nova Grécia, Posse, GO, fev. 2017.



Fonte: Acervo Laboter/IESA/UFG (2017).

O mapa mental é uma representação do amor das assentadas pela casa e pelo lote e o orgulho dos bens conquistados.

Figura 7 - Mapa mental com elementos que representam os cultivos no lote e a importância da água. P. A. Nova Grécia, Posse, GO, fev. 2017.



Fonte: Acervo Laboter/IESA/UFG (2017).

Além da relação de pertencimento com o território rural e tudo que ele possibilita às suas moradoras e aos seus moradores, as relações estabelecidas no cotidiano com a família e com os vizinhos também favorecem a permanência dos(as) assentados(as) nos lotes e a constituição das suas identidades. Nessa perspectiva, concordamos com os autores Haesbaert (1999) e Cruz (2007) ao afirmarem que identificar é um processo relacional e dialógico, é por meio da relação com o outro que a identidade ganha sentido. Para Cruz (2007, p. 17),

[...] não é possível estudar a identidade de qualquer grupo social apenas com base na sua cultura, ou no seu modo de vida, nas suas representações de forma introvertida e auto-referenciada, pois as identidades e os sentimentos de pertencimento são construídos de maneira relacional e contrastiva e muitas vezes conflitiva [...]

A reciprocidade, a sociabilidade, a ajuda mútua, as relações de parentesco e vizinhança, sejam elas harmônicas ou conflitivas, o apego à terra em que vivem e trabalham são algumas características que revelam o modo de ser das mulheres e dos homens que vivem no/do campo. Ter um(a) vizinho(a), um(a) parente no assentamento é ter alguém para compartilhar alimentos e saberes, dúvidas e angústias, lutas e conquistas. Nos períodos de muito trabalho poder trocar dias de serviço e realizar mutirões. Práticas e relações que, além de reafirmarem a identidade desses sujeitos, tornam a vida e o trabalho no campo “uma luta gostosa”.

As falas dos sujeitos assentados e os mapas mentais confeccionados por eles demonstram a importância dessas relações para as famílias assentadas. As mulheres assentadas representaram seus netos e netas que sempre as visitam e descreveram com orgulho a felicidade deles(as) em visitá-las no

assentamento (Figura 8). Já Seu J. C. da Silva desenhou seu amigo e vizinho (Figura 9), com o qual troca dúvidas, histórias, problemas e anseios diariamente. As assentadas e os assentados sempre ressaltam a importância da família, e o bem-estar dos(as) filhos(as) e dos(as) netos(as) é o um dos principais fatores que as(os) estimulam a lutarem por melhores condições de vida e de trabalho.

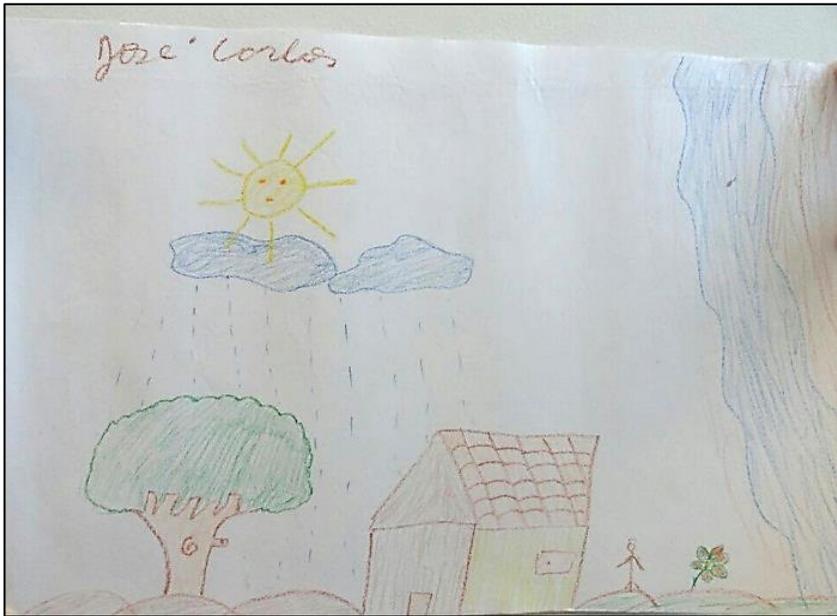
Figura 8 - Mapa mental com elementos naturais (plantas) e elemento construído (casa). P. A. Nova Grécia, Posse (GO), fev. 2017.



Fonte: Acervo Laboter/IESA/UFG (2017).

Destaque para os elementos humanos (filhos e netos), os quais representam a importância das relações familiares, da presença dos filhos e dos netos no assentamento.

Figura 9 - Mapa mental com elementos naturais (árvore, sol, nuvens, água, flor), construídos (casa) e humanos (vizinho/amigo). P. A. Nova Grécia, Posse, GO, fev. 2017.



Fonte: Acervo Laboter/IESA/UFG (2017).

Dentre os elementos representados destaca-se o humano, evidenciando a importância das relações de vizinhança e dos momentos de socialização no assentamento.

Para Dona D. R da Silva, suas vizinhas e seus vizinhos são como “da família”. Ela reside sozinha no lote – é viúva e os seus

dois filhos moram na área urbana de Posse, GO – mas sempre conta com a solidariedade e companhia de outras(os) moradoras(es) do P. A. Nova Grécia. Segundo a assentada, “se não fossem eles eu ficaria pior. Tenho medo da solidão. Meus vizinhos são outra família que Deus me deu” (Informação verbal, P. A. Nova Grécia, Posse, GO, fev. 2017).

Dona A. F. do S. Farias nos conta que a produção do seu quintal é voltada para o consumo da família e, também, para dividir com os vizinhos que não possuem. “Não como, mas tem gente lá na frente que come [a entrevistada refere-se ao feijão-decorda que ela cultivava, mas não utiliza em sua alimentação]” (informação verbal, Agrovila, Mambaí, GO, abr. 2015). No seu quintal há diversas hortaliças, grãos, plantas frutíferas, medicinais e ornamentais, que foram escolhidos, plantados e são cuidados por ela, com base nos saberes adquiridos nas suas vivências no campo e transmitidas de geração em geração pelos seus familiares.

Nos assentamentos em Mambaí, GO, e Posse, GO, o objetivo principal da produção é o consumo familiar. As famílias possuem rendimentos agrícolas e não agrícolas, trabalham na propriedade e fora dela, constituem seus espaços e combinam espécies e variedades de vegetais, organizando a produção e a vida social e cultural. Para isso elas têm como base modelos de saber e de conhecimentos construídos pela família e apreendidos nas suas vivências cotidianas.

Nos lotes visitados, 74% das(os) assentadas(os) possuem, além da renda advinda da produção agrícola – cultivo de grãos (principalmente feijão e milho), mandioca, cana-de-açúcar, hortaliças, frutas e a criação de pequenos animais nos quintais (suínos e galináceos), bovinos – rendas não agrícolas obtidas mediante os trabalhos realizados fora da propriedade como

motorista, cozinheira, diarista e pedreiro. As(os) assentadas(os) também contam com aposentadoria, pensão e benefícios dos programas Renda Cidadã, Bolsa Família e Bolsa Verde.

Dentre os rendimentos que complementam a renda das famílias assentadas destacam-se a aposentadoria e a Bolsa Família em 29,7% dos lotes, benefícios sociais que possuem papel relevante na qualidade de vida da população rural, bem como o trabalho fora da propriedade, realizado por 24,3% das(os) assentadas(os). As dificuldades de produção e de comercialização no lote influenciam, principalmente os homens, a buscarem trabalho fora da propriedade como pedreiros, motoristas e/ou diaristas nas grandes fazendas que cultivam monoculturas.

Há, também, as famílias (35%) que obtêm rendimentos apenas do que é produzido no seu lote, comercializando o excedente de milho, feijão, ovos, frangos, bovinos, queijos, doces, temperos, hortaliças, frutas, mudas, pimentas entre outros. A venda desses produtos é realizada nas feiras de produtores e produtoras rurais, que acontecem na área urbana de Mambaí, GO, e de Posse, GO, graças a programas de apoio à comercialização, como o Programa de Aquisição de Alimentos – P. A.A – e o Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE. Além disso, há compradores que adquirem diretamente nas propriedades. No P. A. Nova Grécia os(as) assentados(as), também, vendem para a mercearia Vitória, localizada dentro do P. A..

A produção para o autoconsumo complementa a renda agrícola. Os doces e pequis em conservas, o cultivo de frutas, verduras, hortaliças e plantas medicinais, a criação de suínos e galináceos, principalmente nos quintais, diminuem os gastos com a compra desses produtos no mercado.

Essa forma de organizar a produção – produzir, primeiramente, para satisfazer as necessidades familiares e comercializar o excedente – é uma característica da identidade da mulher e do homem que vive no/do campo. Uma identidade que é permeada pela relação entre terra, trabalho e família.

As(os) assentadas(os), com vivências anteriores no campo, ao se apropriarem do seu lote voltam a estabelecer essa relação e a ressignificar os saberes e fazeres aprendidos na lida com a terra. Mulheres e homens, antes citadinos, apreendem na experiência e na vivência cotidiana a importância da relação da família com a terra que agora é mais que um local de moradia, pois representa, também, a garantia do sustento familiar.

É por meio da relação com o território que conhecimentos são aprendidos e ressignificados pela vivência cotidiana e pelas relações simbólicas. O território, como afirmam Bonnemaïson e Cambrézy (2005), é em primeira instância um espaço de identidade, definido não apenas por um princípio de propriedade, mas por um princípio de identificação. É “um tipo de relação afetiva e cultural com uma terra, antes de ser um reflexo de apropriação ou de exclusão do estrangeiro” (Bonnemaïson, 2002, p. 101).

Essa relação afetiva e de pertencimento é expressa no hino do P. A. Nova Grécia escrito pela assentada S. M. de O. Mendonça e o seu companheiro, o Seu E. M. Mendonça. De acordo com Dona S. M. de O. Mendonça, o hino foi escrito em 2006, um ano após a instalação do assentamento, e representa o que eles sonhavam e viviam no P. A.:

Somos do P. A. Nova Grécia / Povo humilde, honesto e trabalhador /
Aqui jovens e adultos / Trabalham juntos com paz e amor / Aqui não
há desigualdade / Por isso viemos da cidade / Em busca de dignidade

/Aqui temos autoridade /Sim, sim senhor, porque somos agricultor!
/Sim, sim senhor, porque somos agricultor! / Aqui não temos vaidade /
E junto com o povo da cidade / Viemos só pela terra / E o sustento dela
tirar / Riqueza que a terra nos dá / Peço a Deus para nos abençoar /
Nessa nossa longa jornada / Sempre, sempre a trabalhar / Para que em
um futuro bem próximo / Nossos filhos possam brilhar / E sem
dificuldade alguma na faculdade entrar / Que eles não se esqueçam de
um dia para cá voltar / Sim, sim senhor, que são filhos de agricultor! /
Sim, sim senhor, que são filhos de agricultor! / Aqui moramos todos
juntos em nossa Comunidade / Se você duvida disso vai descobrir se
um dia lá for / Temos um jardim florido / Que oferecemos com todo
amor / Sim, sim senhor, porque somos agricultor / Sim, sim senhor,
porque somos agricultor! (Hino P. A. Nova Grécia, 2006).

Por intermédio dos versos escritos e do cântico, percebem-se os sentimentos de orgulho e de pertencimento ao assentamento. É possível observar, ainda, o desejo de ver os filhos formados, como se essa condição não os deixasse enfrentar as dificuldades que ora seus pais enfrentam. No entanto, nota-se a vontade dos pais em ver seus filhos, já com “o brilho” almejado, regressarem para a família e para a terra. Trata-se de trecho que deixa claro que a condição de agricultor(a) assentado(a) perpassa as condições laborais para representar a identidade dos sujeitos: “Sim senhor, que são filhos de agricultor”.

O trabalho na terra, as relações materiais e simbólicas estabelecidas no território com a família e os vizinhos constituem a identidade territorial de assentados e assentadas que, ao trabalharem na terra, se tornam agricultores e agricultoras, trabalhador e trabalhadora rural. Assim, trabalhadores e trabalhadoras rurais passam a simbolizar mais que uma simples profissão para representar a identidade dos sujeitos, visto que estes incorporam o ser agricultor(a) assentado(a) não apenas nas suas atividades laborais, mas em todas as suas relações

cotidianas, com o outro e com a natureza. As assentadas e os assentados não são apenas os sujeitos que trabalham na terra, mas aqueles que vivem na/da terra.

Considerações finais

A identidade, por sua característica histórica, social e relacional, é construída de acordo com as práticas cotidianas vivenciadas no tempo e no espaço por cada sujeito ou grupo social. Desse modo, é mediante a relação estabelecida com o território do assentamento que os sujeitos da pesquisa constituem a sua identidade territorial.

As mulheres assentadas e os homens assentados, diante das vivências e das experiências diárias, criaram um sentimento de pertencimento com seu território e com tudo que ele pode lhes proporcionar: o sossego e o silêncio das noites no espaço rural, a relação com os animais e as plantas do quintal, o prazer de plantar e colher o seu próprio alimento, a liberdade das crianças, os saberes aprendidos no labor diário.

Os(as) assentados(as) de Mambaí, GO, e Posse, GO, também enfrentam dificuldades no seu território, principalmente relacionadas à baixa qualidade do solo, falta e/ou má distribuição de água, a ausência de estrutura para produzir e comercializar, o insuficiente apoio da Prefeitura. No entanto, mesmo diante desses problemas e carências as(os) assentadas(os) preferem a vida no espaço rural e não desejam sair de seus lotes.

O assentamento para esses sujeitos é um território de lutas frequentes por melhores condições de vida e de trabalho, mas é, principalmente, um lugar de relações de pertencimento e solidariedade. A mulher assentada e o homem assentado a partir do momento que têm acesso a um pedaço de terra começam a

construir a sua identidade territorial. De sem-terra passam a ser assentadas(os), agricultoras(es), mulheres e homens do campo. As vivências e as relações cotidianas, as experiências já vividas, os saberes e fazeres transmitidos culturalmente vão constituindo o modo de ser desses sujeitos.

Destarte, de acordo com as teorias sobre identidade de Castells (1999), Hall (2006, 2011) e Cruz (2007, 2011) e com a realidade observada em campo concluímos que o trabalho na terra, o cultivo dos quintais, o roçado, o cuidado com os animais, com a casa, os saberes e fazeres, as relações de solidariedade e reciprocidade são elementos que favorecem a constituição das identidades das mulheres assentadas e dos homens assentados do Vão do Paranã, GO. Identidade que revela a luta cotidiana da vida no espaço rural e, sobretudo, o amor que homens e mulheres assentados(as) possuem pela sua parcela, por seu território.

Referências

ALMEIDA, M. G. Fronteiras, territórios e territorialidades. *Revista da ANPEGE*, Fortaleza: ANPEGE, ano 2, n. 2, p. 103-114, 2005. Disponível em: <http://anpege.org.br/revista/ojs-2.4.6/index.php/anpege08/article/view/86/46>. Acesso em: 10 ago. 2015.

ALMEIDA, M. G. Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. In: SERPA, Â. (Org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações* [online]. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 313-336. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/bk/pdf/serpa-9788523211899.pdf>. Acesso em: 4 abr. 2016.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Geografia cultural: um século (III)*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. p. 83-131.

BONNEMAISON, J.; CAMBRÉZY, L. Le territoire, entre lien et frontière. In: BONNEMAISON, J.; CAMBRÉZY, L.; BOURGEOIS, L. (Ed.). *Le territoire, lien ou frontière? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales*. Actes du colloque, du 2 au 4, octobre 1995. Paris: Éditions de l'Orstom., 1997. (Collection Colloques et Séminaires).

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p. 21-92. 2 v.

CRUZ, V. C. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: BEZERRA, A. C. A. et al. (Org.). *Itinerários geográficos*. Niterói. EdUFF, 2007. p. 13-35.

CRUZ, V. C. *Lutas sociais, reconfigurações identitárias e estratégias de reapropriação social do território na Amazônia*. 2011. 368 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2011.

D´AQUINO, T. A casa, os sítios e as agrovilas: uma poética do tempo e do espaço no assentamento rural das Terras de Promissão, SP. *Cadernos CERU*, v. 8, p. 29-50, 1 jan. 1997. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/74973/78533>. Acesso em: 7 ago. 2018.

DOURADO, A. M. *Viver e pertencer: identidades e territórios nos assentamentos de Sergipe*. 2014. 292 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2014. Disponível em: <<http://ri.ufs.br/handle/riufs/5585>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

GÓMEZ, G. M. Razon y pasión del espacio y el território. In: GÓMEZ, G. M. et al. (Org.). *Espacio y territórios: razon, pasión y imaginários*. Bogotá: Unobiblos, 2001. p. 15-32.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. In: ROSENDHAL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Manifestações culturais no espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p. 169-190.

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

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos territoriais*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 103-133.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Cidades*, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home>. Acesso em: 18 fev. 2018.

KOZEL, S. As linguagens do cotidiano como representações do espaço: uma proposta metodológica possível. In: ENCUESTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA, 12., 2009, Montevideo, *Anais...* Montevideo: Universidad de la República, 2009, 13 p. Disponível em: <http://observatoriageograficoamericalatina.org.mx/egal12/Teoriaymetodo/Metodologicos/04.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2017.

Um lugar no espaço da festa “Caçada da Rainha” em Goiás⁴⁴

Isabella de Faria Bretas

Introdução

A festa é algo próprio da cultura, da identidade e da vivência dos homens. Como se sabe, desde a Antiguidade realizam-se festejos, tanto em agradecimento às divindades pelas boas colheitas quanto em homenagem a algum santo de devoção.

Neste texto trata-se de uma modalidade de festa conhecida como Caçada da Rainha e alguns componentes desse universo popular no Estado de Goiás. A premissa de que as festas constituem uma oportunidade salutar para a análise de uma sociedade é o pretexto para problematizar a dinâmica desses festejos, reconhecendo as mudanças e as sociabilidades que “tecem” as relações dos participantes com o lugar onde ocorre a manifestação. Além disso, reconhece-se que as festas estabelecem identidades próprias que emergem por conta do vínculo dos sujeitos com esse lugar. Assim, de maneira geral, investiga-se a existência de sentimentos de pertencimento e de afeição que caracterizam o lugar onde ocorre a festa e também se

⁴⁴ O presente texto é uma versão atualizada da dissertação de mestrado intitulada. LUGAR E IDENTIDADE: UM OLHAR SOBRE AS FESTAS DA CAÇADA DA RAINHA NO ESTADO DE GOIÁS, defendida em 2015 no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob orientação da Prof^a. Dr^a Maria Geralda de Almeida

identificam símbolos e códigos que representam esse espaço, transformando-o em lugar.

Vale-se, para tanto, de uma pesquisa que se insere na abordagem da Geografia Cultural, sobretudo em uma perspectiva que valoriza a dimensão simbólica e cultural das práticas festivas. Nesse sentido, os ritos, cores, batuques, símbolos e movimentos passam a ser o foco dos estudos, representando uma cultura singular e criando laços identitários responsáveis pela caracterização específica presente nas festas de cada lugar. As experiências e a percepção daqueles que estão inseridos na manifestação, seja como organizador, participe ou visitante, são fundamentais para atribuir um sentido geográfico a ela.

No campo da Geografia Cultural as dimensões culturais e o comportamento humano emergem como temáticas de estudo que qualificam e conferem identidade a um lugar, o qual surge por meio dos laços de afetividade das pessoas com aquele ambiente. Cosgrove (1998) diz que o campo de estudo da Geografia Humana envolve as práticas sociais e culturais do ser humano. Sendo assim, pensar as festas por meio de categorias geográficas amplia as possibilidades de compreensão do universo místico, de reconhecimento e identificação de um lugar e um povo em face de suas representações.

Assim, este texto discutirá sobre a metodologia que possibilitou obter os resultados necessários para concretizar a pesquisa e, principalmente, permitiu identificar o espaço da festa Caçada da Rainha como lugar para a maioria daqueles que dela participam e a organizam.

Percurso Metodológico

A pesquisa de campo foi a linha mestra deste estudo para conhecer as comunidades que realizam a festa Caçada da Rainha anualmente. Para tanto, foi de relativa importância conhecer suas histórias, adentrar e vivenciar seus costumes e cotidianos, participar e acompanhar os passos da festa. Essa metodologia é indispensável para o estudo de uma festa, para apreensão de seu caráter espacial e auxiliar na interpretação do festejo com base nas construções de lugares e identidades. Como sugere Brandão (2007, p. 11-12), “o trabalho de campo é uma vivência, ou seja, é o estabelecimento de uma relação produtora de conhecimento”.

Para esse autor, existem dois tipos de entrada no campo: a primeira é o levantamento prévio e a segunda é o momento no qual se sabe o que pesquisar. Nessa metodologia de entrada estão a observação participante com a permanência no local antes, durante e depois da festa, os registros diretos, o contato com os sujeitos sociais que dela participam. Explica Brandão (2007, p. 15):

Dentro de uma festa de amplitude maior [...] tudo que se faz são comportamentos sociais e simbólicos entre categorias de pessoas que a própria situação da festa redime: foliões, promesseiros, devotos, alferes. Embaixadores, dançantes de congo, de moçambique, reis, rainhas, assim por diante; o que as pessoas cantam, dançam; o que as pessoas cerimonialmente trocam entre elas em termos de bens materiais, bens simbólicos, ditos espirituais e assim por diante. Isso tudo não sai apenas da entrevista, uma coisa é o que as pessoas dizem a respeito disso, outra coisa é aquilo que o antropólogo vê, aquilo que o pesquisador vê acontecendo.

Dessa forma, o pesquisador descreve o que observa, explicando as regras de conduta, as relações entre os sujeitos e destes com o espaço festivo e as relações de trabalho quando houver. As entrevistas também foram realizadas com o objetivo de dar condições para que os partícipes mais antigos pudessem fornecer detalhes sobre as transformações espaciais ocorridas durante os anos. A análise de todo esse material serviu para teorizar sobre o assunto e aprofundar a pesquisa.

No decorrer do trabalho de campo fez-se a opção pela pesquisa qualitativa, pois preenche uma lacuna deixada pela pesquisa convencional, que não consegue abarcar as informações cognitivas, afetivas, emocionais e simbólicas oriundas da rica experiência entre a pessoa e o lugar, que deve ser avaliada sob análise dos desejos, preferências, percepções, atitudes, valores e imagens. Refere-se a informações que potencializam as discussões e a tomada de consciência para análise de uma nova conduta na interação entre o homem e o seu mundo vivido.

As pesquisas sobre as manifestações culturais contemplam esses eixos, ao se considerar que algumas práticas festivas criam lugares onde se projetam emoções, sensações e percepções. O espaço festivo pode ser compreendido por outra ótica, visto que a relação de um nativo, visitante ou turista com esse espaço não é a mesma. Ou seja, o visitante ou turista o perceberá com sentimentos aleatórios, de um primeiro impacto, com um olhar “de fora”. Já o nativo é aquele que encontra raízes no local e apreende a essência da festa, o que envolve emoções diferenciadas das do grupo de visitantes. Sendo assim, vive e sente-se parte daquele lugar.

O espaço transformando-se em lugar

Um mesmo espaço pode expressar diversos significados e sentimentos, transformando-se em lugar para os que possuem laços afetivos e emocionais com ele. Para Tuan (1983), o espaço é uma abstração, posto que tudo pode e é espaço. Se o homem não tiver proximidade e intimidade com esse local ou se não desenvolver sentimento por ele, por não conhecer esse local, este será tão somente um espaço, marcado pela ausência de vínculos. Assim, ele é o desconhecido, é o não conhecido (ainda). Mas “o que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e dotamos de valor” (Tuan, 1983, p. 6). O fato em si de viver em um espaço já permite identificar os sujeitos socialmente e reconhecer esse espaço vivido como algo que se transforma em “lugar” na medida em que incorpora práticas e relações inseparáveis do indivíduo. Essa relação se refere ao modo de ver o mundo, às crenças das pessoas e aos significados subjetivos dos lugares.

Entre conceitos que se aplicam ao espaço vivido admite-se que o lugar surge ao longo do tempo, tendo como elemento principal o sentimento de pertença do indivíduo ou do grupo. A construção da identidade desses lugares baseia-se na relação afetiva e de familiaridade que os habitantes possuem entre eles e também com o espaço de vivência.

Compreender as relações que envolvem o lugar e a comunidade e suas identidades é a preocupação deste texto. Os geógrafos humanistas defendem a necessidade de valorizar a experiência do sujeito ou do grupo na busca da compreensão da sua forma de sentir, das pessoas em relação aos seus lugares.

Em análise dos sujeitos e grupos humanos inseridos no contexto da festa Caçada da Rainha, identifica-se que eles

transformam espaços de convivência em lugares, organizando mundos repletos de símbolos cujos significados atribuem valor ao espaço e aos sujeitos que ali vivem e se relacionam. Captar a essência de fenômenos sociais inseridos no cotidiano da comunidade leva a compreender que os lugares são espaços que se organizam e se produzem por meio das práticas sociais e que caracterizam os padrões culturais existentes. Portanto, é possível considerar que essas práticas decorrem da ação e da relação própria dos que vivem as dinâmicas espaciais daquele lugar.

Trata-se de lugar marcado por sentimentos e afetividades e valorizado pelas crenças que lhe atribuem especificidades por meio das práticas sociais. Para Côrrea (2005, p. 35), as práticas sociais dizem respeito a “um conjunto de ações espacialmente localizadas que impactam diretamente sobre o espaço” e resultam “de uma cultura específica, étnica ou religiosa”.

Vale assinalar que, a partir da década de 1960, geógrafos marxistas retomaram a noção de espaço e lugar e desde então novas concepções e ideias foram desenvolvidas e debatidas dentro das correntes da ciência geográfica. Lukermann (1964) foi um dos primeiros a discorrer sobre novas abordagens de como a Geografia poderia ser definida. Diz ele:

O ponto culminante do estudo geográfico é a descrição da Terra em ordem geográfica. A chave para tal ordem está no conceito locacional de lugar. Enfatizar o relativo, o cultural, a experiência histórica da humanidade em relação aos atributos físicos da área, é fazer um estudo completo da geografia – o estudo dos lugares. (Lukermann, 1964, p. 172).

Lukermann (1964) propõe o estudo das relações dos indivíduos com o lugar, pois, para ele, a questão geográfica é discutir não como é o mundo, mas como nós vemos o mundo, o que leva a ter uma visão mais subjetiva sobre o lugar. Tuan (1965) entende que o mundo é um campo de relações estruturado em face da polaridade entre o eu e o outro. O mundo é o reino onde a história se desenvolve, onde encontramos as coisas, os outros e a nós mesmos, e desse ponto de vista deve ser apropriado pela Geografia. Sob esse viés, intensificam-se os estudos sobre a subjetividade, a relação do homem com o lugar em que vive, moldando-o por meio dos aspectos simbólicos e culturais.

Com a renovação da ciência mencionada, na década de 1960, a Geografia Humanista nasce como resultado de um processo de revisão de conceitos e bases filosóficas da Geografia Cultural e histórica norte-americana. Nesse período, preocupações com o planejamento econômico e territorial na organização dos espaços faziam parte da nova realidade. Segundo Moraes (2003), esse contexto exigia um novo papel para os estudos das ciências humanas, algo que superasse o positivismo clássico, que só descrevia e quantificava os fenômenos. Os estudos de Geografia Humanista abordarão a ação humana não separada de seu contexto social ou físico.

Os novos paradigmas propõem outras perspectivas e então surge o enfoque na cultura e nos valores. Para Almeida (1993), os estudos voltados para subjetividade humana não se restringem a esses aspectos, mas consideram também os sentimentos, a percepção do mundo, a experiência e as crenças do homem. A autora concorda com Buttimer (1982), que apresenta noções ligadas à subjetividade, à percepção, aos significados e aos valores atribuídos ao espaço, argumentando que o sujeito humano é parte integral do mundo vivido. Elucidando tal perspectiva, do

ponto de vista da Geografia Humanista, esse sujeito vive, desloca-se e busca um significado. Dessa forma, o espaço ultrapassa sua condição, ao ser alçado ao patamar de lugar ou mesmo de lar, um universo vivido no qual as coisas e pessoas possuem valor por causa das experiências cotidianas e dos elos que as unem com o ambiente. Essas experiências vividas contemplam a maneira de agir, bem como sentimentos, projeções, angústias, entendimentos e delírios das pessoas em relação aos seus lugares.

Dotado, portanto, de uma expressão existencial e coletiva, o lugar como “somatório das dimensões simbólicas, emocionais, políticas, culturais e biológicas” (Buttimer, 1985, p. 228) tornou-se o conceito-chave da ciência geográfica humanista. Tuan (1983) acrescenta que os lugares, assim como os objetos, são núcleos de valor e só podem ser totalmente apreendidos por meio de uma experiência que engloba relações íntimas. O lugar torna-se realidade, portanto, a partir da familiaridade com o espaço, no momento em que é dotado de significado.

Ainda no campo da Geografia Humanista, sua linha de pensamento caracteriza-se, sobretudo, pela valorização das relações de afetividade desenvolvidas pelos indivíduos em relação ao seu ambiente. Para os seguidores dessa corrente, o lugar é principalmente um produto da experiência humana: “[...] lugar significa mais que o sentido geográfico de localização. Não se refere a objetos e atributos das localizações, mas a tipos de experiência e envolvimento com o mundo, a necessidade de raízes e segurança” (Relph, 1976, p. 25). Os lugares são carregados de sensações emotivas principalmente porque neles é possível sentir-se seguro e protegido (Mello, 1990).

Relph (1976, p. 23), para explicar a relação de pertencimento e afetividade com o espaço, toma por base teórica o mundo vivido, que, para ele,

[...] é simplesmente o mundo de espaços, paisagens e lugares, o qual todos devemos encontrar em nossas vidas diárias [...] os espaços com os quais somos estreitamente familiares são diferenciados daqueles com os quais temos apenas uma familiaridade passageira.

Lidar com o espaço vivido é utilizar a subjetividade como ponto de partido, é considerar a singularidade e a individualidade dos espaços geográficos, como pontua Gomes (1996, p. 320):

A ciência geográfica, definida pelo viés do espaço vivido, não tenta criar leis nem observar as regularidades generalizadoras. Seu ponto de partida é, ao contrário, a singularidade e a individualidade dos espaços estudados. Ela também não procura avançar resultados prospectivos e normativos, como as ciências ditas racionalistas. Seu objetivo principal é fornecer um quadro interpretativo às realidades vividas espacialmente. A objetividade não provém de regras estritas de observação, mas do uso possível das diversas interpretações na compreensão do comportamento social dos atores no espaço.

Dessa forma, o espaço vivido é o que mais se aproxima para analisar o espaço da Caçada da Rainha, uma vez que ele é constituído de sentimentos e emoções. Existe uma complementaridade entre emoção e razão. O caráter subjetivo e psíquico é que atribui um significado na relação sujeito-lugar. Cada sujeito observa e interpreta o espaço e foi com essa ideia que se analisou o lugar da festa, levando em consideração o

sentimento, a familiaridade e a intimidade que os sujeitos possuem com o lugar.

Para que um espaço se torne lugar, é necessária sua apropriação intimamente, de maneira que se possa identificá-lo, reconhecê-lo e interpretá-lo por todos os sentidos humanos. Portanto, os homens é que são os responsáveis por transformar o espaço em lugar. Nessa perspectiva, a Geografia Humanista proporciona uma melhor “apreensão das relações que os homens mantêm com seu entorno, de como eles criam lugares, de como atribuem um significado ao espaço e dão um sentido de lugar a ele” (Almeida; Vargas; Mendes, 2011, p. 24).

Os lugares normalmente não são dotados de limites concretos que possam ser reconhecidos, uma vez que dizem respeito a uma construção subjetiva e ao mesmo tempo incorporada às práticas cotidianas das pessoas envolvidas com o lugar. Em oposição às regiões delimitadas para fins de planejamento, reconhecíveis em materiais cartográficos, a maioria dos lugares não é nem nomeada. Dar nome a um lugar é dar seu explícito reconhecimento, isto é, reconhecê-lo conscientemente ao nível da verbalização (Tuan, 1975), fato que não ocorre sempre na realidade. Bachelard (1978, p. 210) afirma que “é a semente que faz a maçã, e ainda assim a miniatura da semente é maior do que a grandeza da maçã”, o que leva a pensar que, por menores que sejam alguns lugares, ainda assim neles germina afeição. Tuan (1983, p. 71) compartilha a mesma opinião e escreve que o lugar representa um receptáculo de lembranças e permanências carregadas e vivenciadas pelo sujeito; é um arquivo de lembranças afetivas e realizações importantes que inspiram para viver o presente. Para o autor, é importante o tempo para se conhecer ou afeiçoar-se a um lugar. Em certos casos, é necessário um tempo para construir raízes num determinado lugar, porém

nada impede que alguém se apaixone por um lugar em um contato rápido ou numa estória sobre ele.

A inclusão do tempo para criar um lugar é necessária, mas a sua duração para que o espaço obtenha um significado, um valor, é imprevisível e não pode, também, ser medida. Os sentimentos podem surgir ou desaparecer em segundos ou séculos, mas, uma vez que existem, não podem ser desprezados da relação espaço-tempo. Tudo o que existe se situa em um tempo e ocupa um espaço. E sendo estes elementos abstratos, são perceptíveis pelos sentidos.

Gonçalves (2007) diz que o lugar tem um significado para o indivíduo que o incorpora à própria identidade. Na construção da identidade, existem dimensões e características do entorno físico que são amalgamadas pelo sujeito mediante a interação com o ambiente. O lugar fornece características às identidades dos sujeitos da mesma maneira que o contrário ocorre simultaneamente. Conhecer o lugar que é fruto da relação afetiva entre sujeito e ambiente, num espaço multicultural e suas características sociais, auxilia na compreensão da festa e dos seus rituais.

Pode-se, mais uma vez, falar em relações afetivas e de valor atribuídas ao lugar que fazem que ele “deixe de ser espaço”. Essas relações de afetividade foram essenciais ao se analisar como a Caçada da Rainha fornece uma identidade ao lugar e como este também é responsável por caracterizá-la. O lugar da festa expressa a cooperação e o conflito, a permanência e a mudança e a criação e a recriação das dinâmicas que envolvem o acontecimento. Ele permite a convivência, a vizinhança, a interação, o “estar juntos”. Para exemplificar, Almeida (2005) diz que, para os estudos em Geografia, compreender os lugares é entender as relações humanas e as relações entre os seres

humanos e a natureza. Na concepção dessa autora, “a análise da ordem simbólica concede uma importância fundamental ao lugar, visto como uma combinação de elementos a serem decodificados como uma linguagem” (Almeida, 2005, p. 48-49).

O conceito de espaço, por conseguinte, passa a ser o de lugar vivenciado, como campo de representações simbólicas. Corrêa (2001, p. 43) apresenta-o em simbolismos que expressam “em sinais visíveis não só o projeto vital de toda a sociedade, subsistir, proteger-se, sobreviver, mas também suas aspirações, crenças, o mais íntimo de sua cultura”.

O espaço da área de estudo dotado de valor

A categoria espaço, da Geografia, ganha uma dimensão mais notória recentemente ao se estudar festas, por configurarem uma tradição e marcarem esse espaço com sua singularidade, dando-lhe significado. A ocorrência da manifestação Caçada da Rainha confere sentido e significado ao espaço, transformando-o em lugar imbuído de sentimentos.

O espaço, para Tuan (1983, p. 61), se opõe ao lugar, uma vez que, de acordo com o autor, “o espaço é aberto, livre, amplo, vulnerável” e provoca medo, ansiedade, sendo desprovido de “qualquer ligação afetiva”. No entanto, um local pode se transformar em lugar em questão de horas e, da mesma forma, um lugar pode vir a ser um espaço quando perde seu valor, o sentido e os laços que o ligam ao sujeito. Para Tuan, o lugar é marcado por três palavras-chave: percepção, experiência e valores. Os lugares são núcleos de valor e podem ser apreendidos por meio de experiências envolvendo relações íntimas próprias.

Conforme Brandão (1990), o lugar é algo que só existe do ponto de vista do sujeito que o vivencia e, nesse caso, dotado de

concretude, porque é particular, único. Tanto Tuan quanto Brandão propõem a análise das relações que envolvem o homem em seu cotidiano, destacando-se suas características enquanto ser-no-mundo, envolto por sentimentos e sensações. Nesse sentido, analisar-se-á o espaço-vivido da Caçada da Rainha, no qual a ruralização é característica presente.

A festa referida foi analisada no município de Colinas do Sul, Estado de Goiás, que possui, aproximadamente, 3.500 habitantes, de acordo com o último censo do IBGE, realizado em 2014, sendo mil deles residentes no meio rural. O local caracteriza-se por pequenas propriedades rurais, contemplando 45% do total de propriedades do município. Elas estão associadas à criação de gado bovino, principalmente destinado ao corte, e a agricultura é relevante, porque é a atividade mais praticada pelos moradores.

Os nativos de Colinas do Sul dizem que se sentem pertencentes àquele lugar, pois criaram laços e vínculos afetivos por meio, principalmente, das famílias tradicionais que foram as primeiras a habitarem a região e ainda constituem a maioria do município. A identidade rural é uma característica do local, muitos residem ou trabalham em atividades ligadas ao campo, sendo esta uma marca de Colinas. Brandão (1995) auxilia a refletir sobre o assunto, ao dizer que o homem rural em sua propriedade familiar possui vínculos estreitos relacionados ao lugar, ao seu espaço de vivência e à produção. É nesse espaço do seu cotidiano que o sujeito reproduz, por intermédio do trabalho, sua vida no campo e seus símbolos, e por essa razão essas representações estão presentes na ocorrência das manifestações culturais como a Caçada da Rainha.

Mesmo os moradores que não possuem ligação direta com o campo, de algum modo, exercem atividades consideradas

“rurais”, como plantações de hortaliças nos quintais, criação de animais de pequeno porte como galinhas e, em algumas casas no centro da cidade, até mesmo cavalos podem ser vistos com frequência amarrados em árvores. Esse modo de vida típico de uma cidade pequena do interior pode ser mais bem percebido diariamente e também durante a ocorrência das festas como o Rodeio, em outubro, e as festas juninas nas escolas no mês de junho, além da principal manifestação que movimenta a cidade, a Caçada da Rainha, no mês de julho. Portanto, pode-se falar na existência de uma identidade rural em períodos não festivos, visto que, claramente, o comportamento dos moradores se modifica durante as manifestações culturais.

Essa transformação recorrente evidencia uma identidade própria dos moradores com o espaço que habitam. Ao longo do tempo eles se ligaram a símbolos e imagens idealizados que são colocados na praça durante o festejo e fazem que ela se constitua num lugar, por conta dos vínculos afetivos que possuem com todos esses elementos. Trata-se, como evidencia Brandão (1988, p. 78), “[...] de uma identidade própria criada pelos seus habitantes que o apropriam (lugar), não necessariamente como propriedade, mas como ideologia-cultural manifestada nas relações políticas, sociais, econômicas e culturais”.

O lugar festivo e sua paisagem

No espaço festivo manifestam-se diferentes relações provocadas pela festa e é nesse sentido que a abordagem geográfica humanista atua, ao valorizar o lugar das tradições e da cultura e compreender os elementos que compõem essa paisagem. Almeida (2013, p. 418) discorre sobre a Geografia Humanista:

Já no âmbito de uma geografia sensível, esta assume a cultura como criação de símbolos atribuídos aos lugares e aos espaços, às paisagens e ao patrimônio. A produção de símbolos e significados é considerada como a manifestação mais alta do homem. O comportamento humano se manifesta criando símbolos que são, essencialmente, o produto de reações do homem face aos contextos com os quais eles se defrontam.

A festa é responsável pela criação de símbolos na medida em que promove comportamentos e intensifica práticas culturais. Tais símbolos conferem significado ao espaço em que se encontram e são, também, expressões das identidades presentes na festa. Dessa forma, ao se analisar a Caçada da Rainha, o seu espaço festivo e a composição de sua paisagem, entende-se o sentido da festa para os grupos que participam anualmente, pois ela, acima de tudo lhes confere valor.

A festa está impregnada, portanto, de valores culturais das comunidades, como as crenças coletivas e as representações que também caracterizam a paisagem. Di Méo (2012) caracteriza a festa como um código sociocultural impresso no espaço geográfico e apresenta essa caracterização como fenômeno social, temporário, presente no tempo e no espaço de todo grupo identificado.

As festas modificam o espaço e conferem novas responsabilidades às formas espaciais porque se apropriam temporariamente daquela organização estrutural para acontecerem. Em relação à nova disposição espacial, Maia (1999, p. 204) assinala:

Grande parte das festas, no seu momento de ocorrência, simplesmente fornece novas funções às formas espaciais prévias que dispõem para a sua realização (ponto central e entorno): ruas, praças, terrenos baldios, estádios de futebol transformam-se em palcos para o evento.

Essas novas funções estabelecidas no espaço são vistas na representação da festa Caçada da Rainha em Colinas do Sul, em que a praça da Igreja transforma-se para receber o ritual da chegada das Folias que antecedem a festa em si, barracas são erguidas para vendas de comidas e bebidas e vários ornamentos são pendurados no espaço festivo para enfeitar. As ruas são interditadas para que a “guarda real” possa desfilar montada em seus cavalos, a carruagem dos reis consiga chegar à Igreja, as “susseiras” e os congos possam dançar e cantar e as demais pessoas da comunidade consigam acompanhar essa série de rituais. As bandeiras nas quais estão as imagens dos santos homenageados e os mastros erguidos também passam por esses caminhos que, durante a Caçada da Rainha, possuem essa finalidade de serem trajetos para a realização dos rituais. D’Abadia (2010, p. 60), ao falar sobre a mudança na função da forma espacial preexistente, assim registra:

Nessa categoria, estão as festas religiosas centralizadas em igrejas, templos e terreiros, as exposições e as festas de migrantes. Outras são aquelas que, mesmo sendo temporárias, passam a exigir estrategicamente formas permanentes para a sua realização, como o carnaval, por exemplo.

Nesse caso a festa é o elemento estruturador daquele espaço que, não raro, é o local onde se originou o povoado antes de ele se tornar município. Ali se constitui uma paisagem que configura

tempos históricos por meio dos elementos edificados como as igrejas e casas paroquiais. A festa é, portanto, dinâmica, ritualística, geradora de identidades dos sujeitos e dos espaços dos quais se apropria, atribuindo-lhe novas funções e, então, novas identidades. Estar na festa de alguma maneira representa uma ligação com aquele espaço e com aquela comunidade que produz construções simbólicas caracterizando também a paisagem.

A festa da Caçada da Rainha cumpre a função de manter na memória do grupo social o processo de constituição do espaço e do tempo daquele lugar. Os negros presentes na Congada e na “Sussa”, manifestações da religiosidade afro-brasileira, criam lugares ao consagrar espaços. Eles fazem uso da memória que permite a construção de lugares por meio das sociabilidades e das lembranças entre aqueles que dançam. Nesse caso, o corpo é que dá forma ao espaço ao atuar em *performances* específicas daquele povo e, conseqüentemente, instaurar o seu lugar festivo.

Em uma festa como a Caçada da Rainha não é possível pensar o espaço festivo sem o comércio que estimula o consumo da festa, principalmente de comidas e bebidas. Outra situação é a distribuição de comidas aos participantes, o que se constitui como parte do ritual festivo e é uma espécie de obrigatoriedade por parte dos festeiros. A fartura é marcante nesse momento, transformando o espaço festivo em lugar de alimentação e socialização entre todos os grupos.

Essa relação entre comida e festa está vinculada ao cristianismo, cuja história D’Abadia (2010, p. 63) conta:

Os relatos bíblicos dão uma mostra da vida de Jesus e de seu envolvimento nas festas. O primeiro milagre público relatado deu-se em uma festa de casamento, em que faltou

a bebida e ocorreu a transformação de água em vinho. Seu último momento com os discípulos ocorreu em uma festa religiosa, a Páscoa, que, dentre outros rituais, constava de uma refeição especial e simbólica para o povo judeu. A espacialização das festas no cristianismo está ligada a rituais que envolvem preparativos diversos e são manifestadas no espaço.

A festa está ligada a rituais que pertencem ao cotidiano das pessoas como este exemplificado que se refere ao momento das refeições e, portanto, pode ser compreendida como parte do espaço da vida, da manutenção dos hábitos, dos costumes, das rotinas. Ao se analisar um espaço e suas paisagens sob esse viés, ou seja, em seus aspectos culturais, muito se pode compreender acerca de suas identidades, posto que os conceitos de espaço, paisagem e identidade são muito próximos e ligados uns aos outros. Nessa perspectiva, D'Abadia (2010, p. 19) contribui novamente, ao dizer que “o cotidiano permite o aparecimento da cultura como aquilo que confere existência ao ser social, a existência prescinde de relações, as quais constituem identidades”.

As festas são vistas também como paisagens constituídas por símbolos, os quais promovem o afloramento de emoções e sentimentos nos sujeitos que se sentem pertencentes àquele ambiente festivo. A relação entre os moradores da zona rural e da zona urbana faz parte da paisagem festiva da Caçada da Rainha, conferindo-lhe uma singularidade ao promover o encontro e a convivência harmoniosa de vários grupos em um mesmo espaço que, possivelmente, se configura como lugar por diferentes razões para esses sujeitos. As representações da religião, da fé e da identidade de cada grupo estão presentes no espaço e na paisagem

festivos que se caracterizam por essa diversidade de histórias, origens e músicas.

A Caçada da Rainha é uma manifestação cultural que se expressa por meio das suas representações simbólicas na paisagem. Ela expressa os sentimentos sociais e revela a estrutura espacial que é composta pela formação de lugares cuja “paisagem é a materialidade, mas é ela que permite à sociedade a concretude de suas representações simbólicas” (Luchiari, 2001, p. 13-14). No período da festa, constitui-se uma paisagem diferenciada, suporte para as representações simbólicas ordenadas no espaço, permitindo interpretações sobre os sujeitos, suas crenças, seus valores e suas identidades.

Para Cosgrove (1998), a paisagem pode ser lida e interpretada de várias maneiras, porque “todas as paisagens são simbólicas” e, portanto, reproduzem normas culturais e de conduta, estabelecendo os valores dos grupos inseridos na sociedade. Na Caçada da Rainha os grupos deixam suas marcas ao fazerem parte da paisagem festiva, uma vez que esta não é constituída apenas por elementos da cultura dominante, como em outras festas. É possível visualizá-los cantando, dançando, se apresentando de uma maneira única na festa. Eles também se vestem de forma diferenciada e seguem sempre em filas ou grupos, nunca se separando de seus demais.

Com essa “produção” da paisagem, as festas configuram novos espaços, novos lugares e promovem a identidade de sujeitos sociais, relacionada com a atitude deles para com a festa, sua fidelidade e participação e ligação com os lugares festivos. Claval (1999, p. 340) discorreu sobre a ligação entre paisagem e identidade:

Ela é uma construção simbólica e permite a manifestação da identidade pelos monumentos, pela estetização, com as preferências por tipos de características rurais, pelos cuidados na preservação de determinadas características, sejam naturais ou culturais.

A paisagem suscita inúmeras reações – positivas e/ou negativas – na alma humana, fato que está ligado intimamente à constituição também do lugar e das identidades. Corrêa (2005, p. 148) entende a festa como algo que “permite descobrir signos espaciais que estabelecem um vínculo a partir de uma identidade existente entre o grupo social que festeja e o espaço”.

Nessa perspectiva pode-se dizer que a paisagem e o lugar festivo expressam necessidades e desejos, esperanças, sentimentos, valores, sensações e familiaridade por meio de símbolos, relações, movimento. Durante a Caçada da Rainha, no momento das folias, pais e filhos e demais familiares se reúnem e convivem o dia todo por dez dias, aproximadamente. Nesse período, dançam e cantam juntos, trocam experiências, contam histórias de seus antepassados, dão suporte no manuseio de determinados instrumentos musicais aos filhos que são aprendizes e criam trechos de músicas. Dessa forma eles demonstram seus sentimentos e valores, relatam seus anseios e desejos. Nas vestimentas, também é possível perceber as trocas entre familiares, porque muitos foliões usam o chapéu e a gravata que foram do avô ou do pai. Os objetos, portanto, possuem significado íntimo e valor para cada partícipe. Cada um conta um pouco sobre como aquele símbolo é importante para a sua família.

Da mesma maneira ocorre com os outros grupos, como as batuqueiras ou dançarinas da Sussa, que transmitem às crianças seus costumes e movimentos durante a dança. Suas vestimentas

também possuem cores representativas e muitas são as mesmas desde a primeira participação na Caçada da Rainha. Com o grupo do congo não é diferente, seus membros também se apresentam de maneira peculiar, cantando e dançando de forma única. Seus costumes são repassados para os mais jovens e muitos são da mesma família, ou são irmãos, primos, cunhados etc. Portanto, com esses dois conceitos – paisagem e lugar festivos –, é possível analisar as identidades dos participantes, o significado que a festa possui para sua comunidade e as interações sociais.

O vínculo existente entre espaço e paisagem festivos e como esses se constituem como elementos identitários foi esclarecido. Segue uma discussão para aprofundar questões ligadas à identidade do lugar como fruto da manifestação Caçada da Rainha.

Identidade do lugar

O processo de identidade de um lugar seria, para Relph (1976), uma combinação de observação, ou seja, de contato direto com o lugar e de expectativas estabelecidas antes desse contato. Desse modo, seria a expressão da adaptação, da assimilação, da acomodação e da socialização do conhecimento. Isso implica um conhecimento detalhado do lugar e da constituição de raízes, de um centro de significados que se torne insubstituível.

A Geografia Humana valoriza o ser humano e revaloriza os conceitos de paisagem e lugar, destacando a existência dos sujeitos e seu sentimento de pertencimento a um espaço. O lugar, então, assume uma “personalidade” de acordo com a história e valores de cada sujeito. Assim, as identidades do lugar, como foram descritas por Relph (1976, p. 59), possuem como característica comum o fato de que “[...] não podem ser

entendidas simplesmente em termos de padrões físicos e de trações observáveis, nem só como produtos de atitudes, mas como uma condição indissociável destes”.

Os lugares adquirem identidade e significado por meio da intencionalidade dos sujeitos e da relação existente entre essas intenções e os atributos do lugar, ou seja, o cenário físico e as atividades ali desenvolvidas. Tuan (1983, p. 159) mais uma vez contribui com suas concepções ao dizer que é necessário conhecer “a qualidade e a intensidade da experiência” do sujeito com o ambiente para o conhecimento da identidade do lugar. Dessa forma, introduz o conceito de topofilia, com aplicabilidade na análise da afetividade pelo lugar.

O processo de construção das identidades, de acordo com Claval (2003, p. 92), implica a “interiorização de valores”. Portanto, à luz dessa reflexão é possível concluir que a identidade de um lugar não pode ser desassociada das raízes dos que o habitam. Almeida (2008, p. 317) complementa dizendo que “é pela cultura que essas populações fazem sua mediação com o mundo, constroem um modo de vida particular e se ‘enraízam’”. Com base nos dois autores, entende-se que a contribuição do estudo da Caçada da Rainha, como uma manifestação cultural, está na identificação da identidade do lugar, o que ele representa para cada grupo e sujeito partícipe da festa. Refere-se ao olhar das “bатуqueiras” para o lugar, dos festeiros, dos congos e também dos turistas, cada qual repleto de um significado distinto, muitas vezes envolvendo emoção, outras vezes constituindo-se numa relação espacial, sem qualquer envolvimento ou afetividade.

Almeida (2008, p. 318) diz ainda que, conclusivamente, “muitos laços de identidade se manifestam na convivência com o lugar, todavia, os significados desses laços não são marcados pela unicidade e sim pela multiplicidade de percepções”. São as

representações coletivas, sociais e culturais que conferem sentido ao lugar e por meio delas pode-se identificar o viés emocional ali envolvido do homem com relação ao seu ambiente, a sua terra.

A reflexão a respeito das práticas representativas que ocorrem durante a manifestação cultural Caçada da Rainha permite absorver a intenção dos sujeitos em conferir uma identidade àquele lugar. Para a constituição de uma identidade a esse lugar considera-se a influência externa que ele sofre nas emoções ali envolvidas por parte dos sujeitos que lhe dão sentido e significado próprios e são a razão pela qual o espaço torna-se um lugar representativo para o grupo. A identidade não pode ser desvinculada do comportamento dos sujeitos.

Para Buttimer (1982), a identidade cultural dos sujeitos está intrinsecamente relacionada à identidade com o lugar. As dimensões culturais, emocionais, políticas e biológicas permitem ao grupo possuir redes de interações com o lugar. A identidade de um lugar depende tanto das experiências intersubjetivas quanto das aparências. E mesmo diante das transformações inevitáveis, para o indivíduo e para a comunidade a sensação de que algumas características consideradas essenciais permanecem reforça a identidade com o lugar.

A identidade, o sentimento de pertencimento e o acúmulo de tempos e histórias individuais constituem o lugar. Lugar que guarda em si o seu significado atribuído pelos sujeitos e as dimensões do movimento da história, apreendido pela memória, por meio dos sentidos. Os lugares guardam e são núcleos de valor e, portanto, não podem ser compreendidos sem ser “vivenciados”, uma vez que só são lugares para grupos que assim o identificam.

Nessa perspectiva não é possível dissociar a identidade do sujeito com o local no qual ele reside. Segundo uma das

abordagens de Santos (1996, p. 65), “o sentimento de pertencimento a um determinado lugar constrói uma introspecção de valores que condiciona o modo de vida dos indivíduos”.

O enraizamento de sentimentos, a assimilação e a conseqüente incorporação da cultura local contribuem para a formação de identidade de lugar. Daí a importância do estudo da Caçada da Rainha para compreender a realidade e o sentido da festa para os partícipes e moradores.

Considerações finais

As festas populares e, especificamente, a Caçada da Rainha representam parte da herança colonizadora vivenciada no Brasil cujos vestígios nos rituais constituem particularidades do processo civilizatório. Colinas do Sul possui uma origem ligada aos bandeirantes, à exploração de minas e ao trabalho escravo que originaram quilombolas que hoje habitam parte do Estado de Goiás.

As metodologias apontadas no início se mostraram essenciais para as interpretações posteriores, porque permitiram uma análise baseada em aspectos levantados pelos próprios sujeitos. Apontou-se que a festa atua na produção de identidades das comunidades, dos sujeitos festivos e dos lugares, o que permitiu compreender que a festa é fornecedora de uma determinada visão de mundo sobre o espaço habitado da mesma maneira que o espaço confere à Caçada da Rainha um sentido de ser.

Lugar e identidade foram os conceitos norteadores deste estudo visando compreender um espaço e uma manifestação que são vividos de forma subjetiva e simbólica. Para tanto, foi

necessário entender as percepções e perspectivas dos sujeitos festivos, vivenciando-se a festa e o cotidiano deles.

A paisagem festiva contribuiu para a compreensão da identidade dos sujeitos e do espaço festivo transformado em lugar, por conta das emoções e sentimentos atribuídos a ele durante a manifestação. Além do aspecto mais abrangente de uma identidade proporcionada pela festa, pôde-se apreender o valor do espaço para a população e como este colabora para a formação de identidades específicas. Para quem não vivencia o espaço festivo cotidianamente, torna-se complexo compreender os elementos característicos do festejo que lhe atribuem valor, como os variados símbolos religiosos e rituais ligados à história dos municípios ou dos povos que nele habitam. Até mesmo o “não acontecimento” da Caçada da Rainha, como é o caso de Cavalcante, evidencia características da identidade da comunidade e dos sujeitos.

A festa, portanto, como dimensão cultural, participa plenamente do processo de construção simbólica de lugares e define formas organizativas e símbolos representativos da crença e dos costumes da comunidade. É o seu caráter simbólico, juntamente com a existência de sentimentos de pertença e familiaridade, de segurança, de afeição, além da religiosidade presente nos rituais de devoção, que caracteriza a transmutação do espaço festivo em lugar dotado de valores e emoções.

Referências

ALMEIDA, M. G. Geografia cultural e geógrafos culturalistas: uma leitura francesa. *GEOSUL*, v. 14, p. 35-47, 1993.

ALMEIDA, M. G. Fronteiras, territórios e territorialidades. *Revista Anpege*, n. 2, p. 103-114, 2005a.

ALMEIDA, M. G. A captura do Cerrado e a precarização de territórios: um olhar sobre sujeitos excluídos. In: _____. *Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural*. Goiânia: Vieira, 2005b. p. 321-347.

ALMEIDA, M. G. Diversidades paisagísticas e identidades territoriais e culturais do Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. (Org.). *Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares*. Goiânia: Vieira, 2008. p. 47-74.

ALMEIDA, M. G. A propósito do trato do invisível, do intangível e do discurso na Geografia Cultural. *Revista da ANPEGE*, v. 9, n. 11, p. 41-50, jan.-jun. 2013.

ALMEIDA, M. G.; VARGAS, M. A. M.; MENDES, G. F. Territórios, paisagens e representações: um diálogo em construção. *Revista Mercator*, Fortaleza, v. 10, n. 22, p. 23-35, maio-ago. 2011.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

BUTTNER, A. Musing on helicon: root metaphors and geography. *Geografiska Annaler*, v. 64, n. 1, p. 89-96, 1982.

BUTTNER, A. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, A. C. (Org.). *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: Difel, 1985.

BRANDÃO, C. R. Crença e identidade: campo religioso e mudança cultural. *Trabalhos em Antropologia*, Campinas, SP: IFCH, 1988.

BRANDÃO, C. R. Pesquisar: participar. In: BRANDÃO, C. R. (Org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BRANDÃO, C. R. Do sertão à cidade: os territórios da vida e do imaginário do camponês tradicional. In: BRANDÃO, C. R.; MESQUITA, Z. (Org.). *Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências*. Porto Alegre: Ed. Unisc, 1995.

BRANDÃO, C. R. Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil. *Revista Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais da Unicamp*, v. 1, n. 1, p. 37-64, 2007.

CLAVAL, P. *La Géographie Culturelle*. Paris: Nathan, 1995.

CLAVAL, P. A geografia cultural. Tradução de Luíz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

CLAVAL, P. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003. p.147-166.

CORRÊA, R. L. Espaço: um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CORRÊA, R. L. A organização regional do espaço brasileiro. In: CORRÊA, R. *Trajetórias geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p.197-210.

COSGROVE, D. Place, landscape and the dialectics of Cultural Geography. *The Canadian Geographer*, v. 23, n.1, p. 66-72, 1978.

COSGROVE, D. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998a.

D'ABADIA, M. I. V. *Diversidade e identidade religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade, GO*. 2010. Tese (Doutorado) – UFG, 2010.

DI MÉO, G. La géographie en fêtes. Tradução de Elisa Bárbara Vieira D'Abadia. *Plurais*, Anápolis, v. 2, n. 1, p. 24-55, 2012.

GOMES, P. C. C. *Geografia e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GONÇALVES, T. M. *Cidade e poética: um estudo de psicologia ambiental sobre o ambiente urbano*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007.

LUCHIARI, M. T. D. P. A (re)significação da paisagem no período contemporâneo. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Paisagem, imaginário e espaço*. São Paulo: Ed. UERJ, 2001. p. 9-28.

LUKERMANN, F. Geography as a formal intellectual discipline and the way in which it contributes to human knowledge. *Canadian Geographer*, p.167-172, 1964.

MAIA, C. E. S. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

MELLO, J. B. F. Geografia Humanística: a perspectiva da experiência vivida e uma crítica radical ao positivismo. *Revista Brasileira de Geografia*, v. 1, n.1, p. 91-115, 1990.

MORAES, A. C. R. *Geografia pequena história crítica*. São Paulo: Annablume, 2003.

RELPH, E. *Place and placelessness*. London: Pion, 1976.

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

TUAN, Y-F. Environment and world. *Professional Geographer*, p. 6-7, 1965.

TUAN, Y-F. Place: an experiential perspective. *Geographical Review*, v. 65, n. 2, p. 151-165, 1975.

TUAN, Y-F. *Espaço e lugar*. São Paulo: Difel, 1983.

Memórias e identidades do/no lugar da comunidade Patos-Temeroso em Gurinhatã (MG)⁴⁵

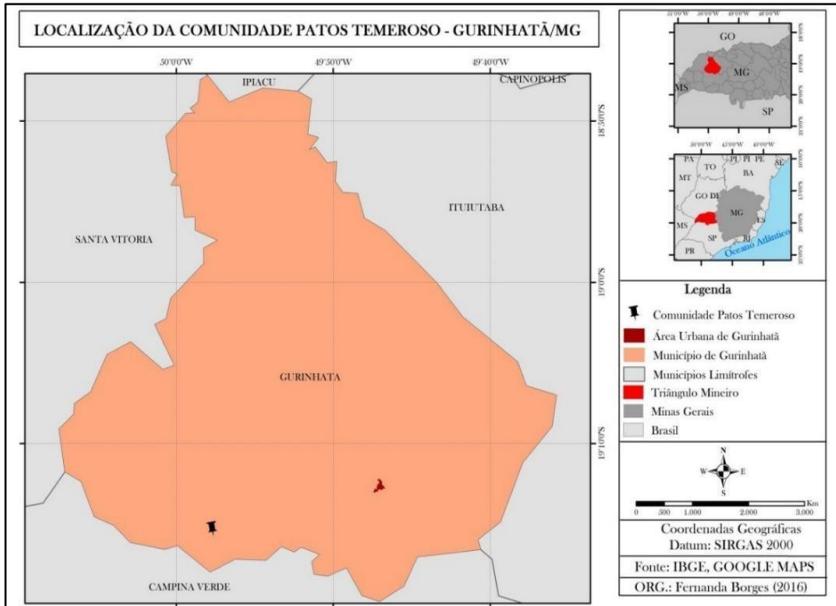
Jéssica Soares de Freitas

Introdução

Gurinhatã, em Minas Gerais, permanece um lugar desconhecido perante boa parte da população mineira. Poucos são os que têm conhecimento de sua existência, mesmo que se trate de uma cidade localizada em uma das mesorregiões mais desenvolvidas do estado, o Triângulo Mineiro (Figura1). A “cidade do pássaro azul”, como é apelidada pelos moradores, sofreu decréscimo na estimativa de sua população de 6.144 (2013) para 6.094 habitantes (2014) (Correio, 2014), o que também colabora para o desconhecimento do município. Gurinhatã faz parte da bacia leiteira do Triângulo Mineiro e grande parte de suas terras é utilizada como pastagem para gado. Apesar do decréscimo populacional nos últimos anos, o município tem atraído empreendimentos agroindustriais, com plantio de laranja e cana-de-açúcar.

⁴⁵ O presente texto é uma versão atualizada da dissertação de mestrado intitulada. Memórias e Identidades no/do lugar: o rádio na Comunidade Patos Temeroso no Município de Gurinhatã-MG, defendida em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob orientação da Prof^ª. Dr^ª Maria Geralda de Almeida.

Figura 1 - Localização da Comunidade Patos-Temeroso no Município de Gurinhatã, MG



Org.: Borges, 2016.

Entende-se que os moradores do Temeroso são sujeitos de sua própria existência, o que pode ser compreendido por meio de suas narrativas. Eles não vivem puramente à mercê das lógicas hegemônicas, em um espaço complexo e diferenciado, mas em lógicas diversas e têm sua própria autonomia.

Em um mundo em que as relações virtuais via *internet* são progressivamente predominantes, a tradição comunitária faz que as relações permaneçam vivas e o próprio lugar esteja em constante mutação, repleto de significados e significantes. A comunidade rural Patos-Temeroso encontra-se em uma dinâmica em que seus moradores se preocupam com a preservação da

memória do lugar. Afinal, sem ela, o sujeito se esvazia, porque viver apenas o presente leva à perda de suas atividades cognitivas e conceituais e sua identidade passa a “desaparecer” aos poucos (Candau, 2014).

Nesse contexto, a identidade não é estável, posto que em contato com ela existe a memória, sujeita aos processos do tempo. Como refere Cruz (2007), a identidade não é essência, visto que ela é suscetível às escolhas e intencionalidades dos sujeitos. Nesse olhar, o objetivo deste trabalho é desvelar, por meio da identidade e memória, que o sujeito se constitui como pertencente a um lugar.

Este texto é dividido em duas partes. Na primeira intenta-se caracterizar as mudanças socioculturais e tecnológicas que ocorreram na Comunidade Patos- Temeroso ao longo dos anos, desde sua ocupação por meio dos próprios patenses. Na segunda parte, busca-se entender a relação dessa comunidade com *seu* lugar e, nesse sentido, compreender o *estar e ser no e do* lugar.

A pesquisa é fundamentalmente de caráter qualitativo. Para tanto, realizaram-se entrevistas não direcionadas, mediante diálogos estabelecidos entre as pessoas que estão sujeitas à realidade analisada. As prosas se constituíram de questões abertas que se adaptavam conforme o interlocutor e sua vivência ou história de vida.

Mudanças socioculturais na comunidade Patos-Temeroso e sua constituição na condição de lugar

Um lugar com nome peculiar, Patos-Temeroso, mais conhecido como Temeroso. Um lugar com diversas histórias para contar. Localizado no interior do Brasil, mais especificamente no Triângulo de Minas Gerais, para alguns é apenas um ponto no mapa, para muitos, o *meu* lugar. Lugar esse onde sujeitos compuseram suas sinfonias, suas diferenças e referências.

A toponímia de um lugar diz muito sobre ele – sua história, as histórias daqueles que nele vivem. Os porquês do nome de determinada localidade garantem a ela cores vivas, e saber a razão da toponímia desvela as motivações daqueles que nele moram. Em uma sociedade em que as informações correm rápido e são, teoricamente, de fáceis divulgação, há de se imaginar que conhecer a origem dos nomes e dos lugares não seja tão difícil assim. No entanto, nas sociedades – vernaculares, como discorreria Claval (2010) – em que a memória dos sujeitos ainda é mais valorizada do que a informação que corre nas veias da internet, cabe aos mais velhos a transmissão do conhecimento aos mais novos.

Na comunidade Temeroso, a situação não é diferente. As teorias do surgimento das nomeações da região são inúmeras. No entanto, há um consenso. Em Patos, que é a região constituída por várias comunidades, a denominação das fazendas e dos conjuntos comunitários deriva, majoritariamente, dos córregos que banham suas terras. Com o Temeroso não seria diferente. Explica S.A., que atualmente reside na cidade de Gurinhatã, MG:

Lá é assim, cada nascente, um boqueirão. Cada nascente daquele córrego eles colocô um nome. Na realidade, o

Temeroso é mais para cima. Onde a gente morava não é o Temeroso. Ali tem o córrego do Sapato, Barra do Sapato, o São Vicente, o outro boqueirão é o Pacau, e aí vem, e junta tudo. Ali na minha casa é o córrego do Cobiçado. Tá na minha escritura. Todos são os gaio, aí quando passa da minha casa já é o Ribeirão dos Patos e vai até cair no São Simão.

O rio que fica no município de São Simão e recebe o Ribeirão dos Patos é o Rio Paranaíba, um dos rios mais importantes do Triângulo Mineiro, que faz a divisa natural entre Minas Gerais e Goiás. No entanto, a referência do deságue dos córregos é o município em si, já que, além de guardar as águas do Temeroso, também funciona como importante destino turístico para os moradores.

Ainda que cada córrego, ou “boqueirão”, tenha uma toponímia diferente, Temeroso foi o que mais ficou popular, sendo o nome atribuído a cursos fluviais das proximidades. De modo intrigante, entre os moradores, particularmente os mais velhos, a gênese do nome permanece parcialmente desconhecida, prevalecendo algumas especulações e desconfianças. Assim discorre A.A.:

Eu acho que aqui, era porque era muito feio, e muito perigoso. Era temeroso, tremoso. Em cima da serra, era um lugar desabitadamente que não tinha nada. Em cima da serra não tinha nenhuma criação. Acho que a única coisa que ainda andava por aí, eles pegava aquelas égua que ninguém pegava, que não tinha saída e colocava tudo em cima da serra e elas ia procriando...e eu lembro daquele tanto de animal assim né, andando lá em cima da serra. Isso aqui era tanto mato que chegava que era escuro. Nesse tempo era mato que era tudo desabitado, só tinha pau e

mato, não tinha nada, só tinha bicho, onça, muito macaco, tudo desabitado.

A palavra Temeroso, que indica medo, é associada por uma moradora de mais de 60 anos de vida e vivência na comunidade à *desabitação*, como um local inexplorado, sem gente, apenas com animais e “mato”. Pelos relatos, a exploração foi intensificada a partir da década de 1920, mas até na contemporaneidade o Temeroso e até mesmo o município de Gurinhatã como um todo ainda são desconhecidos por grande parte da população dos municípios vizinhos. Não é de se estranhar, posto que é assim com vários municípios localizados no interior brasileiro que parecem ser desinteressantes – neste momento – para a reprodução ampliada do capital.

Ao explorar as terras incógnitas da região em que hoje habitam, os moradores formaram uma comunidade unida. Esta, apesar das mudanças ocorridas durante os anos, conhece verdadeiramente o Temeroso. E isso é visto como benéfico, uma vez que o conhecimento se torna exclusivo e em ambiente familiar.

Terrae incognitae, como cunhou Wright (2014) em palestra realizada no ano de 1935, diz respeito àquelas terras que ainda não foram devidamente exploradas pelos sujeitos, mas que estão em seus imaginários, possibilitando-lhes se aventurar imaginativamente naquelas áreas. A ideia da exploração se faz, para além do plano material, de forma subjetiva, como explica Wright (2014, p. 6):

Aquilo que é *terra incognita* para todos os propósitos práticos para uma comunidade isolada é mais vasto do que é *terra incognitae* para os membros desta associação.

Consequentemente, dependendo no nosso ponto de vista, elas são *terrae incognitae* pessoais, da comunidade ou nacionais: elas são *terrae incognitae* para diferentes tradições culturais e civilizações; e também há a *terrae incognitae* para a ciência geográfica contemporânea.

Mesmo que Temeroso tenha sido explorado por alguns, não significa que ele seja plenamente conhecido por todos. Com a difusão da informação do local para o global, as explorações se tornam, também, imaginárias ou projetivas. Por meio da sonoridade, ou visualização, aqueles que não conhecem determinada região de forma física podem explorá-las por intermédio da tecnologia. Porém, certos aspectos dela sempre permanecerão desconhecidos para aqueles que não estiverem dispostos a se aventurarem por suas múltiplas dimensões subjetivas.

Para os moradores do Temeroso, o conhecimento da área é primordial para o contato acontecer com seus vizinhos. Com a habitação progressiva, acompanhada de ocupações e produções, a possibilidade de exploração da localidade aumentou. Mais que recursos naturais, as dinâmicas interpessoais formam o senso comunitário. Ainda que permaneça certo medo das serras, revelado em suas falas – como um local onde habitam animais considerados perigosos, como onças e lobos –, elas também compõem a beleza e são referenciais para a comunidade; elas evocam, portanto, um nexos de sentidos relacionais de reverência ao sublime-natural.

As serras, que transmitem encanto, incerteza e medo, são significativas para o lugar Temeroso e são constantemente utilizadas para passeios exploratórios de contato com a natureza – evocativamente sublime – e apreciação do entorno serrano.

Subir até seu topo, por mais que seja um desafio, é uma realização diária de vitalidade e representa saúde, principalmente para os mais velhos.

Nesse olhar, mesmo com o receio/temor causado pelo desconhecido, pelos animais que estão supostamente abrigados nas serras, os sujeitos paradoxalmente atribuem às serras a calma e beleza do Temeroso, a marcar suas memórias. As paisagens, realçadas pelas serras e por outros elementos, são elementos memoráveis importantes para aqueles que saem do Temeroso e para aqueles que permanecem na comunidade.

Para que se entenda o que é a identidade, é necessário considerar também a memória. De acordo com Candau (2014, p. 118), “transmitir uma memória e fazer viver, assim, uma identidade não consiste, portanto, em apenas legar algo, e sim uma maneira de estar no mundo”. Sem a memória, a identidade se esvai, já que seus significados e sentidos deixam de existir.

Por certo, a memória e a identidade adensam o sentido de lugar. Considerando que, conforme Tuan (2011, p. 14), o sentido de lugar é adquirido após um período de tempo, “geralmente, [...] quanto mais tempo permanecermos em uma localidade melhor a conheceremos e mais profundamente significativa se tornará para nós”. Isso porque as memórias que são adquiridas ao longo da vida compõem a significância do lugar, sejam elas boas ou ruins.

Nesse sentido, com base no conceito de *incognitae* das terras, pode-se afirmar que as primeiras explorações realizadas no local onde atualmente se encontra a comunidade Temeroso remetem às clássicas histórias exploratórias do Brasil. As identificações são lembradas por poucos membros da comunidade, geralmente os mais velhos, que ouviram as histórias

de seus pais e avós. É o caso de A.B., que diz: “Aqui era terra de índio. Eles vieram e exploraram tudo aqui. Aqui era tudo mato”.

Os primeiros moradores do município de Gurinhatã, MG, eram do grupo indígena Caiapós e as terras foram exploradas por bandeirantes (IBGE, 2016). Segundo relatos, no Temeroso, os exploradores chegaram a sequestrar uma índia da tribo local e com ela um deles teve filhos que povoaram a região. Tal fato explica por que a região Patos-Temeroso foi formada por poucas famílias. E essas famílias dividiram suas terras conforme seus filhos casavam ou as venderam.

A maioria das pessoas que habitam o local são familiares uns dos outros, formando laços que transcendem a simples vizinhança. No entanto, com a compra de algumas terras, algumas pessoas sem elos sanguíneos com os moradores originais lá se instalaram. Assim, Temeroso passa a ser uma comunidade plural, com sentidos e significados diferentes para cada sujeito.

As lógicas socioculturais, que foram derivadas de sua origem, eram baseadas primordialmente na realização dos produtos consumidos, na plantação de alimentos e na transmissão de ensinamentos para que os nexos continuassem. A maioria dos produtos era plantada em suas próprias terras e as eram tecidas pelas fiandeiras. Os momentos em que precisavam deslocar-se para cidades vizinhas eram para vendas, para atender às necessidades hospitalares e para compra de variados mantimentos e produtos industrializados.

Como Gurinhatã MG, era um povoado que oferecia limitada oferta para suas demandas, eles viajavam até Ituiutaba, Uberlândia ou Uberaba, todas cidades desse estado. Após a emancipação do município de Gurinhatã e desenvolvimento da

sede, os moradores passaram a percorrer distâncias menores para suprir suas necessidades mercantis.

O município de Gurinhatã, MG, foi criado no ano de 1963 pela Lei Estadual nº 2764, emancipando-se do município de Ituiutaba, MG, do qual era distrito desde o ano de 1943 (IBGE, 2016). A votação para a emancipação foi vivenciada por diversos sujeitos do Temeroso e é lembrada por eles como um dos principais marcos para as mudanças na comunidade. Como a comunicação na época ainda era precária, a informação era repassada entre os próprios moradores e por carros de sons na cidade. Aqueles que sabiam e se deslocavam repassavam o acontecimento para o restante da comunidade, alguns com jornais à disposição levados por aqueles que iam até a cidade. À época apenas os homens votavam. Eles se reuniam e iam até a cidade para exercer seus direitos como cidadãos.

A preocupação pela educação é um dos aspectos significantes de Patos-Temeroso. No começo do século XX, quando o município de Gurinhatã, MG, era distrito do vizinho Ituiutaba, MG, o fazendeiro Antonio Florentino Guimarães fundou uma escola em sua própria fazenda, a qual recebeu o nome de Aula Mista Municipal da Fazenda Patos. Essa escola foi inaugurada no ano de 1927 e funcionou apenas até 1929, obtendo reconhecimento municipal (Florentino Neto, 1985). Mesmo naquela época, a escola abrigava alunos dos dois gêneros, caracterizando-se pelo ensino misto, que ainda não era comum, especialmente nas áreas rurais, em que predominava o sexo masculino (Ferreira, 2007).

Segundo Ferreira (2007, p. 107), “a escola atendia a todas as classes sociais, mas prevalecia a frequência dos alunos cujas famílias podiam se privar de sua ausência nos trabalhos destes no período escolar”. Na análise de Florentino Neto (1985), várias

famílias da região podiam se privar de parte do trabalho de seus filhos na lida com a terra, já que eram cerca de oitenta alunos que frequentavam a escola. Ao se considerar que para a família uma das maiores riquezas eram os filhos (que também eram mão de obra), a educação fazia parte do crescimento do ser humano. Por meio dela é que eram possíveis um maior conhecimento e um cuidado para a terra.

Alguns interlocutores disseram que seus pais chegaram a estudar na escola. Relembra que um professor de nome Gustavo Luiz Borges repassou várias noções úteis para o dia a dia, como os ensinamentos básicos de leitura e matemática e até fazer contabilização de juros e a medição de terreno, dentre outros (Florentino Neto, 1985). A educação contribuiu para que vários sujeitos passassem a cuidar de suas terras sem ajuda de terceiros e lidar com questões mais sofisticadas que uma fazenda demandava, mesmo que o ensino tenha sido interrompido no fundamental – quarta série, à época.

Tal aspecto foi fundamental na formação da região, e os moradores são orgulhosos dos conhecimentos de ensino que obtiveram. Alguns fazendeiros, depois dessa escola ter sido oficialmente fechada, contratavam professores e os levavam para suas casas, em escolas improvisadas, a fim de ensinar as crianças da região, como se lembra A. M.: “Eu estudei dois meses na casa do seu Basílio. Antes eu estudava no Grupo, mas a professora saiu. Aí ele contratou outra professora que dava aula no paiol da casa”.

O “Grupo” era como eles chamavam a escola que ficava em uma das fazendas da região. As crianças tinham aula até a quarta série (ensino fundamental). Depois, segundo os moradores, algumas delas se mudavam para as cidades, como Gurinhatã e Ituiutaba, onde moravam com parentes ou

conhecidos. Apenas as crianças cujos pais podiam se abster delas na lida no campo continuavam seus estudos nas cidades.

Mesmo sem acesso pleno à informação, as crianças do Temeroso viam o estudo como algo fundamental, cujos valores aprendidos foram passados para as próximas gerações. Vários sujeitos se orgulham em dizer que seus filhos e netos são formados no ensino superior. Para eles, os/as professores(as) que se deslocavam sazonalmente para o Temeroso permanecem na memória e muitas são as histórias a que eles(as) estão atrelados/as.

Uma das professoras mais comentadas pelos patenses, por sua atuação, trabalhou no Temeroso na década de 1950 e ficou lá durante aproximadamente três anos. Segundo essa professora, “lá tinha as fazendas e cada um com seu sítio e tinha aquele tanto de criança que precisava estudar. Então eles me levaram para lá”.

Na época, a rigidez dos(as) professores(as) era comum. E, para além dos ensinamentos escolares básicos, eles(as) ensinavam noções de que os estudantes precisavam para a lida com a terra e comportamentos sociais da época. Sobre a escola e o funcionamento da comunidade, a professora P. aponta:

Na ocasião era tudo misturado. Acho que tinha, vou falar por menos, cerca de 50 alunos. Era rapazinho, era mocinha, tudo misturado, naquele tempo não tinha pré. O aluno já entrava e matriculava na primeira. Aí não podia matricular na primeira, eu começava a lecionar fora da matrícula, que não podiam descobrir também, os pais pediam, Aí lecionava, sem matricular. Aí quando apanhava a idade de matricular, eles já tinham o começo. E era desde o alfabeto. Não tinha esse negócio de menino querer desenhar, brincar dentro da escola.

A antiga professora relata, ainda, que a escola era regulamentada pela prefeitura, na época (década de 1950), de Ituiutaba. O Grupo Escolar foi construído com a ajuda do município em uma fazenda particular. Ela menciona, finalizando, que não tinha separação por salas, constituindo ensino seriado.

Outro aspecto importante para observação é a “quebra” de regras que a professora fazia, aceitando crianças com 5 anos, a pedido dos pais das crianças. Isso consistia em uma estratégia de sociabilização por parte dela. Vale dizer que as crianças por volta dos 5 anos contavam com a supervisão de irmãos mais velhos. Eram estes que, geralmente, cuidavam delas. E quando as crianças saíam para a escola, esses irmãos maiores tinham mais tempo para trabalhar na terra.

No Temeroso, para os alunos que tiveram aula com essa professora, ela tem significado tanto no ensino rígido, quanto na disciplina também severa. As histórias perpetuam gerações, de forma que mesmo os mais novos sabem de quem se trata. Ainda que os professores, no geral, fossem de outras localidades e morassem apenas durante o tempo de ensino na comunidade, eles fizeram e fazem parte do passado e do presente do Temeroso. A formação sociocultural de Temeroso deve-se, em parte, ao convívio com esses professores e aos familiares.

A escola também promovia a sociabilidade entre os estudantes, já que eles se deslocavam juntos para aula, aglomerando-se pelo caminho até o Grupo. Essa sociabilidade reforçava laços de familiaridade, reciprocidade e amizade. Nas lembranças, sempre vem à tona, acerca dos caminhos percorridos, a quantidade de crianças que existia na comunidade que seguia pelas estradas rumo às casas dos vizinhos, à escola, à capela, aos córregos. A escola exerce, dessa forma, centralidade na vida das pessoas do lugar.

Além de funcionar como escola, o “Grupo” também era local para reuniões da comunidade, missas e festividades. A construção foi desgastada pelo tempo, mas permanece na paisagem e nas lembranças dos moradores, que gestaram nela significados diversos. As degradações, em algumas lembranças daqueles que estudaram/frequentaram o Grupo, são inexistentes. Para eles, a casa ainda está intacta e é lembrada de forma única por cada morador do Temeroso.

Nessa residência também residiram algumas famílias depois que o espaço de reunião foi transferido para outra localidade. Seu significado foi modificado, mas não eliminado. Os diferentes usos que foram atribuídos à construção fazem dela importante elemento para as lembranças dos moradores.

A atual sede da Comunidade Santa Cruz do Temeroso foi construída durante a década de 1980, afetivamente denominada pelos moradores de “Capela”. Nela há um salão, onde ocorrem missas, torneio de truco e festividades em geral, uma quadra de futebol de salão, uma cozinha e um bar, que funciona apenas durante as festas. A área da construção foi doada pelo dono da fazenda na qual ela se localiza e foi construída com ajuda de políticos locais. Com o passar dos anos a Capela foi sendo reformada a fim de atender melhor às necessidades católicas dos moradores. Tanto a Capela quanto o Grupo são lugares físicos que fizeram e fazem parte dos patenses do Temeroso.

Segundo os moradores, a quantidade de famílias diminuiu na comunidade. Mesmo que não haja números exatos, o “vácuo” comunitário é nítido na paisagem refletida pelas casas vazias e pela falta de contatos, visitas e movimento entre vizinhos.

Uma das explicações para tal ocorrência é a estrutura agrária da região. Eram muitas famílias, várias localizadas em

uma mesma fazenda, em sistemas de *meia*. Explica C.G., que se mudou para Gurinhatã em maio de 2015:

Na fazenda que eu morei, naquela época, parece que tinha seis famílias morando lá. Hoje ela é duas fazendas, dividiu em duas. Agora tem duas famílias morando, antes era seis famílias, fora os fazendeiro né, da fazenda. E os peão que cada um tinha, nós falava peão naquela época, que era os ajudante. Só lá em casa era cinco, seis direto, contratado para eles trabalhar. Agora nas festas, nas reunião, futebol, pagode, qualquer tipo de festa era muita gente, muita gente mesmo.

A relação agrária no Temeroso transcende os méritos de poder de terra. Nas fazendas maiores existiam várias famílias que moravam para cuidar da terra e bens dos fazendeiros, absenteístas. Eram os agregados. Em troca, esses moradores tinham a casa, que em alguns casos era do próprio dono, e o quintal para plantar.

Além dos moradores fixos, havia os chamados “peões”, homens que ajudavam na lida da terra de maneira sazonal, principalmente na colheita das plantações ou limpeza de pasto. A responsabilidade para com os peões era passada para os moradores das fazendas com apenas o conhecimento do dono.

Em outros casos, quando o proprietário da fazenda morava na sede, juntamente com os meeiros, ele coordenava a utilização de peões. Mas quem era responsável pela fiscalização era o morador, que cuidava da terra efetivamente, conforme já mencionado. Alguns grandes fazendeiros sociabilizavam com as famílias meeiras e agregadas e participavam das festividades que

lá existiam. Essa era, talvez, uma forma discreta de mascarar as diferenças e expropriações sociais decorrentes desse processo.

No entanto, em alguns acontecimentos, principalmente quando o fazendeiro não vivia na comunidade, ele dificultava a passagem em sua fazenda. Em uma das histórias, conta-se que um fazendeiro com mais poder econômico, tendo comprado uma porção de terra onde moravam algumas famílias de parentes e de amigos, fez uma cerca próximo ao córrego, o que impossibilitou àqueles sujeitos fazerem seu caminho mais curto para visitas.

Quando isso acontecia, alguns moradores, sentindo-se prejudicados, cortavam a cerca para passar, o que causava conflitos com o fazendeiro patronal. Na fala deles, esse proprietário queria proteger suas terras da passagem das pessoas com cavalo e carroça, mas isso dificultava a prática da vizinhança com seus peões.

Havia também o fazendeiro que cuidava de sua própria terra, com alguns ajudantes sazonais e um ou dois que moravam em anexos para ajudar na lida de forma fixa, que no geral eram terras herdadas de seus pais. Esses, que nasceram no Temeroso e viviam o lugar, tinham conviviabilidade com as famílias meeiras. Ou seja, sua sociabilidade é mais próxima com a figura do camponês do que com o fazendeiro propriamente dito. Afinal, “o fazendeiro é percebido como outro; o sitiante, ao contrário, é visto como vizinho e trabalhar para ele é ajuda” (Woortmann, 1990, p. 29). Uma vez que a comunidade era como uma grande família, todos os vizinhos acreditavam que deveriam ajudar àqueles com um pouco mais de dificuldade. Veja-se análise de Candido (2010, p. 94):

O fazendeiro abastado, o pequeno agricultor, o posseiro provêm as mais das vezes dos mesmos troncos familiares, e seus antepassados compartilharam, originariamente, das mesmas condições de vida. Mesmo porque os “sítios da roça” seriam, na maioria, avantajados territorialmente, não oferecendo a distinção, tornada nítida em seguida, entre pequena e grande propriedade. Compreende-se, portanto, que as relações de vizinhança fossem extensas e inclusivas, favorecendo certa democracia inicial.

A diferença primordial nas relações sociais do Temeroso era entre o de fora e o de dentro. Mesmo que houvesse fazendeiros com grandes extensões de terras que se diferenciavam daqueles que possuíam pequenas parcelas, ou ainda os que não tinham terras próprias, alguns deles participavam da festa, compartilhavam a vizinhança e envolviam-se com a realidade comunitária. Da mesma maneira, outros apenas possuíam suas terras na comunidade, mas não participavam efetivamente da vida cotidiana no Temeroso.

Nesse sentido, aqueles que se consideravam *do* Temeroso realizavam lógicas próximas. Entende-se que a maioria daqueles que moravam e os que ainda permanecem na comunidade são camponeses, ou melhor, sujeitos dotados de campesinidade. De acordo com Woortmann (1990), a campesinidade pode ser compreendida em maior ou menor grau de acordo com grupos específicos. Segundo o autor, “é possível imaginar um contínuo, que tanto pode ser pensado no tempo como no espaço, ao longo do qual se movem os pequenos produtores, desde um pólo de máxima até outro de mínima campesinidade” (Woortmann, 1990, p.13). No caso do Temeroso, especificamente, há sujeitos com alta campesinidade e outros com baixa campesinidade.

Conforme o mesmo autor, o “grau” de campesinidade se define pelas lógicas predominantemente camponesas, ou seja, a troca; reciprocidade; a terra para além da mercadoria, como patrimônio da família; a negociação entre parentes como algo impuro; os valores familiares; dentre outros. Compreende-se que no Temeroso há camponeses e fazendeiros, sendo que mesmo as relações com esse último se desdobram, em certo sentido, de forma recíproca. Um dos exemplos mais clássicos da reciprocidade camponesa é a realização de “traições” e “mutirões”. Relata uma antiga moradora:

Quando a pessoa não dava conta, não podia pagar peão, aí fazia mutirão, tinha um negócio, traição era a mesma coisa do mutirão, só que a pessoa não sabia né, pegava, arrumava tudo, chegava lá de madrugada. Para fiá, para fazer roupa de algodão, né.

Enquanto no mutirão a família que precisava de *ajuda* organizava os vizinhos para a reunião, na traição os vizinhos se organizavam e chegavam de surpresa, geralmente durante o final da madrugada, para logo iniciarem os trabalhos. Essas iniciativas ocorriam quando a pessoa estava com muito serviço, mas não tinha recurso para convocar o auxílio (Candido, 2010). No entanto, havia outras intencionalidades com a realização da traição. C.G. completa:

Lá tinha muita traição, tinha pras, pras fiandeira, tinha para fazê pagode, pra limpá roça, pra rancá toco, batê pasto. Quando queria dançar eles inventavam uma. Reunia todo mundo, combinava o pessoal e juntava o pessoal e todo mundo ia e trabalhava de graça durante aquele dia.

O “trabalhar de graça” configura-se como ajuda, já que os sujeitos contam com a disposição dos sujeitos em colaborar com aqueles necessitados. Por conseguinte, o trabalho coletivo é mais um elemento que une a comunidade e corrobora para suas manifestações e lógicas sociais.

As traições específicas juntavam os sujeitos que tinham domínio sobre aquela determinada atividade. Para além do posto por Woortmaan (1990, p. 33), de que, “no interior do Sítio, o que se dá é a troca de tempo (de trabalho) entre pais concebidos como iguais”, havia um protagonismo feminino. As fiandeiras, por exemplo, se reuniam para ajudar a mulher da casa a fazer roupas, cobertores com o algodão que plantavam nas fazendas, ou com a paina, matéria-prima retirada da paineira (*Ceiba speciosa*), árvore típica do Cerrado. Com as painas, era comum fazer recheio de travesseiro, e a atividade de colheita era feita quando a semente caía no chão, com a ajuda das crianças, para quem a atividade era vista como algo lúdico.

Na limpeza do pasto, a atividade era exercida predominantemente por homens, já a colheita era feita tanto homens quanto mulheres. Enquanto os homens ajudavam no pasto, as mulheres trabalhavam na cozinha para fazer comida para os vizinhos que ajudaram a realizar a traição.

No caso das fiandeiras, algumas mulheres, aquelas que não tinham o domínio da técnica, ajudavam na cozinha, ao passo que os homens preparavam a festa, tocando “pagode”. Para além do gênero musical, o pagode(ar) surgia quando os sujeitos se reuniam logo depois de trabalhar na traição ou no mutirão, de modo a evidenciar sujeitos que não são apenas resultado do trabalho na terra, mas musicistas, cantores, dançarinos, homens e mulheres dotados de vontades.

O mutirão era realizado pela pessoa que necessitava da colaboração dos vizinhos e a tração era planejada sem que ela tivesse conhecimento e organizado pelos próprios companheiros a fim de atender a determinadas necessidades de mão de obra. Aqueles que sabiam tocar, tocavam, os que sabiam cantavam e dançavam até “o sol amanhecer”. I.F. explana:

Baile era assim: a gente trabalhava de dia, ou no mutirão de fiá, ou então de roçá pasto ou limpá roça aí a noite tinha a festa, né. E festa tradicional mesmo era a de São João, essa, era todo mundo tinha que cooperá e essa até hoje ainda tem ela lá. No dia de São João todo mundo cooperava e depois ia na festa, né. Rezava o dia todo, assim, mais a tarde né, terminava os terço pra janta, da janta começa o baile, era bão até. Lá tinha os tocadô e era só na viola, né. Às vezes rebentava a corda da viola, tinha só duas, mas o povo dançava do mesmo jeito. Era bão.

A senhora, que morou durante mais de 50 anos no Temeroso, discorre que o baile, como era denominado antes do termo pagode ficar mais popularizado, evidenciava também o aspecto religioso da/na comunidade. A separação entre a festa religiosa e a profana é identificada pela presença ou ausência da reza. Antes de festejar com a viola e a sanfona, a reza era obrigatória, com a finalidade de agradecer aos santos, e principalmente a Deus, pelas bem-aventuranças conquistadas naquele ano.

As festas logo depois dos mutirões ou das trações eram mais que sagradas. Os bailes celebravam o final de um trabalho bem-feito, uma aliança, eram a celebração da amizade, da lógica de vizinhança bem-sucedida. As lembranças dos bailes são

sempre atreladas ao trabalho, especialmente com sua manifestação colaborativa, como no caso dos mutirões e traições.

A locomoção dos sujeitos, apesar de parecer um impasse, não era um problema para aqueles que queriam ver os amigos e se reunir para a festa. Ao longo dos anos, as mudanças nos meios de locomoção fizeram diferença para os sujeitos do Temeroso. A.M. aponta:

Primeiro era cavalo. A gente andava a cavalo, que não tinha carroça, depois que apareceu carroça, cê andava naquelas estradas só via carroça. Não via uma carroça vazia, era cheia, cada casa tinha uma carroça. A gente ia para jogo, passeá na casa de vizinho, até puxá leite de carroça eu já puxei. Carpideira roça, com cavalo, até isso eu já fiz.

A carroça, que no Temeroso começou a ser usada no começo da década de 1960, mudou o modo de os sujeitos de se locomoverem. Antes, como era apenas com o cavalo, a mobilidade de pessoas era restrita. Com a carroça houve possibilidade para transportar mais pessoas ou cargas simultaneamente, sobretudo as pessoas mais velhas, mulheres e crianças.

Outra característica importante do Temeroso são as produções agrícolas e a suposta divisão de trabalho entre as mulheres e os homens. Algumas atividades que são predominantemente realizadas por homens, como *carpideira* roça e puxar leite, também eram atividades exercidas por mulheres. I.F. conta:

Quando a gente era menina, ia ficando moça, ninguém quase não vinha na cidade comprar nada, alguma roupa e calçado né. Eu mesma, eu se virava porque a madrinha tinha um tear e eu ganhava um dinheirinho de tecer, né. Ela, a renda dela era pouca para pagar para mim, mas eu trabalhava, ajudava amarrar vaca para tirar leite, colhia amendoim, panhava algodão, isso tudo nós fazia. Quebrá milho, pipoca na roça. Isso depois que eu casei ainda nós fez muito ali. Era bão demais. A gente tem saudade, mas eu acho que nós não dava mais conta mais não. Quando nós mudou para cá já tava doente, né. Aí ele não dava conta mais não de tocar mais, não.

As atividades exercidas pelas mulheres eram diversas, desde fazer as roupas para a família até ajudar na lida da roça. A mulher não ficava restrita à cozinha e, mesmo quando casada, ela continuava a exercer atividades “masculinas”. Todas essas características do Temeroso de antigamente fazem do Temeroso contemporâneo, para muitos, um lugar único, cheio de diversidade, que é seu lugar por excelência.

Mesmo os que saíram da comunidade ainda possuem vínculos que são vivenciados novamente graças à lembrança, pela memória. O lugar Temeroso persiste nos sujeitos de forma a se firmar sempre que há conversas sobre a comunidade.

Existência do e no lugar

Compreende-se que há uma diferenciação entre *ser* do lugar e *estar* no lugar; os dois podem ser concomitantes ou não. Podemos *ser* do lugar e *estar* no lugar, bem como *estar* em um lugar, sem identificá-lo como tal, e ao mesmo momento *ser* de outro lugar. Poucas línguas distinguem o verbo *estar* do verbo

ser, e isso deriva da origem em latim *ser* do verbo *sum*, que significa, além de ser e estar, existir, viver, morar e haver (Rezende, 2013). Nesse sentido, a multiplicidade de significados do verbo *sum* apresenta diferentes interpretações das existências humanas e das referências que são utilizadas.

É necessário, portanto, retomar o sentido de lugar. Para tanto, vale-se de Seamon (2014, p. 11), que assim se refere:

[...] phenomenologically, place is not the physical environment separate from people associated with it but, rather, the indivisible, normally unnoticed phenomenon of person-or-people-experiencing-place. This phenomenon is typically multivalent, complex and dynamic.⁴⁶

O lugar depende fundamentalmente das pessoas que a ele estão conectadas. Sem as pessoas para experienciar o espaço, o lugar é inexistente, é apenas um ponto sem significado no espaço.

Karjalainen (2012, p. 5) aponta que, “em termos existenciais, o lugar é percebido como um conjunto de relações ambientais criadas no processo do habitar humano”. Tais relações são cotidianas e se dizem respeito tanto ao campo individual quanto às relações entre sujeitos e entre grupos. Tais relações são importantes na compreensão do lugar de cada um. No Temeroso, com o esgotamento de algumas relações, para alguns sujeitos o lugar se esvaziou, teve uma certa perda de sentido. Sobre tal

⁴⁶ “fenomenologicamente, lugar não é o ambiente físico separado das pessoas que estão a ele relacionadas, mas, ao contrário, ao indivisível, normalmente fenômeno despercebido de pessoa-ou-pessoas-experenciando-lugar. Esse fenômeno é tipicamente multifacetado, complexo e dinâmico.” (SEAMON, 2014, p. 11, tradução livre).

questão S.A. reflete: “Se algum dia a gente desfazer daquele chãozinho lá nosso a gente pode ir pra Uberlândia, Ituiutaba, porque aí Gurinhatã num vai ter mais sentido não”.

Para S.A., Gurinhatã só faz sentido com sua terra, localizada na comunidade do Temeroso, uma vez que sua casa passa a ser de outra pessoa. Morar no município não teria mais razão, já que se trata de uma cidade com poucos recursos para ele e sua esposa que estão mais velhos e necessitam de maiores cuidados. Assim ele *está* em Gurinhatã apenas por uma necessidade, porém ele *é* do Temeroso, o que faz que a cidade só seja relevante para ele com a existência de sua residência, que *é o seu* lugar.

No que diz respeito ao sentimento de pertencimento, como sujeito ele se sente um tanto quanto deslocado. Ele não *é* do lugar, muda para o *estar no lugar*. Estar, dessa forma, é muito mais uma questão de localização, seja momentânea ou não. Morar, constituir família, viver em um determinado espaço, não significa necessariamente que ele se sinta daquele lugar. Em outras palavras, eu *estou* nele, mas *não sou* dele.

Conforme Dardel (2011, p. 41), “podemos mudar de lugar, nos desalojarmos, mas ainda é a procura de um lugar; nos é necessária uma base para assentar o Ser e realizar nossas possibilidades, um *aqui* de onde se descobre o mundo, um *lá* para onde nós iremos”. A procura por um lugar pode ser constante, mas mesmo quando nos deslocamos alguns lugares ficam na memória e a identidade com alguns é mais sólida, uma vez que foram mais vivenciados e conhecidos pelos sujeitos.

Nesses lugares construímos nossas vontades, desejos, nossas ligações, mas, por vezes, a conexão com o lugar não é exatamente presente, principalmente quando não é dotado de

significados. Nesse contexto Tuan (2011, p. 5) disserta que “lugar é qualquer localidade que tem significado para uma pessoa ou grupo de pessoas”. No entanto, os significados podem demorar a aparecer e se intensificar, dotando, assim, o sentido de *estar* no lugar. Igualmente, os vínculos estabelecidos com o lugar se arquitetam conforme o tempo.

Essas relações também adensam o sentido de pertencimento do lugar, ou seja, o *ser do* lugar, para o habitar do humano. De acordo com os geógrafos humanistas é na casa, no lar, que os sujeitos constroem seus primeiros sentidos universais, suas primeiras referências. Ao deixar a casa, ao vender, no sentido de estar em um lugar diferente do que ele considera seu, há um nexo de pertencimento que é afetado pela situação.

É também na casa, no lar, que se constroem os primeiros sentidos de identidades. De acordo com Relph (1976, p. 39), “home is the foundation of our identity as individuals and as members of a community, the dwelling-place of being. Home is not something that can be anywhere, that can be exchanged, but an irreplaceable centre of significance⁴⁷”. O lar e o habitar são entendidos como elementos ontológicos e referenciais. É onde o sujeito referencia-se com o mundo, onde constrói sua identidade individual ou como se constitui como comunidade.

Mesmo que haja seu deslocamento alhures, o lar ainda continua a ser referenciado. Isso porque a construção de significados ocorre conforme sua vivência, no cotidiano, nas relações que são realizadas no lugar. Dessa forma, Relph (1976, p. 40) afirma que “home in its most profound form is an

⁴⁷ “lar é a fundação de nossa identidade como indivíduos e como membros da comunidade, o lugar-habitar do ser. Lar não é algo que pode estar em qualquer local, que pode ser trocado, mas um centro de significância insubstituível.” (RELPH, 1976, p. 39, tradução livre).

attachment to a particular setting, a particular environment, in comparison with which all other associations with places have only a limited significance”⁴⁸.

O lar, quando mais profundo, ao ser comparado a outros lugares, outras residências, fica progressivamente imbuído de significados. E, por vezes, se conectar a outro lugar pode parecer difícil, com os sujeitos a construírem meios para suprir tais necessidades. Escreve Buttimer (1985, p. 166):

Habitar implica mais do que morar, cultivar ou organizar o espaço. Significa viver de um modo pelo qual se está adaptado aos ritmos da natureza, ver a vida da pessoa como apoiada na história humana e direcionada para um futuro, construir um lar que é o símbolo de um diálogo diário com o meio ambiente ecológico e social da pessoa.

O habitar de cada um alude a mais do que o aspecto físico do termo, implica, antes de mais nada, vínculos ambientais e comunitários. Com o esvaziamento gradual da população do Temeroso, as relações comunitárias estão se desfazendo, as festas, as missas estão decaindo, como expressa S.A.:

Pra hoje mudou muito as coisa. Acho que mudô pra pior. Não pra melhor, porque se acabou o pessoal de lá, né? Ficô ruim lá. Chega lá é aquela tristeza no Temeroso. Tem ninguém. As missa lá, chega lá num tem ninguém. Agora acabou o pessoal. As coisa vai mudano, né, Questão de

⁴⁸ “lar, em sua forma mais profunda, é um vínculo a um particular cenário, um particular ambiente, em comparação com o qual todas as outras associações com lugares possuem significância limitada.” (RELPH, 1976, p. 40, tradução livre).

época. Antigamente tudo que ocê produzia ocê vendia. E tinha bons mercado, tudo.

As principais relações, para eles, eram gestadas nas missas, nas festas e nas atividades de produções agropecuárias que eram de maior intensidade. Para S.A., esses elementos adensavam o lugar assim como o sentido de *ser* do lugar ao qual ele se sente pertencente e, dessa forma, há o desejo de deixar para a memória o que é bom, que, para ele, é o passado.

Faz-se necessário sublinhar que lar, aqui, não é necessariamente no sentido de casa, é mais profundo que tal. *Ser* do lugar implica pertencimento, e, por vezes, a casa não faz parte desse sentido.

Tal configuração depende, fundamentalmente, da identidade. Se os sujeitos não constroem suas identidades com o lugar, tal significância ficaria perdida, sem referência. Conforme Berdoulay e Entrikin (2014, p. 110), “o lugar repousa sobre a ideia de um sujeito ativo que deve, sem cessar, tecer as ligações complexas que lhe dão sua identidade, ao mesmo tempo em que definem suas relações com seu ambiente”. É na ligação complexa de sua identidade que o lugar é revelado e tido como *seu*, a referenciar seu cotidiano.

No entanto, conforme Relph (1976, p. 45), “possibly because it is so fundamental, identity is a phenomenon that evades simple definition, although some of its main characteristics are apparent⁴⁹”. A parte do sujeito, de sua

⁴⁹ “possivelmente porque é tão fundamental, identidade é um fenômeno que subterfoge qualquer simples definição, mesmo que algumas de suas características principais sejam aparentes.” (RELPH, 1976, p. 45, tradução livre).

formação histórica e social, requer compreensão com base em sua subjetividade.

Complementa-se, com apoio em Cruz (2007), que a identidade é um constructo subjetivo calcado nas representações, nos discursos e sistemas simbólicos, não desprezadas as experiências objetivas e práticas sociais. A identidade é mutável e indefinida. Assim, a busca humana pela identidade é um processo contínuo de definir e (re)inventar sua história, combinando o passado com o presente rarefeito (Sasaki, 2010). Essa característica mutável da identidade também possibilita que as referências ao longo da vida sejam passíveis de mutação.

De acordo com Buttimer (1993, p. 32), “*identity* subsumes the perennial interest that humans express in developing symbolic and cognitive modes of self-identification and an image of their place in the world”⁵⁰. Por meio da identidade, as pessoas se colocam perante o mundo com sua própria imagem de lugar. Tal referência possibilita mostrar-se diante do outro e ter sua própria forma de autorreferenciação.

Para Chaveiro (2014, p. 275), “nos lugares, o sujeito existe e o mundo mostra a sua identidade”. Sua identidade é referenciada pelo mundo, a partir do momento em que sua existência é compreendida subjetivamente no lugar. Sua abertura perante os outros expõe o sujeito e cria novas possibilidades para ele.

A identidade, para o sujeito, é vivenciada perante o mundo e de acordo com sua própria história. Mesmo que o aspecto da

⁵⁰ “identidade incorpora o interesse perene que humanos expressam em desenvolver modos simbólicos e cognitivos de auto-identificação e uma imagem de seu lugar no mundo.” (BUTTIMER, 1993, p. 32, tradução livre).

identidade seja fundamentalmente social e cultural, seu constructo se manifesta em sua subjetividade, no modo como ele se representa diante do mundo. A esse respeito assinalam Berdoulay e Entrikin (2014, p. 107):

O desejo de pertencimento do indivíduo ao grupo e do grupo ao meio pode ser compreendido como um processo essencialmente subjetivo, que está ligado à questão da identidade: quem sou eu? Essa subjetividade não chega, entretanto, a retirar de uma problemática social a questão da identidade, no sentido de que sua resposta implica o sentimento de pertencer a uma comunidade de memória.

Portanto, é pela identidade que as pessoas se sentem pertencentes a grupos de sujeitos que possuem proximidades com suas intencionalidades. Sem um grupo, os humanos se sentem solitários e com sua identidade à deriva. A.M. assim descreve a comunidade do Temeroso:

Aquele tempo era bão demais, Se a gente fica conversano, nem gosta de fala que a gente já sente saudade. Ocê sente saudade das pessoa que a gente vivia junto. Era muita gente, aí cê apanhava amizade com a pessoa e elas ia embora, de vez em quando eu converso, cadê fulano?

As pessoas adensam o lugar, de um modo que ele seja fundamental para a construção de identidade. A formação de grupos, para os humanos, é essencial para a constituição de comunidade, com interesses em comum. No Temeroso, a quantidade de pessoas que existia era suficiente e primordial para que as visitas ocorressem e, assim, se estabelecessem os laços entre as pessoas daquela comunidade.

No entanto, a identidade também pode ser construída por meio de outros grupos, sem que esses grupos possam compreender seu sentido, o que pode ocorrer na deturpação identitária individual. Dessa forma, a identidade, por mais que requeira condições subjetivas, também se dá em decorrência do entendimento sociocultural dos sujeitos e dos grupos.

A memória atende nossas intencionalidades e, por vezes, apenas os bons momentos são guardados. Por mais que a dificuldade exista, na beleza da memória ela é apenas um borrão, que não elimina as coisas boas vivenciadas. Para o *ser* do lugar é fundante levar em consideração a identidade de lugar. Segundo Relph (1976, p. 57), “the identity of a place varies with the intentions, personalities, and circumstances of those who are experiencing it”⁵¹. A identidade de lugar, assim como a identidade do sujeito/grupo, varia conforme as intenções, vivências e possibilidades daqueles que experienciam o lugar. Seamon (2014, p. 17) assim aponta:

Place identity phenomenologically relates to the process whereby people living in or otherwise associated with a place take up that place as a significant part of their world. One unself-consciously accepts and recognizes the place as integral to his or her personal and communal identity and self-worth.⁵²

⁵¹ “a identidade de um lugar varia conforme suas intenções, personalidades e circunstâncias daqueles que o experenciam.” (RELPH, 1976, p. 57, tradução livre).

⁵² “fenomenologicamente, Identidade de lugar, se relaciona ao processo pelo qual pessoas que vivem no lugar, ou que são a ele a associado, adquirem tal lugar como parte significante de seu mundo. A pessoa, inconscientemente, aceita e reconhece o lugar como integrante de identidade particular e

Ao se identificar com o lugar e reconhecer que faz parte da lógica deste, tanto de forma corpórea quanto na consciência, o sujeito passa a traçar relações mais profundas com ele, constituindo sua própria autoestima. A identidade de lugar é essencial para compreender o *ser do* lugar, uma vez que se sentir parte do lugar alimenta a referência com o lugar.

Assim, a identidade de lugar está presente na discussão, na medida em que os sujeitos se reconhecem como pertencentes ao lugar Temeroso. Mesmo na dificuldade enfrentada de outrora, ainda é *seu* canto do mundo, sua fortaleza. Os sujeitos referem-se, muitas vezes, ao passado como melhor do que o presente, mesmo que nele tenha havido mais dificuldades.

Nesse sentido, outro elemento importante para a condição de *ser do* lugar é a nostalgia, como assinala Lewicka (2014, p. 53):

[...] nostalgia is adaptive: it helps to put together broken parts, builds a bridge between past and present, increases self-esteem and life satisfaction, and reinforces social ties. One may expect that it will also strengthen bonds with the present residence place as well.⁵³

A nostalgia colabora tanto para a permanência do passado quanto para a construção de significados no presente. No entanto, a nostalgia é vista pelas pessoas mais no primeiro aspecto do que

comunitária e de auto valoração dele ou dela.” (SEAMON, 2014, p. 17, tradução livre).

⁵³ “nostalgia é adaptável: ajuda a colar partes quebradas, constrói uma ponte entre passado e presente, aumenta a autoestima e satisfação com a vida e avigora laços sociais. Alguém pode esperar que também irá fortalecer ligações com atual local de residência.” (LEWICKA, 2014, p. 53, tradução livre).

no segundo. O fato de sempre se referenciar no passado, principalmente quanto aos aspectos positivos, ela molda o sentimento e as lembranças sempre serão boas. A negatividade, na nostalgia, possibilita a mudança, faz com que o sujeito queira permanecer no estado em que ele se encontra e não voltar ao passado. Esse é o sentimento de A.M.: “Tem hora que a gente num gosta de falar porque a gente sente saudade. Cê sente saudade das pessoa que vivia junto, era muita gente. Então cê apanhava amizade daquelas pessoa que vivia junto”.

As lembranças são muito atreladas às pessoas, à convivência com o outro, com os vizinhos, as amizades que foram construídas. Dessa forma, a constituição de um lugar em comum é, por vezes, ligada aos sujeitos, ao adensamento do lugar, de seus significados, de suas memórias.

Em uma comunidade, a convivência interpessoal é um dos elos mais importantes. Com a diluição desses elos, a ligação física, para A.M., era mais dolorosa. Para ela, sair do lugar para alhures que não lhe pertença efetivamente é um dos meios encontrados para diminuir o peso da solidão. Mas mesmo que se desloque ocasionalmente para o Temeroso para visitar sua família e amigos que ainda vivem na comunidade, as lembranças do passado são mais fortes que a realidade vivenciada.

A nostalgia possibilita essa dupla problemática: o alívio da lembrança, mas a dor do passado sem retorno. Saudade, mesmo que complexa, adensa o pertencimento ao lugar. Ao mesmo momento em que alivia a dor do deslocamento, por se estar longe do lugar, atenua as lembranças.

Nesse sentido, pensar em um lugar recuando no tempo, como o lugar de nascimento, lugar das lembranças, da memória, da identidade é mais fácil do que pensar no presente, assinala

Marandola Júnior (2014). De acordo com esse autor, o lugar “parece mais conectado a uma tradição, a uma experiência profunda de entrelaçamento com a terra. Um ritmo lento onde o sentido da permanência prevalece. Mas não apenas isso” (Marandola Júnior, 2014, p. 229). Conectado a um tempo mais lento, o lugar proporciona o recuo e os vínculos estabelecidos com ele.

Assim pontua Escobar (2000, p. 170):

Sin embargo, el hecho es que el lugar continúa siendo importante en la vida de muchas personas, tal vez de la mayoría – al menos el lugar en tanto que experiencia de una localización particular con una cierta ligazón a la tierra, un cierto sentido de los límites y una conexión con la vida cotidiana, incluso si su identidad se construye continuamente, sin quedar nunca fijada.⁵⁴

O lugar, para o autor, é importante na constituição das pessoas e sua conexão é diretamente com a vida cotidiana, mesmo que a identidade seja continuamente construída. A identidade está diretamente conectada com o lugar, e ambos estão em processo contínuo de construção, mesmo que haja lugares específicos semi-identificados.

Relph (1976, p. 58) pondera que

⁵⁴ “No entanto, o fato é que o lugar permanece importante na vida de muitas pessoas, talvez a maioria – pelo menos o lugar como uma experiência de um determinado local com um certo vínculo com a terra, um certo senso de limites e uma conexão com a vida cotidiana, mesmo que sua identidade seja continuamente construída, sem nunca ser consertado.” (ESCOBAR, 2000, p. 170, tradução livre).

although one particular place may have quite different identities for different groups, there is nevertheless some common ground of agreement about the identity of that place. This is the consensus identity of a place, in effect its lowest common denominator.⁵⁵

Um lugar tem significados diferentes para grupos distintos. Até mesmo dentro de um grupo, há distinção de sentidos para cada sujeito.

No entanto, há uma identidade em comum com o lugar que une esse grupo. No caso do Temeroso, a proximidade das famílias e a vizinhança adensavam o significado de lugar, especialmente nas reuniões frequentes na capela. De acordo com Buttimer (2015, p. 9), “os significados de lugar para aqueles que vivem nele têm mais a ver com a vida e os afazeres cotidianos do que com o pensamento”. O lugar é constituído por meio das vivências do hodierno.

Se o lugar passa a ser outro, seu sentido também o será. Ao construir seu lugar em determinado local do espaço e depois se retirar para outro local por motivos alheios à sua vontade, o sujeito sente-se muitas vezes desgarrado, como se suas opções estivessem esgotadas. É o que expressa I.F.:

Lá era muito vizinho e plantava muita roça, né. Dia de domingo a gente ia encontrar com as amigas para passear na casas umas das outras. Trocava pouso, um dia a gente ia para lá, outro dia elas vinha para cá, né. Lá era bão, era

⁵⁵ Apesar de um lugar em particular pode ter diferentes identidade para diferentes grupos, existe, no entanto, algum acordo em comum sobre a identidade daquele lugar. Isso é uma identidade de lugar consensual, em efeito ao seu menor denominador comum.” (RELPH, 1976, p. 58, tradução livre).

bão mesmo. Agora eles fala que lá não tá muito bão não. Tá pouca gente né.

O cotidiano dos sujeitos no Temeroso era repleto de trabalho na roça e descanso no domingo, prática possibilitada pela quantidade de pessoas que existiam no lugar. Assim, a quantidade de gente que morava no lugar é constantemente mostrada em lembranças positivas e a falta em lembranças negativas.

Portanto, mesmo que eles tenham migrado, pelas falas é nítido que o sentimento de pertença é com o Temeroso, e não com sua casa atual, por mais que se percebam algumas conotações com a moradia de agora. Dessa forma, eles *são* do Temeroso, mas *estão* em outros locais.

Considerações Finais

Viver em um lugar, estabelecer vínculos de pertencimento, requer mais que apenas tê-lo como sua própria localização. As experiências vividas, as necessidades requeridas e as vontades de cada sujeito influenciam na própria escolha de um, ou nos vários lugares para se ter como “seu”. Na contemporaneidade, o acesso a diversos lugares de uma forma mais rápida e dinâmica possibilita a fluidez e flexibilidade dos sujeitos perante o mundo, mas não seu sentimento de pertencimento a essas porções do espaço.

Habitar no lugar não significa diretamente se sentir pertencente a ele. E mudar não significa deixar de viver o anterior. Mesmo que tenhamos localizações diferentes ao longo de nossa vida há sempre *aquele lugar* em que depositamos nosso sentimento de pertencimento de maneira sólida. Nesse olhar, *ser*

do lugar e *estar no lugar* são distintos, mas não se anulam, pelo contrário, um faz parte do outro.

No caso da Comunidade Temeroso, em que as vivências diárias eram muito importantes, o lugar foi guardado principalmente pela memória, memória essa que muitas vezes guarda apenas as lembranças boas – das festas, dos momentos de harmonia, das alegrias da reza –, ao passo que os momentos mais difíceis são lembrados principalmente pela *morte* dos sujeitos. A ligação comunitária, nesse caso, é um dos elementos mais importantes para o sentido de *ser* patense.

Referências

BERDOULAY, V.; ENTRIKIN, J. N. Lugar e sujeito: perspectivas teóricas. In: MARANDOLA JR., E.; WERTHER, H.; OLIVEIRA, L. *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 94-116.

BUTTNER, A. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, A. *Perspectivas da geografia*. São Paulo: Difel, 1985. p. 165-193.

BUTTNER, A. *Geography and the human spirit*. Harrisonburg: The Johns Hopkins University Press, 1993.

BUTTNER, A. Lar, horizontes de alcance e o sentido de lugar. *Geograficidade*, v. 5, n. 1, p. 4-19, 2015.

CANAU, J. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2014.

CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2010.

CHAVEIRO, E. F. Corporeidade e lugar: elos da produção da existência. In: MARANDOLA JR., E.; WERTHER, H.; OLIVEIRA, L. (Org.). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 249-279.

CLAVAL, P. La geografía em recomposición: objetos que cambian, giros múltiples: ¿disolución o profundización? In: LINDÓN, A; HIERNAUX, D. (Org.). *Los giros de la geografía humana: desafíos y horizontes*. México: Anthopos, 2010. p. 63-82.

CRUZ, V. C. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: BEZERRA, A. C. C. et al. (Org.). *Itinerários geográficos*. Niterói: EdUFF, 2007. p. 13-35.

DARDEL, E. *O Homem e a Terra*. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ESCOBAR, A. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo. In: VIOLA, A. (Comp.). *Antopología del desarrollo: teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós, 2000.

FERREIRA, A. E. C. S. *Da centralidade da infância na modernidade e sua escolarização: a Escola Estadual João Pinheiro – Ituiutaba (MG), 1908-1988*. 209 f. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2007.

FLORENTINO NETO, A. *Antonio Florentino Guimarães (1880-1960): um fazendeiro do Triângulo Mineiro*. Brasília: Uberaba, 1985.

IBGE. *Tendências demográficas: uma análise dos resultados da amostra do censo demográfico 2000*. IBGE: Rio de Janeiro, 2014.

IBGE CIDADES. Histórico de Gurinhatã-MG. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=>

312910&search=minas-gerais|gurinhata|infograficos:-historico.
Acesso em: 16 jul. 2016.

KARJALAINEN, P. T. Lugar em Urwind: uma visão geográfica humanista. *Geograficidade*, v. 2, n. 2, p. 4-22, 2012.

LEWICKA, M. In search of roots: memory as enabler of place attachment. In: MANZO, L. C.; DEVINE-WRIGHT, P. (Org.) *Place attachment: advances in theory, methods and applications*. New York: Routledge, 2014. p. 49-60.

MARANDOLA JR., E. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., E.; WERTHER, H.; OLIVEIRA, L. (Org.). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 227-247.

RELPH, E. *Place and placelessness*. London: Pion Limited, 1976.

REZENDE, A. M. *Latina essentia: preparação ao latim*. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 2013.

SASAKI, K. A contribuição da geografia humanística para a compreensão do conceito de identidade de lugar. *Revista de Desenvolvimento Econômico*, ano XIII, n. 22, p. 112-120, dez. 2010.

SEAMON, D. Place attachment and phenomenology: the synergistic dynamism of place. In: MANZO, L. C.; DEVINE-WRIGHT, P. (Org.). *Place attachment: advances in theory, methods and applications*. New York: Routledge, 2014. p. 12-22.

TUAN, Y. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. *Geograficidade*, v. 1, n. 1, p. 4-15, 2011.

WOORTMANN, K. “Com parente não se neguceia”: campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Brasília: UnB, v. 87, n. 1, p.11-73, 1990.

WRIGHT, J. K. *Terrae Incognitae*: o lugar da imaginação na geografia. *Geograficidade*, v. 4, n. 2, p. 4-18, 2014.

Por uma leitura da identidade territorial tocantinense⁵⁶

Eliseu Pereira de Brito

Introdução

A construção da ideia de uma identidade forjada no território é complexa e ainda pouco estudada na geografia. Para tanto, objetivamos com este texto construir uma discussão que nos levássemos à compreensão da identidade territorial. Como suporte para desenvolvermos a investigação, foi realizada uma pesquisa sobre as identidades tocantinenses.

A dimensão material do território é a base para discussão da identidade territorial tocantinense. Dois princípios são fundamentais para desenvolver a pesquisa, o simbólico e o material. A dimensão material, enquanto funcional, é constituída pela formação territorial no exercício da memória coletiva que se estabelece em torno da história concreta de um povo com o seu território, ao passo que a simbólica se funda nos referenciais territoriais que representam a relação dos sujeitos com o território; significação imaginária, pois, dos referenciais identitários tocantinenses.

⁵⁶ O presente texto é uma versão atualizada da tese de doutorado intitulada. Itinerários de uma identidade territorial na invenção do ser tocantinense, defendida em 2016 no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob orientação da Prof^ª. Dr^ª Maria Geralda de Almeida.

A pesquisa foi desenvolvida com entrevistas e análise teórica-histórica buscando fundamento da identidade territorial. Para organização deste texto, buscamos construir a ideia fundamentando a compreensão da categoria e a manifestação do fenômeno.

A identidade territorial

Partimos do princípio de que é preciso construir um entendimento sobre a identidade e, posteriormente, sobre a identidade territorial. “Identidade” é um termo que vem do latim, composto de duas palavras: *idem*, que quer dizer igual, e *entidade*, entidade do ser. A identidade seria uma unidade complexa, sentido que tem se modificado ao longo do tempo, como, por exemplo, com a introdução da identidade coletiva de base territorial (Oltra, 2012).

A discussão da identidade, no século XIX, se deu pela metafísica da existência, centrada na identidade individual. A concepção de autoconsciência é da modernidade e se deve a William James, que introduziu os conceitos de inteligência nas correntes pós-darwiana e a de George Herbert Mead, com a introdução das interações simbólicas e do construtivismo, possibilitando, assim, a inserção dos estudos do indivíduo nos processos sociais (Sciolla, 1994; Oltra, 2012). O período entre o final do século XX e início do século XXI foi de nova era e de novas implicações sobre a noção de identidade, com o abandono de uma concepção de unidade, para, então, se falar de diversidade. Daí nossa insistência em introduzir a diferenciação como elemento do processo identitário e como algo externo ao processo e também no sentido de comparação. Kathryn

Woodward (2013, p. 9) ressalta que “a identidade é, assim, marcada pela diferença”.

Em uma leitura sociológica e em nossa concepção, uma das mais importantes interlocutoras, atualmente, sobre a questão social e a identidade é a italiana Loredana Sciolla. Ela faz parte desse movimento de *cambio* na leitura identitária, desde que publicou, em 1983, “*Identità: percorsi di analisi in sociologia*”⁵⁷. Para ela, autores como Émile Durkheim, Georg Simmel e Talcott Parsons já tratavam sobre a questão da identidade, mas seu auge, entretanto, só entrou na pauta das Ciências Sociais na década de 1960. As Ciências Sociais têm questionado ao longo dos séculos: quem somos nós? O que expressa a vontade de responder a essa questão? Os fundamentos da identidade, para a autora, estão na experiência que o sujeito tem ao se identificar e, para criar o eu, é preciso externalizar o sentimento para uma dimensão mais ampla que transcende a singularidade. Assim, a natureza da identidade nunca é apenas pessoal, ela é interdependente de outrem, é uma natureza dupla. É o olhar para si com o olhar do outro.

Na concepção pós-estruturalista, Derrida (1991) defende que o sentido ontológico da identidade está intrinsecamente relacionado a uma relação dialética, pois toda identidade implica um sentido de ser e não ser, de pertencimento e exclusão. A criação de uma identidade acarreta o estabelecimento de uma diferença e também de uma exclusão que se desencadeia em uma hierarquização. Para Haesbaert (1995), a identidade é um conceito multidisciplinar, na maioria das vezes entendido de maneira confusa pela sua aplicação com ramificações diferentes, como individual, coletiva, regional, nacional, que entendemos ser

⁵⁷ Identidade: percurso da análise sociológica

apenas sua fragmentação e aplicação pelas diversas especialidades. O autor argumenta que clamar por uma posse do conceito, seja qual for o campo do conhecimento, é um suicídio, pois ele não pertence à Sociologia, à Psicologia, à História ou à Geografia. É multidisciplinar. Entretanto, o entendimento em uma disciplina do conhecimento é importante e cria uma definição mais consistente sobre a categoria identidade, como a interpretação na psicologia social do que é uma identidade social – relacionada à ordem e à função social de um grupo, à identidade coletiva, como aquela que é de todos, à qual todos os sujeitos fazem referência.

Sciolla, já mencionada, nos oferece uma primeira organização da leitura sobre a identidade, compreendendo-a como uma capacidade autorreflexiva, que se forma na interação com o outro. Tomando como base essa autora, a identidade tem três níveis: 1º) identidade pessoal – representação do pessoal em si, portanto, autoatribuída; 2º) identidade social – é uma identidade atribuída ou imputada ao outro na tentativa de situar um sujeito no espaço social; nossa genealogia, religião, nacionalidade seriam formas de posição no espaço social; e 3º) identidade coletiva – que seria a agregação de várias identidades sociais em um autoconhecimento por grupos de pessoas (Sciolla, 2010). Surge em um conflito quando grupos de pessoas se solidarizam e se organizam para resistir e, com o tempo, virá uma representação e memória coletivas.

Segundo ainda a mesma autora, essas subdivisões são importantes para um melhor aperfeiçoamento do nosso olhar sobre as particularidades identitárias em questão. A discussão de separação entre identidades coletiva e individual é pouco precisa. A identidade individual precisa da representação social para ser, ou seja, não há identidade individual fora do plano da identidade

coletiva/social. Para Giménez (2001), a identidade coletiva “*no debe concebirse como esencia inmutable, sino como un proceso activo y complejo historicamente situado y resultante de conflictos y luchas*”⁵⁸. Ela possui uma dinâmica no tempo que a leva à retração ou expansão. No entanto, seu *cambio* se desdobra em duas formas específicas: a transformação e a mutação. A transformação, enquanto processo de continuidade, adaptativo e gradual, não altera a estrutura do sistema. A mutação é uma alteração qualitativa do sistema, que se realiza por assimilação e pela diferenciação.

Segundo Sciolla (1994), nos estudos sociais é necessário estudar as identidades coletivas constituídas no processo de formação social. A identidade não é propriamente ação social, mas controla as ações dos sujeitos. A autora afirma que a identidade é como um quebra-cabeça que tem uma diversidade de elementos que se encaixam, constituindo o desenho. Nessa tese, vamos nos atentar para a identidade social e coletiva, compreensão próxima do que objetivamos analisar/interpretar. Segundo Sciolla (2010), a identidade assume duas funções: 1^a) um senso de pertencimento do sujeito; e 2^a) a de um reconhecimento social. Discordaremos de uma dicotomia no processo, posto que a existência de um é concomitante à do outro, e ambas são sobrepostas.

As visões sobre a identidade territorial são múltiplas e ligadas a determinados fenômenos, na migração ou na estratégia de desenvolvimento regional. A título de exemplo, citamos as discussões de Haesbaert (1995), Stuart Hall (2014) e Fabio

⁵⁸ Não deve ser concebido como uma essência imutável, mas como um processo ativo e complexo historicamente situado e resultante de conflitos e lutas.

Pollice (2005). Nesse direcionamento, a identidade territorial não é um fenômeno fechado (Pollice, 2005; Haesbaert, 2007), mas uma dinâmica que se estabelece entre um grupo e o seu espaço, mudando, inclusive, com o tempo. Para Kaplan (1999), não há identidade fechada, mas sim suscetível a transformações e, mesmo que tenha raízes históricas, é uma negação frequente na estrutura local e global. O território, para Pollice (2005), está concatenado com um sentimento de pertença, numa relação tripartite de sentimento, sociabilidade e simbolismo. Assim, ressaltamos a identidade com os lugares pela memória do passado e perspectiva de futuro e, por essa ótica, entendemos que o autor considera a identidade territorial como um indicativo do desenvolvimento local. Uma dada comunidade imprime um valor simbólico a uma paisagem que, por sua vez, se torna a expressão de sua identidade. Símbolos, no entanto, que são alterados no tempo.

Para Raffestin (2003), a identidade precisa de limites colocados pelas comunidades. O autor ainda ressalta que ela não é apenas um estado, é, antes de tudo, um processo de reivindicações territoriais que ele chamou de “suceder identidades”. Em seus termos: “*L’identità non è solamente uno stato, ma anche e soprattutto, un processo*”⁵⁹ (Raffestin, 2003, p. 4). As identidades são construídas pelo/no tempo, não pela sobreposição de intervalos de tempo entre territorialização, desterritorialização e reterritorialização, mas sim de forma contínua e escalonada, como nas relações de trabalho em ritmos diferentes com o lugar. Esse autor propõe, ainda, a linguagem como mediadora na estruturação da identidade territorial. Pela sua experiência, na França e no Canadá, ressalta que há uma

⁵⁹ “A identidade não é apenas um estado, mas também e sobretudo, um processo”

relação entre a linguagem e o ambiente físico e social, relação que se apresenta nas diferenças culturais. A língua assume o papel de comunicação, de união entre sujeitos na comunicação de valores simbólicos que estabelecem uma ponte de ligação entre sujeitos, e, nesse caso, o cotidiano vivido entre comunidades é geográfico e linguístico. A importância da língua e do território se dá na construção de territorialidades. Tomando como exemplo, Jerusalém é um território sagrado para judeus, muçulmanos e cristãos por meio de uma comunicação estabelecida pela Bíblia e pelo Alcorão. O território corresponde a uma linguagem do cotidiano, uma língua falada por uma minoria ou uma língua introduzida.

Os sujeitos são históricos e tecem relações históricas com o espaço, e este, mesmo que seja transformado, ganha vida na memória dos indivíduos. Cada sociedade tem referenciais territoriais que mudam ao longo do tempo. A história é carregada de imagens sociais identitárias que remontam a um passado, em jogo de intenções, e então só possui dinamismo pelas utilidades que as comunidades fazem dela. A imagem da identidade é mais utilizada do que o próprio sentido dela.

São, certamente, leituras diversas sobre a identidade, e parte do que buscamos demonstrar aqui consiste em algumas aproximações de uso da identidade e, mais especificamente, da identidade territorial. Ressaltamos, diante do exposto, que a identidade é um processo e deve ser apreendida no ato relacional, como um resultado da força de poder – “é por estar confrontado com as forças de alteridade que o indivíduo tem necessidade de identidade” (Claval, 1999, p. 14) e, ainda, “a multiplicação dos contatos conduz as pessoas a duvidar daquilo que elas são” (Claval, 1999, p. 21). Como afirmamos na introdução, traçaremos esse debate com três autores: Sciolla, Giménez e Bonnemaïson.

Três teses sobre a identidade

Denominamos como tese aqui a construção de três debates em torno da identidade proposto por Gilberto Giménez, Loredana Sciolla e Jöel Bonnemaison. A tese de Giménez (2009) é que os fundamentos da identidade estão na cultura e que a memória, enquanto elemento primordial da cultura, é o suporte necessário para a identidade, que, por sua vez, é lida como uma relação do eu com outrem. Avança no pensamento ao afirmar a diferença na cultura enquanto dimensão de toda a vida social. É por meio dela que um grupo se diferencia do outro, é a identidade sentida, vivida e externada pelos sujeitos.

No entanto, a identidade é um sistema de relações e representações. As identidades coletivas remetem sempre às raízes ou às origens, que se estabelecem pela memória ou pelas tradições. Em se tratando da identidade individual ou coletiva, identidade e memória estão intrinsecamente relacionadas, de acordo com Sciolla (1994). No entanto, a forma de ligação entre memória e identidade individual deve ser tratada diferentemente da identidade coletiva. Tamanho e características para ambas são parecidos, mas a sua posição é diferente no campo social. É preciso entender o processo de sua criação.

A autora afirma:

[...] l'aspetto sociale dell'identificazione e del riconoscimento è dunque centrale nel rendere i 'dispositivi' della memoria funzionanti ed efficaci. La memoria garantisce la continuità nel tempo dell'identità in

quanto l'attore (individuale o collettivo) diventa soggetto di attribuzione (Sciolla, 1994, p. 2).⁶⁰

A memória, então, é a base de referência à qual é atribuído sentido do passado pela narrativa. Ela é um dispositivo por meio do qual os sujeitos se reconectam ao passado, porque este precisa de palavras para não cair no esquecimento, uso que os historiadores e escritores têm feito. Nessa direção, a memória de um grupo tem seus impressos narrados, ou falados – compartilhados –, mas também tem seus monumentos, suas tradições, que possibilitam perpetuá-la. Há resistência em certos grupos em manter materializadas no espaço suas histórias, principalmente as advindas de eventos conflituosos e que, na atualidade, vão na contramão de interesses de grupos no poder.

A identidade coletiva é sempre um processo de construção social com interação, que Sciolla (2010) chama de conflito com o outro, quer seja ele organização, quer seja individual, com conexão com o contexto histórico-social no qual surge. Ampliando a discussão que outrora fizemos, ao se estabelecer uma leitura da identidade coletiva, é necessário situar o processo no campo social, e este possui três dimensões, segundo a autora.

A primeira é a dimensão locativa. Nessa dimensão, o sujeito se insere num campo seja ele material ou simbólico. É um campo social. No interior de um campo, grupos e instituições sociais se confrontam, o que gera processo de identificação, criando classificações, atribuindo categorias sociais ou associando-a a um movimento social ou mesmo organização religiosa. Categorizar é

⁶⁰ [...] o aspecto social da identificação e do reconhecimento é, portanto, central para tornar os 'dispositivos' da memória funcional eficazes. A memória garante a continuidade da identidade ao longo do tempo à medida que o ator (individual ou coletivo) se torna o sujeito da atribuição.

um exercício humano de agrupar objetos sociais ou eventos em um grupo que se coloca como equivalente pelas suas ações e este, por seu turno, tem força para imputar atributos diferentes às diversas categorias. A categoria, dessa maneira, fornece valores diferenciados aos grupos a partir dos contextos histórico-sociais. O indivíduo situa o seu campo ou define o campo onde se situar, ou seja, se autodefine nele e traça suas fronteiras.

A segunda é a dimensão integrativa, que se caracteriza por um princípio de consistência interna que relaciona a experiência passada e o presente com a expectativa do futuro. É por meio da capacidade de integração que se dá o autorreconhecimento e as diversas identificações sociais, situando, desse modo, quem somos. Isso se dá porque o indivíduo pode dispor de marcos interpretativos que se entrelaçam às experiências presentes, passadas e projetadas no futuro.

A terceira é a dimensão seletiva. Nesta tem-se uma estabilização da escolha, pois possibilita ao sujeito programar o seu curso de ações. É uma estabilização do campo de variedade da preferência que muda, mas sempre é coerente com a dimensão integrativa da identidade. Ela ocorre a partir do momento em que os indivíduos podem selecionar e ordenar suas preferências dentro do campo.

Para Giménez (2009), a dimensão locativa se relaciona com a diferenciação, ao passo que a integrativa se relaciona com o sentido da continuidade no tempo. Sciolla (1983) propôs a identidade ligada a uma duração temporal e aprofundou seu posicionamento posteriormente (Sciolla, 2010). A continuidade de uma posição temporal e sua consistência simbólica no tempo, mesmo diante de eventos desestruturantes que os ameaçam, dizem respeito à lógica que sinaliza a existência de uma identidade. Nesse caso, ela é condicionada à duração temporal.

Sciolla (2010, p. 71) propõe a seguinte definição da identidade, na qual estabelece uma síntese: “*l’identità designa la capacità autoriflessiva di un individuo o di un gruppo di percepire la própria continuità e coerenza spazio – temporale in rapporto ad altri che lo riconoscono*”.⁶¹

A vivência com os vanuatenses e o olhar cuidadoso sobre os lugares permitiram a Bonnemaïson mergulhar em análises sobre esses povos e identificar os fundamentos de sua identidade. Chega, inclusive, a discorrer sobre a experiência de tomar a *kava* juntos, em uma amizade e confiança com o pesquisador. Isso não lhe tirou o reconhecimento de ser um estrangeiro, por mais que os sujeitos lhe dessem total confiança. No entanto, ao introduzir o conceito de território, para fazer sua análise da identidade, ele propõe a seguinte definição:

[...] si l’identité s’hérite par les lieux, elle se reproduit et s’approfondit à chaque génération par une mobilité de type circulaire qui se déroule sur les chemins d’alliance. Les lieux et les itinéraires sont donc au coeur de l’identité traditionnelle: l’homme est un arbre enraciné mais il appartient également à une pirogue errante ouverte sur le vaste monde. On peut donc dire qu’il n’y a pas d’identité en dehors des lieux de la mémoire ni non plus de destinée sans aventure ou Voyage sur les chemins de l’alliance. (Bonnemaïson, 1985, p. 151).⁶²

⁶¹ "Identidade designa a capacidade auto-reflexiva de um indivíduo ou grupo de perceber sua própria continuidade e coerência espaço-temporal em relação a outros que a reconhecem"

⁶² [...] a identidade é herança dos lugares, ela se reproduz e se aprofunda a cada geração por meio de uma mobilidade do tipo circular, que se desenvolve nos caminhos de aliança. Lugares e itinerários estão, portanto, na base da

Reforçamos, nesse ponto, o que já havíamos ressaltado sobre a visão do autor em reconhecer a identificação muito mais criadora de identidade do que a apropriação, e isso vale pelo seu método de análise. René Gallissot (1987), ao introduzir o conceito de “processo de identificação”, afirma ser este anterior ao de identidade. Parafraseando Bonnemaïson, os lugares e os geossímbolos vistos com base no território nos oferecem a base para a leitura da identidade territorial. As relações entre homens e lugares se forjam em um sentimento identitário. A identidade cultural da Melanésia é uma identidade geográfica porque é emanada da memória e dos valores relacionados aos lugares. E, por sua vez, o pertencimento, as famílias, a identidade coletiva, ou individual, são uma herança que se consolida em uma rede de lugares por meio da qual o agrupamento constitui um território. Em Bonnemaïson (2000), o vetor da identidade estaria nas formas espaciais, nos sentimentos identitários impregnados nos lugares e nos geossímbolos. Esse sentimento não seria de apropriação, antes seria de amor e pertencimento. Nas palavras do autor: “*Le territoire est d’abord un espace d’identité ou, si l’on préfère, d’identification*”⁶³ (Bonnemaïson, 2000, p. 131).

E apresenta um encadeamento-chave na interpretação da identidade territorial:

[...] les mythes-fondateurs, l’histoire et le territoire sont les trois piliers de l’identité [...] La relation au territoire considéré non pas seulement comme un contenant mais

identidade tradicional: o homem é uma árvore enraizada, mas ele também pode ser uma pirogue de errância, aberta ao mundo. Podemos, portanto, dizer que não há identidade sem os lugares de memória e nem mesmo destino sem aventura ou viagem sem certos caminhos de aliança.

⁶³ “O território é sobretudo um espaço de identidade ou, se preferir, de identificação ”

comme un contenu, chargé de sens, de mémoire et de mythes, a constitué le fil conducteur de ma démarche. (Bonnemaison, 1986, p. 10-11).⁶⁴

A população pertence ao seu território como bem assim à sua memória. No diálogo com Sciolla (2010) e Bonnemaison (1986), a identidade territorial tem uma duração temporal. No entanto, não podemos enrijecer o processo e falar de apenas uma duração longa, rígida, sobre períodos históricos, mas sim de uma contínua alteração de conteúdo, que nem sempre determina uma mutação em sua estrutura. Isso nos permite abordar duas identidades: 1ª) de persistência – no entender como algo de duração, de continuidade e de temporalidades; 2ª) e a de resistência – no sentido de uma ideia de conflito, de força contrária às alterações, de tal maneira que os sujeitos mantêm resistência à mudança. Nesta tese, para discutir a identidade territorial tocantinense, consideramos os três pilares básicos propostos por Bonnemaison (1986), fazendo, ainda, uma leitura enquanto processo conforme Raffestin (2003) e abordando os princípios da duração temporal, em Sciolla (2010).

Para dar conta da amplitude do processo, nossa discussão se pauta numa perspectiva espacial, por entender que, ao se reportar ao sujeito tocantinense, ele não existe sem a ideia do sujeito nortense. A identidade territorial tocantinense tem seus fundamentos lançados desde o tempo do embate entre mineradores do norte e do sul de Goiás, ainda no Período Colonial, pois foi quando houve uma busca por distinções. Entretanto, remetê-los apenas a esse período como o fundamento

⁶⁴ [...] os mitos fundadores, a história e o território são os três pilares da identidade [...] A relação com o território é considerada não apenas como recipiente, mais como conteúdo, possuído de sentido, memória e de mitos, que constituiu o fio condutor da minha abordagem.

da identidade é empobrecedor, pois o sentido do ser tocantinense foi uma construção de singularidades e diferenças, um movimento relacional no espaço.

Os sentidos de uma identidade territorial “tocantinense”

Construímos a pesquisa sobre a constituição da identidade territorial na interface da formação do território enquanto identificação e diferenciação dos/nos espaços por múltiplos sujeitos no Tocantins, na invenção do ser tocantinense.

O fundamento basilar para construirmos a ideia foi que a identidade territorial tocantinense é múltipla; ela é aberta a novos conteúdos; e tem uma duração temporal. Respaldamos essa leitura em teorias propostas por Almeida (2009), Moraes (2008) e Haesbaert (1995) sobre a dinâmica da identidade territorial; sua multiplicidade em Almeida (2009), Gimenez (2001) e Bonnemaïson (1987); e sua duração temporal em Sciolla (2010) e Bonnemaïson (1987).

A identidade territorial se estabelece pela identificação dos sujeitos com o território na diferenciação territorial. Bonnemaïson (2012) afirmou que a ideia de território lembra a diferenciação. No entanto, a ideia de identidade territorial se relaciona também a diferenciações construídas no território. E, nessa trajetória do pensamento, construímos uma leitura espacial dos fatos para identificar a tese sobre a identidade territorial tocantinense. Como forma de identificá-la, consideramos a densidade das singularidades internas do grupo como processo de identificação. Fizemos uma leitura histórica sobre a formação do território tocantinense, objetivando as manifestações culturais e os discursos da identidade dos sujeitos tocantinenses na

importância dada à identificação com o território, bem como sua representação de identidades tocantinenses.

Em nossa leitura da identidade territorial tocantinense, identificamos uma apropriação do território na ótica da formação territorial, da história da ocupação territorial e do mito fundador, visando à construção da identidade. Trilhamos os caminhos propostos por Bonnemaïson (1987), principalmente no que toca aos fundamentos da identidade territorial. Como ressaltado, o autor citado entendeu o território como um segmento de rotas, um conjunto de lugares e um sistema de trocas cultural-econômico-sociais. Em suma, o território é um sistema de redes de lugares interdependentes e conectados por caminhos de aliança, entendimento que adotamos para estudar o território tocantinense.

Diagnosticamos que esse território se formou com base nas relações, como já estudado por Almeida (2005) e Raffestin (1993) em outros territórios. Ele tem uma base concreta e simbólica, como já ressaltado por Haesbaert (2005). Trata-se do espaço relacional e simbólico que dá sentido ao território para as pessoas construírem territorialidade e fazerem uma territorialização, como também demonstrado por Bonnemaïson (1987).

A identidade territorial, conforme estudado por Moraes (2008), também se forma na relação que, segundo Bonnemaïson (1986, 1987), se dá entre sujeitos e território num movimento de duração no tempo. Acerca da relação, Sciolla (2010) apresentou-a como uma construção do grupo na integração, seleção e na posição social. Esses fundamentos nos permitiram relacionar o território e os geossímbolos em Bonnemaïson (1987) e, assim, construir um entendimento da identidade territorial tocantinense enquanto identidade de persistência. A identidade de persistência

tem como base a duração temporal e permeia o processo de formação da identidade territorial.

Constatamos, por meio de pesquisas históricas e geográficas, as rupturas entre o ser goiano e o ser nortense e construímos uma leitura da gênese do processo de criação de uma identidade territorial tocantinense. No movimento de divisão de Goiás, comandado pelos sujeitos nortenses, produziu-se uma identidade de resistência correlacionada à não aceitação dos nortenses em pertencer aos mandos de Goiás e de uma carga de impostos maior para os arraiais do norte. A carga de impostos é um dos fatores de litígio entre as duas regiões. Ao norte couberam dividendos maiores, mesmo quando as minas já se encontravam exauridas, por se tratar de ouro de aluvião. Os investimentos em infraestrutura na região ficaram aquém do necessário e produziram descontentamento na população local, motivando reclamações sobre a falta de retorno dos impostos em forma de melhoria para as igrejas e vilas nortenses.

No início do século XIX, a materialização de uma discordância se efetivou em separações, como a criação da Comarca de São João das Duas Barras, em 1809, e da Província do Norte, em 1821. Com a Independência do Brasil e o embate entre forças de Goiás e do norte, o movimento separatista foi enfraquecido, prevalecendo os domínios goianos sobre a região do Norte Goiano, o que gerou uma movimentação de repúdio e uma busca por novas estratégias que permaneceram até as primeiras décadas do século XX. Este é o período dos levantes, com afirmações identitárias representadas em um nome, no caso, Tocantins. O embate de Feliciano Braga, em Porto Nacional, representou esse levante, com a criação de uma bandeira com treze listas em 1956, uma alusão ao Paralelo 13, criado em 1953 pela SPVEA, incorporando o Norte Goiano à Amazônia. Este se

tornou um símbolo da divisão entre norte e sul. A luta no século XX girou em torno da diferenciação produzida desde a primeira cisão, em 1736. Ela foi forjada por uma construção de singularidades pelos tocantinenses, seja pelo viés político ou cultural, nas territorialidades e expressões culturais tocantinenses. Os geossímbolos, como os rios Tocantins e Araguaia, e seu sentido e vivência são um exemplo no contexto da vida dos tocantinenses, que tiveram seus itinerários orientados pelos rios e estradas boiadeiras, casos dos caminhos para a Bahia e o Maranhão.

A invenção de um norte diferente se deu em 1736 e, a partir daí, criou-se a distinção nortense, não sendo mais possível unir norte e sul em torno de uma identidade goiana. Para tanto, a identidade tocantinense é um movimento histórico de diferenciação e não foi fundada na criação do Tocantins, em 1988. O ser tocantinense é uma invenção pretérita permeada por lutas pró-divisão do Tocantins, em que os sujeitos nortenses se reconhecem diferentes dos goianos.

O entendimento dos integrantes da Conorte sobre as bases para a luta da criação do Tocantins – *estou goiano, mas sou tocantinense* – foi uma demonstração de que os sujeitos faziam parte de Goiás, mas não se consideravam goianos. Esse ser tocantinense foi uma construção histórica e que persistiu como uma duração temporal da identidade tocantinense. Os discursos políticos dos tocantinenses na Constituinte de 1988 indicaram uma interpretação da identidade como processo histórico. Estes foram direcionados num esforço pelo reconhecimento da diferença do tocantinense em relação ao goiano. Discursos que tiveram continuidade pós-criação do Tocantins, como ressaltamos no discurso de Siqueira Campos em 1998 (Dezoito de Março, 18 mar. 1998). Para ele, a realidade do hoje (1998) era

consequência de lutas históricas na criação do Tocantins, em que esses nortenses intentavam ver-se livres dos jugos do sul. O retrato mais plausível que o ex-governador tinha era Palmas, local do maior canteiro de obras do Tocantins. Representava um novo tempo de conquista e *progresso* para o então Norte Goiano *esquecido* e atrasado.

A construção de Palmas tinha como objetivo final romper com os pactos de poder constituídos e vigentes até o momento de sua fundação, pelo fato de se ter o plano de um centro voltado para os setores de serviços e indústrias, o que destoava da orientação agrária do Estado do Tocantins. A efervescência da construção do Tocantins deveu-se muito à criação de Palmas. Nesse sentido, construímos uma metáfora sobre os girassóis e o sol, por entender que nela se materializaram o projeto e as intenções que eram próprias do movimento autonomista. O “sol de um novo tempo” na vida dos tocantinenses é um discurso ligado à autonomia e a um período de progresso na região. Era o Tocantins para os tocantinenses. Os girassóis se direcionavam para objetivos imediatos de crescimento da capital. Mas, como símbolo natural do Estado, o girassol é estranho aos sujeitos tocantinenses, que em sua maioria não sabem o real sentido dele para o Tocantins.

Palmas serviu para a afirmação da identidade territorial tocantinense, mas, como afirmou Manzano (2009), essa identidade não tem como marco de sua criação a construção da capital, e sim fatos do passado – as manifestações dos movimentos autonomistas – e do presente – as expressões culturais tocantinenses. Nesses termos, a identidade territorial tocantinense é aberta a novos conteúdos, processo que ocorreu ao longo do tempo e é suscetível de se repetir no presente. Os sentidos atribuídos à identidade tocantinense são oriundos de uma

diversidade de fenômenos, um movimento de relação dos sujeitos na construção da diferenciação.

Giménez (1992) e Sciolla (2010) afirmam que um grupo se autoclassifica segundo uma relação de oposição a outros grupos. Sem o confronto do ser nortense, de forma isolada, não há identidade territorial tocantinense. É necessária a unidade das diferenças, pois, como afirma Giménez (1992), a constituição das identidades se dá pelos códigos e regras, na realidade, uma construção de solidariedade e de cooperação entre os sujeitos. É preciso entender a unidade/diferença e alcançar seu movimento de construção, algo que o autor aponta em termos de *permanência* no tempo, com suas fraturas e adaptações, para definir uma identidade. É por esse movimento que se tem o marco interpretativo que permite os vínculos nos tempos pretérito, presente e futuro, uma duração temporal. Mas, como afirmamos anteriormente, esse conteúdo identitário é aberto a novos acontecimentos e rearranjos territoriais. A mobilidade dos sujeitos é um desses movimentos que produzem novos conteúdos para a identidade territorial.

No entanto, essa afirmação identitária do presente é um movimento histórico de identificação e diferenciação. Identificação quando os códigos da identidade são compartilhados pelos grupos. O sudeste do Tocantins, com uma população majoritariamente tocantinense, demonstrou ser mais coeso ao defender sua identidade tocantinense. As expressões culturais dão a dimensão de um enraizamento com o solo na região. No Bico do Papagaio, com a pulverização de culturas e símbolos, decorrente de um processo migratório ainda não estabilizado, os discursos identitários foram da não existência de uma identidade territorial tocantinense. No entanto, os indivíduos se reconhecem como diferentes dos maranhenses, goianos e

paraenses, expondo que suas singularidades ainda estão em formação. Para tanto, a diferenciação e as singularidades estão relacionadas e dependentes. Quanto maior a densidade de singularidades de um grupo territorializado, maiores são as diferenças apresentadas. A diferença se estabelece num campo externo ao processo identitário. A identificação não deve ser considerada como identidade, pois está intrinsecamente relacionada ao processo de semelhança, este construído como campo interno permeado pelas singularidades. E a identidade, por sua vez, se aproxima do processo de diferenciação. Di Méo (2009) defende a identidade como sendo uma representação de si mesmo em constante tensão.

O apego ao solo dos sujeitos ribeirinhos no Bico do Papagaio demonstrou que a identidade territorial tocantinense também é múltipla. Apesar de esses sujeitos não darem sentido à identidade territorial tocantinense e implicarem tais negações à ausência de uma expressão cultural, outras formas de identificação com o território foram construídas. Para ilustrar, citamos a interdependência dos ribeirinhos com os rios Araguaia e Tocantins, o lugar das suas existências. Outra manifestação da identidade é a das quebradeiras de coco do Bico do Papagaio, baseada numa territorialidade de interdependência com o babaçu. Com a fixação naqueles lugares da moradia ou da coleta do coco, elas estabeleceram relações com a terra, sua territorialização. Os ribeirinhos e as quebradeiras de coco demonstraram que há um apego ao solo e, neste, constroem os sentidos da identidade territorial tocantinense.

Contudo, o território enquanto rede de lugares, de Bonnemaison (1987), possibilitou o entendimento da expressão cultural diferenciada em cada lugar. As *pirogues*, comunidades territorializadas, possuem essa dimensão diferenciada nas

expressões culturais que são diacrônicas. No sentido de variadas manifestações identitárias é que a identidade territorial tocantinense é múltipla.

Considerações finais

A trajetória da construção da ideia em torno da identidade territorial nos possibilitou afirmar que a identidade do território tocantinense se dá pela junção de lugares e itinerários diversos. As representações que os sujeitos tocantinenses fazem da identidade territorial têm no passado os fundamentos do discurso, reinventados no presente. A identidade é construída, portanto, sobre uma história, um mito e um território numa duração temporal, o que denominamos de identidade de persistência.

Referências

ALMEIDA, M. G. Fronteiras, territórios e territorialidades. *Revista da Anpege*, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 103-114, dez. 2005. Disponível em: <http://anpege.org.br/revista/ojs-2.4.6/index.php/anpege08/article/view/86> . Acesso em: 20 set. 2014.

ALMEIDA, M. G. Diáspora: viver entre-territórios e entre-culturas? *In*: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 175-195.

BONNEMAISON, J. Les lieux de l'identité: vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie). *Cah. ORSTOM*, Paris, v. XXI, n. 1, p. 151-170, 1985.

BONNEMAISON, J. *L'arbre et la Pirogue: les fondements s'une identité territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*. Paris: Éditions de L'Orstom, 1986.

BONNEMAISON, J. Tanna: les fondements géographiques d'une identité: les Gens des lieux. In: _____. *Histoire et géosymboles d'une société enracinée*. Paris: Orstom, 1987.

BONNEMAISON, J. *La géographie culturelle* (établi par Maud Lasseur et Christel Thibault). Paris: CTHS, 2000. (Coll. Format 38).

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Geografia Cultural: uma antologia*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, v. II, 2012. p. 279-304.

CLAVAL, P. O território na transição da pós-modernidade. *GEOgraphia*, Niterói-RJ: UFF, ano 1, n. 2, p. 7-26, 1999.

DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DEZOITO DE MARÇO. Fala do Governador Siqueira Campos. Palmas, p. 1, 18 mar. 1998.

DI MÉO, G. Le rapport identité/espace: éléments conceptuels et épistémologiques. In: GRAND JEAN, P. *Construction, identitaire et espace*. Paris: L'Harmattan, 2009. p. 19-38

GALLISSOT, R. Sous l'identité, le procès d'identification. *L'Homme et la Société*, Paris, França: Persee, n. 83, p. 12-27, 1987. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1987_num_83_1_2260. Acesso em: 8 set. 2015.

GIMÉNEZ, G. La identidade social o el retorno del sujeto en sociologia. *Versión*, Xochimilco, México: UAM, n. 2, p. 183-205, abr. 1992. Disponível em:

http://bidi.xoc.uam.mx/resumen_articulo.php?id=2109&archivo=7-139-2109erg.pdf&titulo_articulo=La%20identidad%20social%20o%20el%20retorno%20del%20sujeto%20en%20sociolog%EDA. Acesso em: 8 set. 2014.

GIMÉNEZ, G. Territorio y migraciones: aproximaciones teóricas. *Alteridades*, México: Universidad Autónoma, v. 11, n. 22, p. 5-14, jul.-dic. 2001. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/747/74702202.pdf>. Acesso em: 8 set. 2014.

GIMÉNEZ, G. Cultura, identidad y memoria: materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*, México, v. 21, n. 41 en.-jun. 2009. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722009000100001. Acesso em: 8 set. 2014.

HAESBAERT, R. “*Gaúchos*” no Nordeste: modernidade, desterritorialização e identidade. 1995. Tese (Doutorado) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Geografia, USP, São Paulo, 1995.

HAESBAERT, R. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 2005, São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, AGB, p. 6.774-6.792, 20-26 mar. 2005.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAÚJO, F.; HAESBAERT, R. (Org.). *Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos*. Rio de Janeiro: Access, 2007. p. 33-56.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

KAPLAN, D. H. Territorial identities and Geographic Scale. *In*: HERB, G. H. *Nested identities: nationalism, territory and scale*. EUA: Rowman & Littlefield, 1999. v. 31, p. 31-52.

MANZANO, E. *Tocantins: novo Estado, antigas lutas*. Goiânia: América, 2009.

MORAES, J. L. A. *Dinâmicas socioeconômicas de desenvolvimento de territórios rurais: os sistemas produtivos locais (SPLs) na Região Vale do Rio Pardo*. 2008. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

OLTRA, L. C. *Fonaments de la identitat territorial amb especial atenció a la identitat nacional: el cas valencià: discursos polítics sobre la identitat valenciana entre els militants de base del Bloc*. 2012. Tese (Doutorado) – Curso de Sociologie, Sociologia, Univesitat D’Alacant, Sant Vicent del Raspeig, 2012.

POLLICE, F. Il Ruolo dell’identità territoriale nei processi di sviluppo locale. *Bollettino dela Società Geografica Italiana*, Roma, v. X, n. 1, p. 75-92, gen-mar. 2005. Disponível em: <http://www.biblio.liuc.it/scripts/essper/ricerca.asp?tipo=autori&codice=2064179> . Acesso em: 5 jul. 2016.

RAFFESTIN, C. *Por uma Geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RAFFESTIN, C. Immagini e identità territoriali. *In*: DEMATTEIS, G.; FERLAINO F. *Il mondo e i luoghi: Geografie delle identità e del cambiamento*. Torino, Itália: Istituto di Ricerche Economico-Sociali del Piemonte, 2003. p. 3-12.

SCIOLLA, L. *Identità: percorsi di analisi in sociologia* (a cura di). Torino: Rosenberg & Sellier, 1983.

SCIOLLA, L. Identità personale e coletiva. *In*: ENCICLOPEDIA DELLE SCIENZE SOCIALI. Roma: Istituto dell’Enciclopedia

Italiana. v. IV, 1994. p. 496-506. Disponível em: http://www.treccani.it/catalogo/catalogo_prodotti/i_grandi_temi/scienze_sociali.html. Acesso em: 10 fev. 2015.

SCIOLLA, L. *L'identità a più dimensioni: il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*. Roma, Itália: Ediesse, 2010.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 7-72

Paisagem e lugar no Rio de Ondas, Barreiras (BA): conflitos e identidades culturais⁶⁵

Evanildo Santos Cardoso

Introdução

Este texto traz uma investigação geográfica da cultura com todas as complexas relações sociais inerentes ao município de Barreiras, BA, que se destaca pela produção agrícola e comercial e que tem no seu histórico a ação efetiva de comunidades tradicionais das mais diversas e atuantes na economia, cultura, na conservação da natureza e na organização comunitária. Nesse sentido, o texto ora apresentado é fruto de variadas leituras que envolvem significados simbólicos e materiais, conflitos entre comunidades tradicionais, a quem denominamos de beiradeiros, e os donos de chácaras e sítios, os chacareiros e suas visões de mundo evidenciadas pela relação com o natural às margens do rio de Ondas.

⁶⁵ O presente texto é uma versão atualizada da tese de doutorado intitulada. *Viver entre margens: a persistência na paisagem e no lugar dos beiradeiros do Rio de Ondas - Barreiras - BA*, defendida em 2012 no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob orientação da Prof^ª. Dr^ª Maria Geralda de Almeida.

Geografia cultural das paisagens e lugares

A categoria de análise geográfica paisagem possui um campo amplo de estudos na Geografia Cultural. Ela se consolida como tema de estudo e passa a estar presente em diversos estudos desde a descrição das formas no século XVII, uma visão positivista, à visão crítica e humanista ao final do século XX. No Ocidente, a paisagem é valorizada pelas pinturas, literatura, jardins e parques europeus com forte apelo ao paisagismo. Quando se expressa com o termo *Landshaft*, pós-século XVIII na Geografia Alemã, a paisagem passa a ter uma realidade mais objetiva (científica).

De forma geral, o Ocidente trata a paisagem, a partir do Renascimento, com dois olhares: um pela arte, outro, pela razão. Esses dois lados, de representação da paisagem com sentido ambíguo, são caracterizados por um conflito entre a objetividade e a subjetividade. A objetividade estava calcada puramente na materialidade do objeto estudado, ou seja, na descrição das formas. A subjetividade, ao contrário, privilegiou o sentido explicativo dos elementos da paisagem. A evolução do pensamento geográfico sobre as paisagens e lugares é dotada de muitos significados políticos, econômicos, culturais e sociais.

Se pela Geografia Tradicional a relação entre o homem e o meio aponta para uma descrição positivista da realidade, na Geografia Crítica, a paisagem, ou melhor, o espaço é o resultado do embate entre os donos dos meios de produção e os donos da força de trabalho. Para a Geografia Humanista, o indivíduo é visto como sujeito central e ativo pela sua experiência de mundo. Na Geografia Cultural Renovada, desde 1980, a paisagem é resultado de movimentos sócio-históricos que dão abertura para contestações de variados grupos aos modelos de dominação.

Criam-se, nesse caso, oportunidades para pensar o mundo contemporâneo pela análise das suas simbologias. Elas apresentam-se com a subjetividade, crenças, valores, herança, objetos, aprendizado, comportamento, respeito, hábitos, inter e externamente ao indivíduo. Por isso, Cosgrove (2004) enfatiza que a paisagem sempre esteve ligada à cultura, às formas visíveis sobre a superfície da terra em uma análise histórica do conceito e que possibilitou enxergar uma nova maneira de ver o mundo.

Nas abordagens culturais renovadas, a paisagem como realidade objetiva deixa de ser apreendida para dar lugar à concepção de outras comunidades e povos sobre conceitos, gostos, atitudes e valores. No entender do mesmo autor, a Geografia, com tanta discussão geográfica, perdeu o reconhecimento de outras motivações humanas, além daquelas, estritamente práticas. As “paixões inconvenientes” (Cosgrove, 2004, p. 96) motivam as ações humanas e elas podem ser poderosas no âmbito moral, patriótico, sexual e político. Sugere o geógrafo que a Geografia seja tratada como humanidade. Duncan (2004), com o mesmo estilo crítico, compreende que o papel do geógrafo, quanto à postura perante os estudos da Geografia Cultural, levou à seguinte situação:

Os geógrafos culturais, que ironicamente pouco se interessaram pela cultura, voltaram sua atenção quase que exclusivamente para os artefatos. Através dos anos, inúmeros artigos em periódicos se dedicaram ao tópico da distribuição regional – e, ocasionalmente, da difusão de celeiros, de cercas, ou “conjuntos” de paisagens, dos quais se dizia que revelavam regiões culturais ou focos culturais. (Duncan, 2004, p. 92).

A crítica marcante acima revigora a discussão do caráter ativo da cultura e exclui qualquer descrição pura dos objetos na análise geográfica. Não que eles devam ser considerados sem importância, mas que sejam integrantes de uma cultura socialmente construída por contradições. Todas essas manifestações surgem com as relações sociais e dessas com a natureza produzindo sistemas culturais complexos. Os autores da Geografia Cultural Renovada estabelecem um novo caminho para o exercício de leituras sobre as paisagens. Nelas, o mundo não é somente o retrato visível da realidade. O mundo é irreal e infiel à realidade das formas e dos conteúdos apreendidos pelo olhar.

Cultura e política são vertentes a serem exploradas como pré-requisitos para o entendimento das relações contraditórias no espaço geográfico. A visão unitária de cultura dá lugar a uma pluralidade de culturas na qual estão presentes contestações políticas. O lugar, como condição humana em ser um referencial para atribuir significados à vida e às relações comunitárias, é âncora para o homem depositar suas crenças, percepções e modos de vida. Mesmo assim, é sempre dinamizado pelas inovações técnicas desenvolvidas e assimiladas por determinados grupos culturais.

A elaboração de uma simbologia, que expresse as realidades “invisíveis” do mundo contemporâneo, é um desafio que se apresenta diante dos geógrafos. As imagens e linguagens permeadas por signos são, muitas vezes, construções capazes de confundir a mente dos leitores e apresentar uma falsa aparência da realidade. O lugar, mesmo assim, é sempre inacabado, “aberto” na visão que Massey (2009, p. 91) nos convida também a analisar.

Para nós, ainda, o lugar é a necessidade premente do ser em atribuir um significado ao espaço vivido. Em relação a uma

paisagem como documento social, os estudos de Cosgrove e Jackson (2000) e Cosgrove (2003, 2004) ultrapassam observações de jardins, florestas e campos, para dotá-la como instrumento de poder e seletivo sem representação apenas do natural, ou seja, dotada de um caráter dominante. Tanto que Cosgrove (2004) contribui com tipologias de paisagens as quais podem ser encontradas em diversas regiões do mundo.

As paisagens alternativas dividem-se em paisagens excluídas e nelas estão presentes a das mulheres com suas próprias formas de organização, as paisagens emergentes, como a dos *hippies* e *skinheads*, com suas subculturas contestatórias e, as residuais, representando outros momentos da história – os prédios abandonados por bombardeios e sem utilização. No tocante às paisagens dominantes, essas são a expressão de um poder que se perpetua por longo tempo e são reproduzidas não somente nos símbolos, mas na consciência das pessoas. As metrópoles ou cidades, que polarizam as atividades socioeconômicas como Barreiras, exercem um domínio histórico na vida social.

Nesse entendimento, as paisagens dominantes a quem Cosgrove (2004) se refere podem ser perceptíveis nos extensos campos de cultivos agrícolas e pelo trânsito de velozes caminhonetes nas estradas que dão acesso ao meio rural irradiando da cidade de Barreiras como explícitas simbologias de poder econômico. A paisagem cultural e sua sofisticação atual estão, dessa forma, simbolicamente representadas também por vários documentos, instrumentos e fontes diversas tais como: poemas, pinturas, músicas, filmes e contos, um aparato técnico e metodológico para entendermos a paisagem e o lugar.

O mapa, como não poderia deixar de ser, constitui-se em uma principal ferramenta simbólica construída por camadas de

significados. Nesse caminho da orientação renovada da Geografia Cultural, os fatos podem ser lidos como um texto e constituírem-se em um instrumento de transmissão, reproduzindo a cultura e a ordem social (Duncan, 2004). Desse mesmo modo compreende Claval (2001), para quem as paisagens não são realidades objetivas, seu papel na vida dos grupos humanos é mais complexo do que geralmente se pensa. Elas desempenham o papel de suporte de mensagens e de símbolos.

A leitura desse texto, neste caso, a paisagem, é capaz de proporcionar oportunidades para descobertas diversas sobre as constantes intervenções no rio de Ondas em seus aspectos físicos e da vida social e de possíveis mudanças que podem vir a fragmentar os laços de solidariedade históricos. Os recursos naturais relativos à água, aos minerais e à prática do lazer e do turismo são forças potenciais para futuramente estabelecerem uma paisagem dominante, no sentido global do lugar, pela busca de novos materiais e pelo contato superficial com a natureza “selvagem”.

Determinados autores consideram que o “texto permite um afastamento da situação de enunciação e, assim, a formulação de um objeto autônomo e estável, tornado independente das contingências da situação de interlocução onde ele foi produzido” (Mondada; Soderstrom, 2004, p. 140). Seguiu-se, portanto, essa linha metodológica no texto como caminho esclarecedor sobre as diversas visões existentes com um pensamento intersubjetivo de como viver e construir as paisagens e os lugares.

Essa característica reconstrói uma paisagem vivida pelas imagens das águas do rio de Ondas que purificam e perpetuam um poder simbólico e passível de ser lido como um texto no qual o homem está unido à natureza. O observador, com uma visão

apurada desse texto, investiga a essência das paisagens e demonstra de que forma os homens se relacionam com elas e lhes atribuem significados. O mundo que o cerca é complexo e não formatado à espera de um estudo antropológico ou geográfico. O caráter da subjetividade, necessária para entendermos o significado da paisagem e do lugar, é desconhecido pelo olhar objetivo que estamos acostumados a classificar como sendo ou não científico. Para Maciel (2001, p. 78) a intersubjetividade fortalece a percepção de paisagem e de mundo:

A vida da paisagem ao nível do pensamento brota da relação entre o ‘eu’ e sua “circunstância”, neste caso tudo que foi dado previamente à existência e que se costuma denominar de natureza. Pois bem, o eu interage com os seus semelhantes (intersubjetividade), transforma e interpreta a natureza, donde resulta a ideia de mundo. Nesta concepção da existência a paisagem pode ser vista basicamente como uma *circunstância interpretada*.

Não há, conforme o entendimento das ideias do trecho citado, uma lógica perfeita e programada na paisagem capaz de evidenciar a totalidade das ações humanas nem do ponto de vista material nem imaterial, visto que os significados e discursos são costurados mediante diferentes visões dos indivíduos e das sociedades. Desse modo, todos esses sujeitos são mutáveis, reescrevem a paisagem, adaptam-se a elas e carregam consigo sentimentos de valorização do lugar em que habitam.

O modo distinto de vivê-lo, pelos ribeirinhos, se dá no âmbito da experiência como Tuan (1983, p. 219) ressalta: “Estar arraigado em um lugar é uma experiência diferente da de ter e cultivar um “sentido de lugar”. O tempo e todas as relações vividas dão suporte para justificar a permanência de muitos

sujeitos às margens do rio de Ondas. As concepções diferenciadas no uso e ocupação do espaço podem resultar, ou não, em laços mais estreitos entre homem e natureza por meio da cultura.

No conceito de topofilia, Tuan (1983) considera a casa como um lugar internalizado pelo indivíduo:

[...] a casa como lugar está cheia de objetos comuns. Nós os conhecemos através do uso; não lhes prestamos atenção como fazemos com as obras de arte. Eles são quase uma parte de nós mesmos, estão muito próximos para serem vistos.

Essa percepção da casa, como pertencente ao indivíduo, reforça a ideia de uma singularidade a respeito das coisas e pessoas, na medida em que a intimidade, atribuída aos elementos materiais, é absorvida pela cultura local.

As duas categorias geográficas, para Holzer (2006), se interpenetram e mantêm certa simbiose, ou seja, são conceitos indistintos. Nessa formulação de uma Geografia mais humanista, nota-se um valor diferenciado em relação às categorias de análise, como explica Holzer (2006, p. 113):

Lugar, conceito espacial que durante muito tempo foi utilizado pelos geógrafos para expressar o sentido locacional de um determinado sítio. Devido a esta definição foi relegado a um plano secundário em relação a outros conceitos espaciais, como paisagem, espaço e território. Hoje, no entanto, lugar é considerado conceito fundamental no estudo da geografia.

O lugar é uma janela para entender a paisagem, ou vice-versa. Lugar e paisagem reúnem o velho e o novo, o tradicional e

o moderno, o interno e o externo. São pares dialéticos que existem por meio das relações sociais e ajudam a entender os comportamentos, os costumes, a linguagem. Esse é o universo onde repousam as manifestações políticas e culturais no rio de Ondas e reafirmam a identidade beiradeira, e onde, ao mesmo tempo, vão se criando outras novas possibilidades de leituras culturais.

A cultura beiradeira no Rio de Ondas

O rio de Ondas, que possui suas nascentes na Serra Geral, divisa com Tocantins e Goiás, possibilita a irrigação das lavouras mecanizadas, mas também absorve modos de vida diferenciados daqueles implantados no platô da chapada. A permanência de atividades tradicionais pelas comunidades beiradeiras em seu baixo curso evidencia uma paisagem construída por relações sociais historicamente marcadas por laços familiares e em técnicas tradicionais de produção.

As áreas de proteção ambiental como as veredas, as margens do rio de Ondas e os riachos, de certa forma, não foram ocupados pelo crescimento da monocultura que se estabeleceu nos patamares do relevo em altitudes superiores a quinhentos metros. O que se encontra estabelecido nos patamares do relevo é um contraste entre o progresso no platô e a sobrevivência nos vales dos pequenos produtores rurais.

Por essas qualidades intrínsecas à paisagem e que dão suporte para entendermos o lugar, torna-se necessário evidenciar que a história econômica do município de Barreiras, inclusive a expansão do agronegócio, a partir da década de 1980, efetivou-se no platô da chapada. Essa condição é um dos fatores relevantes

para a permanência das comunidades tradicionais no baixo curso do rio de Ondas.

Os beiradeiros do rio de Ondas promovem mudanças e essas dinamizam o lugar, pois mesmo que o modo de vida singular, característico dos nativos, seja latente na paisagem, outros interesses podem provocar uma perda do lugar onde nasceram. Esse cenário possui uma via de mão dupla entre o rural e o urbano, entre tradição que não se apaga e modernização que se propõe a complementar e modificar antigas relações de pertencimento: a vizinhança, a solidariedade, a história, a cultura. Para tanto, a riqueza hídrica do Cerrado Baiano proporciona um cenário valorativo do natural e é responsável, de certa forma, pelo interesse por outros recursos naturais.

As primeiras investigações sobre a existência dos minerais tálio e manganês bem como as corredeiras como potencialidades para geração de energia hidrelétrica são exemplos dessa importância “repentina” pela paisagem do baixo curso do rio de Ondas, além da expansão de chácaras, loteamentos e condomínios. Na verdade, a cultura beiradeira está aberta às inovações que tragam parcerias e alternativas de uso da terra e isso leva ao aparecimento de conflitos territoriais. Os espaços de representação ainda são cultuados, tais como as capelas, as moradias, o cemitério, as “oficinas” de farinha, que denotam uma organização ímpar e necessária para manterem as práticas culturais vivas e permanentes (Figura 1).

As representações do espaço, lembranças, valores e sonhos coexistem. Vistos por esse ângulo, são os lugares da ação e de situações vividas. A paisagem e o lugar ribeirinho possuem uma autenticidade marcante na perspectiva da experiência humana com seu espaço e suas águas. Por um lado, os rios carregam consigo muitas histórias de paisagens vividas e transformadas

pelos homens. Por outro lado, são percebidos como cenários valorativos da natureza em virtude de sua beleza cênica. Ainda é possível, com essa constatação, viver em comunidade e estabelecer laços mais humanos.

Figura 1 - Foto da oficina de farinha na comunidade Vau da Boa Esperança.



Fonte: Cardoso, jun. 2010.

Os beiradeiros reafirmam suas identidades pelos valores atribuídos à terra e às águas tanto do ponto de vista material quanto espiritual. A água do rio de Ondas participa e protagoniza uma história de luta e desafios para sobreviverem diante de várias mudanças socioeconômicas e culturais. Esses sujeitos sociais trazem consigo um sentimento forte de afeição ao lugar pelo

vínculo construído com a terra principalmente como meio de sobrevivência. Dardel (2011), em clássico livro, já abordava o pertencimento do homem à terra, sua admiração e respeito pelas águas, solos, relevos e forças sobrenaturais, o que de certa forma é encontrado nas margens do rio de Ondas. O homem, para Eric Dardel, constrói, por si só, uma geografia mítica. Nas palavras do autor:

Visto que a Terra é mãe de tudo que vive, de tudo que é, um laço de parentesco une o homem a tudo que o cerca, às árvores, aos animais, até às pedras. A montanha, o vale, a floresta não são simplesmente um quadro, um “exterior”, mesmo que familiar. Eles são o próprio homem. (Dardel, 2011, p. 49).

A indissociabilidade entre homem e terra é constatada nas narrativas e descrições dos beiradeiros sobre o lugar e a natureza ao longo da história de vida com significativas transformações. O comércio na cidade, agora disputado e concorrido, a proliferação de chácaras, o trânsito de automóveis, entre outros fluxos, tudo isso denuncia outra paisagem diferente daquelas dos antigos barcos a vapor. A estreita ligação entre os dois rios, Ondas e Grande, representou para as comunidades beiradeiras a referência para permanecerem no lugar e adquirirem uma identidade própria, na qual o comércio dos produtos da agricultura era vital para a sobrevivência das famílias. Essa paisagem pretérita marcou a vida dos grupos sociais, aproximando homens e mulheres da labuta diária.

Essas relações foram construídas mediante o desenvolvimento econômico do município de Barreiras, que em pouco mais de trinta anos passou de uma economia incipiente para uma economia de exportação de grãos. Consequentemente,

a densidade demográfica elevada na cidade é o reflexo do crescimento desordenado que atraiu e atrai parcelas significativas de migrantes.

Nesse sentido, a origem dos beiradeiros é antiga e remonta ao final do século XIX, inicialmente representada por poucos casebres onde funcionavam, nos quintais, as oficinas de cana (o alambique), rapadura e de farinha. Pelos depoimentos dos beiradeiros mais antigos, a formação das famílias vem de um tronco comum, dos “capitães”, que acumularam terras e comandaram o trabalho nas oficinas ao final do século XIX, até a década de 1960.

As terras eram vendidas quando os parentes e outros amigos dos capitães, como os do capitão Marcolino Pereira da Guarda, ampliavam a ocupação por sítios e estabeleciam uma nítida diferença com a vida urbana de Barreiras onde se iniciava um pequeno comércio e se construía as primeiras escolas. No tocante à propriedade da terra, a maior parte era formada de posseiros, visto que não havia preocupação em regularizá-las no passado. Esse quadro social possibilita elaborar signos da paisagem pelos discursos que se confrontam e se estabelecem nas relações entre os beiradeiros e os de fora.

Kozel (2008) entende que o ser humano, sua consciência e cultura são produtos incorporados de outras consciências e de outras culturas. Os discursos nas relações no campo e entre esse e a cidade devem ser lidos em um contexto cultural e transformados em enunciados daquilo que representam.

Duncan (2004) considera que os sistemas de representação não são fáceis de interpretar, por causa do seu caráter “invisível” à luz das teorias geográficas e sociais. Partilha, portanto, com Geertz (2008) quando concebe a metodologia da descrição densa

do lugar e do tempo, pelo confronto entre o observador e a paisagem. Nessa lógica, o rio de Ondas é símbolo de muitos significados que possibilitam compreender um ou vários enunciados pertinentes à paisagem, ao lugar, e às pessoas. Esse cenário tem respaldo no que Kozel (2008) salienta como o dialogismo, no qual as relações estabelecidas entre eu e o outro, nos processos discursivos, são construídas historicamente e apresentam uma interação entre os indivíduos. A autora ainda entende que:

Todas as atividades humanas, por mais diversificadas que sejam, estarão sempre vinculadas a um tipo de linguagem. Quando se utiliza uma determinada forma de linguagem, constroem-se enunciados, próprios e únicos, emanados de seus integrantes. (Kozel, 2008, p. 76).

Sob essa orientação, cabe distinguir usos diferenciados da paisagem pelos atores/sujeitos que imprimem, em uma margem, valores estéticos e, na outra, valores afetivos construídos historicamente. As representações expressam uma realidade que pode ser lida sob diferentes ângulos na consciência do leitor. Não são autônomos e absolutos, mas representativos de um cenário próximo do real.

A fronteira simbólica dos conflitos no Rio de Ondas

O rio de Ondas separa e congrega modos de vida e suas margens delimitam uma fronteira simbólica que expressa, materialmente, explícitas imagens. Aos finais de semana, os barzinhos são lugares do encontro, bem como os campos de futebol, para os beiradeiros, seus parentes e amigos. O final de semana se transforma em um momento diferente com a agitação

por automóveis, sons e ritmos. Os chacareiros iniciaram a ocupação ao longo das margens do rio de Ondas, entre as décadas de 1980 e 1990, quando dotados de maior poder econômico investiram em uma segunda residência. Muitos são funcionários públicos, alguns políticos e comerciantes locais, ou mesmo moradores de outros municípios que se fixaram em Barreiras. Boa parte deles não passa um final de semana sem usufruir da chácara, restaurando as energias com o churrasco, o som das caminhonetes, os jogos, a pescaria e o banho de rio.

Assim se estabelece o surgimento tanto de um lugar para o trabalho quanto de lazer e diversão visto que em ambas as margens se efetivam o “encontro” e o “desencontro”. A imagem do rio de Ondas, longe de expressar monotonia, é (re)construída, semiacabada, poética como na inspiração de Bachelard (1997). A água é a própria intermediação entre os mundos material e imaterial. As imagens dela, assim como das moradias e chácaras, alimentam a imaginação e o reconhecimento do prazer, alegria e do refúgio para a alma humana.

Cruz (2006, p. 15), ao estudar as relações vivenciadas na fronteira do rio Tocantins em Roraima, refere que “[...] a fronteira é onde a coexistência, o (des)encontro e o confronto de temporalidades históricas apontam de maneira contundente para a questão do conflito, da identidade e da diferença”. Nos estudos de fronteira cabe destacar, também, essa situação pelo olhar de Martins (2009, p. 11):

[...] a fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da

historicidade do homem. E, sobretudo, *fronteira do humano*.

Essa fronteira do humano possibilita entender que, na sociedade local barreirense, são construídas territorialidades que extrapolam a divisão política e territorial e evidenciam o “pioneiro” e a “vítima” como o sociólogo José de Souza Martin identificou na Amazônia com diferentes modos de vida. Da mesma concepção partilha Almeida (2005) quando aborda a identidade como marca de um território identitário de populações tradicionais do Norte Goiano mediante reconfigurações no espaço em decorrência da construção da Hidrelétrica Serra da Mesa. Em seus termos:

A fronteira é, portanto, principalmente o espaço de alteridade do Eu e do Outro, no qual se observam, se comparam, identificam suas diferenças, criam opiniões sobre si mesmo e sobre o Outro como, conscientemente, cada um pode adotar ou não traços do Outro; porém, cada um também pode afirmar sua própria identidade. (Almeida, 2005, p. 111).

Sendo assim, a fronteira no baixo curso do rio de Ondas estabelece dois lados: o das chácaras na margem esquerda e o das populações tradicionais na margem direita, visíveis principalmente nas comunidades Vau da Boa Esperança e Boca dos Gerais. O lado dos “vencedores” (modernidade) e o lado dos “vencidos” (colonialidade) de Cruz (2006) contribuem para uma analogia entre os que usufruem da paisagem natural e aqueles que atribuem valores identitários ao rio de Ondas. Os “vencedores” constituem parcela dos habitantes da cidade de Barreiras que, ao adquirirem chácaras e sítios, imprimem na paisagem outros valores culturais por formas, ritmos e cores, estabelecendo uma

divisão socioespacial entre o lugar em que se trabalha (cidade) e o lugar onde se pratica a diversão (rio de Ondas), às margens do rio.

Ao mesmo tempo essa característica combina com o sentimento da Sra. Dulce⁶⁶ sobre a comunidade Vau da Boa Esperança:

Eu amo esse lugar. Pra mim aqui é o melhor lugar do mundo. Se eu vou pra Salvador não me sinto bem e quero logo voltar. Aqui é muito tranquilo, tranquilo, tranquilo, porque é somente família e a gente vive numa paz. O rio é maravilhoso, só que o povo está cavando o rio, estão destruindo as belezas, os chacareiros. Nós aqui não fazemos nada.

A insatisfação relatada demonstra que há conflitos latentes pela mudança percebida com a chegada de outros valores culturais como o costume dos chacareiros em aproveitarem os atributos naturais do rio para praticarem esportes e ouvirem músicas regionais (fórró, pagode e sertanejo) no som de suas caminhonetes, possível de ser ouvido por quem mora na outra margem (Figura 2).

⁶⁶ Em entrevista concedida no dia 5 de dezembro de 2010.

Figura 2 - Foto do rio de Ondas e quadra de vôlei na chácara.



Fonte: Cardoso, jul. 2010.

Ribeiro e Barros (1997), ao analisarem a corrida por paisagens autênticas na contemporaneidade, correlacionam natureza, cultura e turismo, os quais nos ajudam a compreender melhor a valorização das margens do rio de Ondas. Para os autores, as paisagens naturais são consideradas intocadas e a todo momento exibidas como mercadorias capazes de acalmar o espírito e recuperar as energias. Tal situação é verificada pela propaganda do rio de Ondas em encartes, *outdoors*, na publicidade da prefeitura e nas placas de vendas de lotes ao longo das estradas. Em tal contexto, a natureza é coisificada diante de um modo de vida sujeito à monotonia:

A ruptura do cotidiano, o descotidianizar, permite, em maior ou menor grau, sair da reprodução massiva, ossificada nas rotinas obrigatórias e previsíveis, tornando-se tanto um ângulo potencialmente revelador de aspectos desconhecidos da realidade quanto uma posição diferenciadora dos indivíduos. Assim são entendidas a sensação de liberdade – ainda que temporária – que as viagens criam e as recomendações de férias e mudanças de ambiente para combater o estresse. (Ribeiro; Barros, 1997, p. 36).

O cotidiano da cidade é interrompido por uma pausa às margens do rio para o exercício da contemplação da natureza numa evidência da busca pelo que é natural e selvagem. Essa busca pela natureza vem ao encontro do que Diegues (1996, p. 59) denominou de neomito da civilização urbano-industrial:

Nesse conjunto de representações sobre o mundo natural intocado e intocável existem elementos claros que reportam ao pensamento empírico-racional, como a existência de funções ecológicas e sociais da natureza selvagem (o conceito de biodiversidade, por exemplo), dos processos ecológicos do ecossistema. De outro lado, existem nesse neomito elementos míticos claros que reportam à ideia do paraíso perdido, da beleza primitiva da natureza anterior à intervenção humana, da exuberância do mundo natural que leva o homem urbanizado a apreciar o belo, o harmonioso, a paz interior proveniente da admiração da paisagem intocada.

A visão mítica da natureza do rio de Ondas está sustentada por uma forte necessidade de ligação com o paraíso selvagem representado pelas águas, matas e clima “originais”. Às margens do rio o lazer é concretizado nas partidas de futebol e voleibol,

nos churrascos e na pescaria. No cenário estão representadas classes sociais diferenciadas. Em uma margem encontram-se os “vencidos” beiradeiros que vivem uma realidade contrastante: batem papo mais do que se “divertem” e os parentes dialogam e contam “causos”, fazem o almoço e atualizam os acontecimentos na família e com amigos ao mesmo tempo em que trabalham na oficina de farinha, enquanto o rio fica ao fundo das casas, “esquecido”.

O lugar é inventado: o lugar turístico e a paisagem sacralizada. Uma simbologia é encontrada nesses lugares. Mas a representação e os símbolos não são a realidade ou estão muito distantes de expressar o vivido. O signo, nesse caso, é a ausência de uma realidade básica. Criam-se fantasias e imagens para essa realidade hiper-real que é reproduzida e consumida. O lugar se torna o atrativo e também a aventura: o restaurante tradicional, a comida típica, a festa local, ou seja, constrói-se um jogo de representações usadas e valorizadas pelo mercado turístico (Almeida, 2003).

O rio absorve histórias e culturas em um cenário que contempla duas sociedades: a urbana, com a representação do lazer na quadra de vôlei, caminhonete, chácara, varanda; e a sociedade rural, capaz de imprimir sua marca por intermédio dos cultivos agrícolas, da criação de animais e da produção de farinha de mandioca. As relações socioespaciais foram humanizadas nas comunidades beiradeiras, apesar de terem sido alteradas com a implantação de outros costumes com a ampliação das relações sociais.

Nesse contexto, os de fora, como os chacareiros e técnicos agrícolas, dinamizam, também, a paisagem e contribuem para a identificação de diferentes atores. A posição social na qual se

encontram estabelecem marcas identitárias. Conforme a tipologia de identidade e segundo o pertencimento a um território, com base em Almeida (2005) distinguiram-se os seguintes:

- Os apáticos e os resignados: são parte dos pequenos agricultores que possuem uma atitude passiva perante a centralização do poder político municipal em relação às suas reivindicações;
- Os modernizadores: os beiradeiros, no interior do grupo de agricultores, que se organizam em associações comunitárias para o desenvolvimento de atividades produtivas, assim como os técnicos agrícolas ao proporem novas variações de cultivos;
- Os regionalistas: chacareiros que são os empresários, comerciantes, políticos que reivindicam mudanças estruturais, mas sem organização e engajamento.

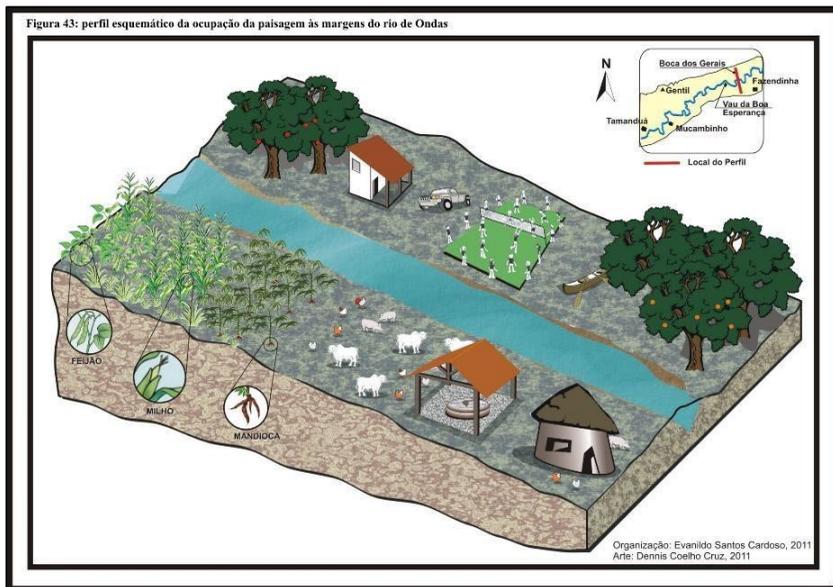
Os técnicos agrícolas atuam com uma visão produtiva da paisagem dotando-a de valor econômico e passível de melhorias em sua produtividade e no desenvolvimento econômico dos pequenos produtores rurais, uma paisagem eminentemente produtiva. Para os chacareiros, como explicitado nos relatos anteriores, paisagem, natureza e meio ambiente se confundem: ar puro, clima, tranquilidade são os principais elementos responsáveis pela atração pelo lugar, uma paisagem contemplativa. Para os beiradeiros, o pertencimento à paisagem e ao lugar força uma identificação histórica com o rio de Ondas, com a família e a produção agrícola permeada por laços indissociáveis, uma paisagem afetiva.

Nessas tipologias identitárias, o lugar, assim como a paisagem, são portadores de simbologias capazes de firmarem, estabelecerem e manterem vínculos nas comunidades tradicionais

fortalecidos pela identidade cultural. Os estabelecidos e os *outsiders*, na obra de Elias e Scotson (2000), eram frutos das tensões e do tempo de permanência no lugar. Essa observação pode ser encontrada na classificação do chacareiro, culturalmente detentor da importância em preservar o meio ambiente. Esse sujeito encontra-se em oposição ao beiradeiro (nativo), mal-educado e avesso às mudanças em sua cultura. Constrói-se, dessa forma, uma fronteira (simbólica e material) na paisagem ribeirinha.

A relação do chacareiro com o lugar revela um desencontro entre “os de fora” (chacareiro) e “os de dentro” (beiradeiro), pelo fato de que ali se estabeleceu uma ordem inversa de poder e *status* com o intuito de demonstrar que o poder é um atributo de relações sociais capazes de separar grupos da mesma classe social. Esse confronto, em nosso estudo entre chacareiro e beiradeiro, é revelador de uma situação que se construiu com o tempo. Essa situação revela a complexidade inerente à paisagem natural, do meio ambiente e da cultura. Como entende Duncan (2004, p. 96), “as descrições podem ter significado somente em um sentido contextualizado”. E esse cenário interpretativo se encontra na Figura 3.

Figura 3 - Croqui do uso e ocupação das margens do rio de Ondas.



Fonte: Cardoso, 2012.

Dessa maneira, toda descrição, seja ela explicitamente teórica, ou não, apoia-se na linguagem, em alguma forma de categorização que é inerente ao próprio ato de nomear” (Duncan, 2004, p. 96). Para efeito de comparação, a zona 1 (beiradeiro) e a zona 2 (chacareiro) são permeadas pelo conflito como resultado do *status* e da autoatribuição dos últimos, como detentores de maior grau de conhecimento e de comportamento humano.

Às margens do rio de Ondas, o beiradeiro é o caboclo, o chacareiro o descendente migrante europeu. O desencontro se estabelece nas duas margens pela nomeação do outro com uma forte tendência a desqualificar e a impor uma concepção de vida que se julga superior. Na verdade, o conflito é a consequência da

disputa territorial e social na paisagem entre sujeitos com históricos de vida diferentes. Na ordem inversa, os estabelecidos são os chacareiros, detentores de maiores condições financeiras para expandirem suas propriedades. Esses se autoqualificam como educadores dos *outsiders*, beiradeiros, na questão da conservação ambiental.

Por isso, o campo discursivo que está presente nos relatos dos chacareiros significa uma situação estrutural, na qual a referência ao beiradeiro é tomada pela rejeição. Os signos, nesse caso, são latentes na paisagem quando lidos como um “texto” que foi produzido por uma classe considerada hegemônica, no exemplo do relato do Sr. Leandro Martins:⁶⁷

O rio de Ondas para mim, eu que não sou natural de Barreiras, a coisa mais importante é a quantidade de água que a gente tem. Eu já briguei com os nativos daqui porque eles têm uma mania de bater nos pés de árvore. Me dá seu dedo deixa eu dar uma pancada para ver se você vai gostar? A árvore sente quando você machuca ela. E o rio é preservar, evitar a erosão para dentro dele, tentar nunca jogar sujeira e todo lixo daqui eu levo para Barreiras e de lá vai pro aterro sanitário. Barreiras cheguei e adorei, Barreiras é 100%. Falta só uma coisa: uma pessoa que tome conta da direção do rumo da cidade que não tem. Barreiras cresce por si só não tem como e aqui na chácara tem a paz de espírito, a tranquilidade, a paz não tem preço.

Essa é uma ordem social que produz um sistema de significação no qual estão presentes determinados signos e significados: chácara, moradia, sucesso, campo, conhecimento,

⁶⁷ Em entrevista concedida no dia 13 de fevereiro de 2011 na Comunidade de Gentil.

cultura rudimentar, natureza, meio ambiente, realização profissional.

A interpretação das paisagens contemporâneas requer uma análise plural e apurada da realidade. Tanto que essa marca identitária, que se estabelece na fronteira, é também passível de mutações quando são construídas novas estratégias pelos indivíduos com territórios distantes pelo desejo de migrar, interagir com culturas urbanas e/ou utilizar os serviços da cidade. Porém, a persistência de identidades socioterritoriais como marcas das paisagens coexiste com essas dinâmicas do território.

Há um modo de vida tradicional, construído no tempo em um amplo campo de signos e significados, no qual a natureza representa uma extensão da vida das comunidades beiradeiras. Essas se apropriam da natureza de forma íntima e identitária nos vales, nas encostas, às margens de rios e riachos. Conseguem produzir sistemas agrícolas intermediados pelo conhecimento do caminho das águas e da ecologia (animais e das plantas medicinais), pelo zoneamento do solo para plantar a mandioca e o feijão e na produção de farinha e polvilho para consumo e serem vendidos nas feiras da cidade de Barreiras.

Considerações finais

As oportunidades que os rios e suas águas fornecem para analisar e discutir, pela leitura de paisagens e lugares, são extraordinárias. Os rios carregam consigo muitas histórias. As paisagens e os lugares, elaborados em suas margens, revelam múltiplos cenários que se transformam com o passar dos anos. Para conhecermos a importância da cultura existente em suas margens, é necessário adentrar em suas águas quentes e

humanizadas. A dinâmica existente entre as margens do rio reforça a ideia de que a cultura jamais pode ser fechada. Ela é o resultado da herança de muitos outros homens e desses com a natureza ao promover diversos usos, compartilhamentos de descobertas, saberes e conflitos entre outros.

As paisagens apresentadas demonstram interesses diversos no/pelo rio de Ondas. Uma não elimina a outra e nem foi objetivo da pesquisa ou do pesquisador promover uma hierarquia de importância entre elas. Na verdade, as paisagens surgiram por meio de um olhar sobre a cultura ribeirinha ou beiradeira representada pelo conflito de ideias e de interesses. Essa é a paisagem que nos permitiu desenvolver metodologicamente o estudo por um caminho que nos levou às suas várias vertentes e além do seu cenário natural.

O lugar se encontra permeado por laços identitários mesmo que essas dinâmicas, resultantes da valoração da paisagem, venham influenciar as práticas e costumes construídos por gerações. Se o lugar é construído pelos homens, esses o adequam e o aperfeiçoam alicerçados por sentimentos que valorizam a família, os amigos, a autoestima e a natureza.

Nesse entendimento, essas comunidades fornecem um conhecimento diferenciado das características básicas e fundamentais nos estudos geoecológicos como partícipes da conservação e no baixo impacto produzido nos sistemas ambientais transformando as paisagens naturais em paisagens culturais. Por isso, é possível revelar, nas formas simbólicas de significação e apropriação, um mundo construído com base em saberes naturais e ambientais. A cultura local é ímpar e singular diante de toda valorização econômica do rio de Ondas. Essa riqueza cultural postula as comunidades beiradeiras a serem protagonistas de seu próprio destino apesar dos conflitos

existentes. Por isso, estabelecem no conjunto paisagístico a natureza, a cultura e a identidade como elementos indissociáveis e apresentam textos a serem lidos e compartilhados para sua compreensão e continuidade como beiradeiros.

Referências

ALMEIDA, M. G. Em busca do poético do sertão: um estudo de representações. *In: ALMEIDA, M. G.; RATTS, A. (Org.). Geografia: leituras culturais.* Goiânia: Alternativa, 2003.

ALMEIDA, M. G. Fronteiras, território e territorialidades. *Revista da Anpege*, Curitiba, ano 2, n. 2, 2005.

BACHELARD, G. *A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria.* São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Coleção Tópicos).

CLAVAL, P. O papel da Geografia Cultural na compreensão da ação humana. *In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). Matrizes da Geografia Cultural.* Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.

COSGROVE, D. Em direção a uma Geografia Cultural Radical. *In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). Introdução à Geografia Cultural.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

COSGROVE, D. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. *In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). Paisagem, tempo e cultura.* Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2004.

COSGROVE, D.; JACKSON, P. Novos rumos da Geografia Cultural. *In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). Geografia Cultural: um século.* Tradução de Tânia Shepherd. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2000.

CRUZ, V. C. *Pela outra margem da fronteira: território, identidade e lutas sociais na Amazônia*. 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia) – UFF, Niterói, 2006.

DARDEL, E. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

DUNCAN, J. S. A paisagem como sistema de criação de signos. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2004.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HOLZER, W. Sobre paisagens, lugares e não-lugares. In: OLIVEIRA, L.; FERREIRA Y.; NAKAGAWARA, G. L. H. B.; MARANDOLA JÚNIOR, E. (Org.). *Geografia, percepção e cognição do meio ambiente*. Londrina: Humanidades, 2006.

KOZEL, S. Representação e ensino: aguçando o olhar geográfico para os aspectos didático-pedagógicos. In: SERPA, Â. (Org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

MACIEL, C. A. A. Morfologia da paisagem e imaginário geográfico: uma encruzilhada ontognoseológica. *GEOgraphia*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, p. 71-82, 2001.

MARTINS, J. S. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009.

MASSEY, D. B. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MONDADA, L.; SODERSTROM, O. Do texto à interação: percurso através da Geografia cultural contemporânea. *In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2004.

RIBEIRO, G. L.; BARROS, F. L. A corrida por paisagens autênticas: turismo, meio ambiente e subjetividade no mundo contemporâneo. *In: SERRANO, C. M. T.; BRUHNS, H. T. (Org.). Viagens à natureza: turismo, cultura e ambiente*. Campinas: Papirus, 1997. (Coleção Turismo).

TUAN, Y-F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

Juventude em Goiás: as identidades territoriais do campo⁶⁸

Joyce de Almeida Borges

Introdução

O objetivo deste texto é refletir acerca dos elementos culturais e identitários de jovens do campo em Goiás. Para isso, amparamo-nos em alguns autores consagrados, como Claval (2002), Cosgrove (1998), Geertz (1973), Coche (1999) e Brandão (2009a, 2009b), que discutem a cultura ligada aos outros conceitos como: civilização, Estado-Nação, sociedade, língua, modos de vida, símbolos, sentidos, natureza, religiosidade etc. Esses elementos estão relacionados com a cultura e a identidade dos grupos sociais, porque o cotidiano da juventude envolve tais elementos no aspecto material e simbólico.

As ideias ligadas à identidade são provenientes de abordagens de autores como Woodward (2000), Oliveira (2000), Hall (2001), Bonnemaïson (2002), Rigonato (2005) e Almeida (2008a, 2008b), que contribuem na compreensão dos desdobramentos da teoria de identidade no Brasil, nas abordagens da Geografia Cultural, e em expressividades territoriais presentes em comunidades de áreas de Cerrado.

⁶⁸ O presente texto é um desdobramento da dissertação de mestrado intitulada *Identidades goianas: percepção e ensino*, defendida em 2010 no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob orientação da Prof^a. Dr^a Maria GERALDA de Almeida.

Os pressupostos para realização deste texto surgiram da necessidade de fortalecer os debates teóricos de cultura e identidade. O intuito foi também preencher lacunas acerca dos estudos sobre a juventude rural do Brasil, por meio de elementos ainda pouco explorados como a religiosidade, o trabalho, e os modos de vida. Em relação às entrevistas que deram suporte à discussão, os dados foram coletados em território escolar, no caso a Escola Família Agrícola de Goiás – Efago. As perguntas foram ligadas à religiosidade dos jovens no campo, ao cotidiano, aos modos de vida e ao trabalho.

Para tanto, este texto divide-se em três partes. A primeira reflete acerca da identidade, território e cultura nas ciências sociais e no Brasil. A segunda parte busca mapear alguns elementos ligados às identidades territoriais de Goiás. E a terceira relaciona aspectos da vivência dos sujeitos jovens que moram no campo em Goiás, que estudaram no Curso “Juventude e Agroecologia” realizado na citada Escola no Município de Goiás em 2014 e 2015.

Um pouco de cultura e identidade

Objetivamos refletir a história das ciências sociais, uma vez que é deste horizonte que nos propomos, ao longo do texto, a debater sobre as categorias de identidade e cultura. Para isso buscamos questões históricas a fim de elucidar como essas ciências se consolidaram como instrumentos de estudos na contemporaneidade. Com Georg Hegel (1770-1831) a filosofia torna-se conhecimento da realidade e assume um caráter de destaque ao considerar a concepção de que o mundo das ideias determina o ser social.

Esta análise contribui para o desenvolvimento do pensamento social, visto que as ciências sociais também se fortalecem com as análises econômicas ou sociopolíticas de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1903), os quais observam os efeitos do capitalismo na sociedade, no trabalho e nos conflitos de classes.

Para refletir sobre a origem das ciências sociais, podemos retomar, por exemplo, a Revolução Francesa de 1789, a qual já era influenciada por alguns pensadores. Trata-se dos filósofos, visto que a Filosofia é a ciência “mãe” das ciências sociais. Entre eles destacamos Montesquieu (1689-1755), que defendia um novo estado que rompesse com a velha estrutura feudal e monárquica, Rousseau (1712-1778), que pregava a divisão das propriedades, e Durkheim (1858-1917), que se preocupava com a ordem social. Entretanto, foi no século XIX, após a Revolução Industrial, que o advento do capitalismo, a intensificação da industrialização e da urbanização, a exploração dos trabalhadores, o aumento dos problemas sociais, as violências, as epidemias possibilitaram o fortalecimento das ciências sociais. Nessa mesma época se institucionalizaram as ciências sociais nas universidades (Martins, 1994).

Para Martins (1994), as ciências sociais, e principalmente a Sociologia, podem representar ora uma arma a serviço das classes dominantes ora podem ser a expressão teórica dos movimentos revolucionários. Vale assinalar que as ciências sociais no Brasil e em toda a América Latina foram fustigadas pelos governos militares, a partir de 1970, principalmente em países como o Chile e a Argentina, onde os governos repressores se fizeram mais violentos. Da mesma forma o descontentamento em relação a essas ciências se deu na França, em 1968, onde

houve grandes momentos de contestação política liderados sobretudo pelos movimentos estudantis e grevistas.

No decorrer do pensamento científico social a gênese do conceito de cultura pode ser destacada por meio de alguns sentidos históricos. A palavra cultura provém do latim, tendo o sentido de “cultivo da terra”. Nessa concepção, durante o século XIII, a palavra cultura era utilizada, por exemplo, como denominação para a parcela da terra cultivada. No século XVIII, a etimologia de cultura ganha novas configurações e *Kultur* aparece como uma palavra utilizada na França e na Alemanha com a mesma escrita. Na França o termo civilização era bem utilizado entre a burguesia. Vale mencionar que, antes disso, a ideia de bárbaro e civilizado se confrontava. Ser civilizado era sinônimo de “possuir cultura”. Sobre essa oposição, Coche (1999) refere-se ao fato de que cultura e civilização também se opunham, porque até então a cultura era aquilo que era autêntico, e a civilização era o que estava ligado ao refinamento. Por exemplo, ser nobre era sinônimo de civilizado, assim como ser do povo era o mesmo que ser “sem cultura”.

Às vésperas da Revolução Francesa, o termo “civilização” perde a conotação aristocrática e passa a representar toda a Alemanha. Havia a necessidade de afirmar uma identidade alemã, forte, unificada, para isso os interesses políticos se amparam na noção de cultura e civilização, para sustentar a cultura alemã e seu poder contra a França e a Inglaterra, que eram potências mundiais. Nesse momento, *kultur* passa a ser intimamente ligada às noções de Identidade-Nação, ou Estado-Nação (Coche, 1999).

Na França, o desenvolvimento do termo cultura já esteve mais vinculado aos círculos de Filosofia e Letras, assim como na Grécia. Somente com o Iluminismo e o Renascimento a ideia de cultura na França passa a ser concebida no sentido de acúmulo de

conhecimento. No entanto, percebemos que essa ideia é extrapolada, pois já na Primeira Guerra Mundial, com a rivalidade entre o nacionalismo francês e alemão, a palavra cultura torna-se uma arma política. A França também foi o berço da Sociologia e dos primeiros estudos sociológicos acerca da cultura. Emile Durkheim (1858-1917) teve papel importante na Sociologia francesa e pretendeu compreender o social em todas as dimensões, inclusive cultural. Em seu pensamento já havia uma espécie de relativismo cultural.

Esse debate traz algumas noções de como a cultura foi e tem sido questionada no seio das ciências sociais. Nesse contexto, Claval (2001), um geógrafo francês, contribui com as reflexões acerca do que podemos conceber como cultura no século XXI, conforme a análise pontuada de que a cultura apresenta códigos partilhados:

O conteúdo de cada cultura é original, mas alguns componentes essenciais estão sempre presentes. Os membros de uma civilização compartilham códigos de comunicação. Seus hábitos cotidianos são similares. Eles têm em comum um estoque de técnicas de produção e de procedimentos de regulação social que asseguram a sobrevivência e a reprodução do grupo. Eles aderem aos mesmos valores, justificados por uma filosofia, uma ideologia ou uma religião compartilhadas. (Claval, 2001, p. 63).

Ao dialogarmos tanto com o antropólogo Laraia (2001) quanto com o geógrafo Claval, observamos que a ideia de cultura trazida por esses autores recebe influências do campo da Filosofia, Sociologia e da Antropologia. E notamos que Claval se aproxima de Laraia ao afirmar que os códigos de conduta são

“similares”, porém não são iguais. Vale dizer que esses mesmos autores negam a influência determinante do ambiente sob as variações culturais pela capacidade individual e coletiva que cada grupo possui de criar e alterar sua história. Como exemplo, citam os grupos que habitam as regiões polares, em que alguns possuem casas feitas de gelo e outros, casas feitas de pele de animais.

Contudo, na citação de Claval (2001), diz-se que as culturas possuem “componentes essenciais”, ou seja, há questões que pertencem ao grupo, especificamente, e outras não. Ou seja, um grupo cultural pode ter particularidades e aspectos que podem ser semelhantes a outros grupos. Compartilhamos dessa perspectiva, salientando que Claval é influenciado pela Antropologia, por entender que a cultura é mais que uma herança genética. Segundo ele, mediante o processo de mudança cumulativa, muda-se a cultura também para “sobreviver”. No mesmo trecho, notamos a aproximação teórica de Claval com a do antropólogo inglês Bronislaw Malinowski (1884-1942). Este autor percebia a cultura como sistema cultural e como resposta aos imperativos da natureza, como, por exemplo, comer o quê, para quê, para poder sobreviver, se abrigar, de que forma, por quê etc. Malinowski também via a cultura voltada para o presente e não para o passado, o que o aproxima das análises culturais e geográficas.

A oralidade ou a comunicação considerada pelo geógrafo Claval é também importante no processo de construção da cultura. Contudo, por meio dessas análises observamos que as ciências são concomitantemente influenciadas umas pelas outras. Nesse sentido, feitas algumas problematizações acerca do debate de culturas no contexto atual travado entre a Geografia e a Antropologia, propomos a discussão de como essa categoria é

concebida historicamente nas ciências sociais e posteriormente nas correntes de pensamento da Geografia.

As leituras realizadas para a construção deste estudo apontam que muitos autores tentaram conceituar cultura, evidenciando uma fragmentação de seu sentido. Por exemplo, Tylor em 1871 (*apud* Laraia, 2001) redefiniu a cultura como “todo comportamento aprendido”. Coche, por sua vez, procurou demonstrar que a relação entre cultura e sociedade é de extrema relevância para pensarmos o debate conceitual. Segundo Coche (1999), o desenvolvimento do conceito de cultura tem como marco central as contribuições de Franz Boas (1858-1949), que em reação às ideias do evolucionismo cria a “Escola Cultural Americana” e busca compreender o particularismo histórico. Assim, é com Franz Boas que a história cultural passa a ser considerada, dado seu entendimento de que as culturas não se “desenvolvem” de maneira uniforme. Vale assinalar que ele foi um dos primeiros estudiosos a abandonar o conceito de raça e foi responsável pelas primeiras análises etnográficas culturais.

No final do século XIX e início do século XX, a perspectiva de pensamento na Geografia era positivista. Nessa vertente, valorizavam-se os aspectos materiais da cultura, as técnicas, as paisagens e o gênero de vida. Na França, o principal representante dessa corrente de pensamento foi Paul Vidal de La Blache (1845-1905), que defendia as ideias possibilistas (o ser humano é dotado da possibilidade de dominar seu meio). Nesse contexto, a Guerra Franco-Prussiana foi um fator importante para o desenvolvimento da Geografia francesa, porque nesta guerra, em 1870, a França perde para a Alemanha o território da Alsácia Lorena. É quando a expansão da Geografia passa a ser vislumbrada como forma de fortalecimento do imperialismo do Estado francês e também como forma de superar o caráter

utilitário e descritivo. Mesmo assim, a geografia continua a valorizar o empirismo e o funcionalismo sob a influência de Durkheim (Moreira, 1985).

Durante essa etapa da geografia percebemos o conceito de cultura associado a um “conjunto de *savoir-faire ou know hows*”, de conhecimentos e de valores que cada um possui e que passa por transformações. No período de 1890 a 1940, os geógrafos passaram a priorizar quatro temas vinculados às relações entre sociedade e natureza: a análise da técnica, os instrumentos de trabalho, a paisagem cultural e os gêneros de vida. Os três primeiros temas referem-se aos elementos materiais da cultura, e o último, aos aspectos não materiais (Claval, 1999).

Não obstante, durante o século XIX o determinismo se difundiu na Geografia, possibilitando aos estudiosos vários caminhos a serem percorridos. Um deles foi Vidal La Blache, o qual, segundo Rigonato (2005), acreditava que as mudanças entre o homem e o meio se consolidavam através do tempo e das características existentes nessa relação. Vale dizer, no entanto, que nessa fase da Geografia os estudos entre sociedade e cultura poderiam ser classificados como “determinismos culturais”, visto que o lugar, a “geografia”, seria um dos elementos centrais e explicativos para os diferentes tipos de culturas.

Em virtude da incorporação dos elementos das análises de La Blache, a Geografia Tradicional se fortalece e passa a priorizar outros elementos entre sociedade e natureza, tais como “a análise da técnica, os instrumentos de trabalho, a paisagem cultural e os gêneros de vida” (Claval, 1995 *apud* Rigonato, 2005, p. 15). Vidal de La Blache foi o precursor da Geografia Tradicional Francesa, porém não se restringiu apenas às exposições das realidades. Ele também originou categorias e noções gerais agrupadas que compõem a base do seu enunciado. La Blache foi

o primeiro a utilizar a noção de modos de vida/gênero de vida ou *genre de vié* (Gomes, 2000 *apud* Rigonato, 2005).

Gênero ou modo de vida das populações era analisado de forma descritiva, sendo os grupos percebidos por intermédio do grau de técnicas, como por exemplo os pescadores, agricultores etc. (Rigonato, 2005).

Em 1930, aproximadamente, destacam-se os estudos culturais da Escola de Berkeley, com Carl Sauer (1889-1975) nos Estados Unidos, na Universidade da Califórnia. Sauer se aproximou do antropólogo Alfred Kroeber (1876-1960) e se apaixonou pelos índios do Sudoeste daquele país. Essa aproximação de Sauer com a Antropologia rende influências do Estruturalismo, de Levi Strauss, nessa primeira fase da Geografia Cultural, conforme nos explica Almeida (1993). Nesse contexto, as principais técnicas utilizadas para análise eram o rigor matemático, as representações, os mapeamentos. E as categorias mais utilizadas eram a paisagem, paisagem cultural e ecologia. Mas o interesse era também pela agricultura, pelas técnicas agrícolas, pelo meio ambiente, pelos ameríndios etc.

Nessa época ocorrem aproximações entre a Geografia e o Marxismo, bem como com as perspectivas existencialistas, fenomenológicas. É um momento de revisão de conceitos e bases filosóficas. Buscam-se novas técnicas de análises. Nesses estudos, imbricam-se as questões políticas, sociais, econômicas relacionadas à cultura. Como procedimento metodológico destaca-se a descrição densa (Geertz, 1973), em que a observação e análise são de suma importância. O contato com o objeto de forma demorada também é valorizado, a fim de capturar as particularidades culturais. Com a eclosão dos movimentos sociais, os problemas ecológicos e a globalização ganhando força, surgem críticas à uniformização cultural. Era uma questão

ideológica optar pela valorização da diversidade ou ser partidário da ideia de universalidade. Contudo, é na década de 1980 que a Geografia Cultural deixa de ser um subcampo da Geografia Humana e ganha o mesmo patamar dos outros ramos da Geografia, como o Econômico ou Político. Refere-se ao momento também conhecido como “Virada Cultural”. Trata-se de uma corrente que buscava compreender a relação homem-meio e o significado desta para os sujeitos, com suas representações subjetivas, narrativas e análises. Claval (2008) destaca três classificações para os estudos da Geografia Cultural: o estudo do meio, a difusão das técnicas e ideias pela comunicação e o papel dos lugares na organização regional.

Ao fazermos uma comparação da concepção de cultura experienciada na Geografia Tradicional e na Geografia Crítica poderíamos nos arriscar a defini-la como uma cultura pensada desde as técnicas, da relação homem e meio, das normas, e práticas de forma mais objetiva, visível ou material. A Geografia pós- 1980, por sua vez, apresentava uma concepção de cultura mais associada às identidades individuais e coletivas atreladas aos conflitos territoriais. Assim, a ideia das técnicas materiais passa a ser repensada intimamente ligadas às questões políticas, ideológicas e subjetivas, busca interpretar o papel dos sentidos também. Cosgrove (1998) afirma que a Geografia passa a penetrar no “mundo dos significados”.

Desse modo, com a retomada da Geografia Cultural, os geógrafos Berque (1998), Pierre Defontaines (1978), Fremont (1999) e Bonnemaïson (1986) fortalecem o debate acerca das paisagens, do espaço vivido, etnografia local, territórios simbólicos, significados da relação homem-meio, na França (Claval, 2002). Nessa produção teórica destacamos a revista *Ecúmene*, que registra esses estudos sob a coordenação do Prof.

Claval. Segundo Almeida (2008a), os geógrafos franceses não se contentaram em estudar apenas o que o homem produzia, passando a se interessar também pelo que pensavam, criavam e pelo que sentiam. Esses geógrafos se interessam ainda pelos estudos de região, cidade-campo, imperialismo, os modos de vida, a geograficidade dos ambientes, a globalização etc. Nota-se, assim, a contribuição desses pesquisadores para a consolidação do pensamento geográfico humanista e cultural, ao atrelarem questões políticas à cultura.

Tanto na Antropologia como na Sociologia e na Geografia atual há uma renovação da ideia de cultura, sendo esta apresentada com dinamicidade, sem estado puro, ou sem cristalizações, como nos alerta Almeida (2008a). Ou seja, as culturas se hibridizam, como também explica Canclini (2011). Tudo isso nos faz perceber que nenhuma das culturas é mais coerente que a outra, visto que elas se inter-relacionam e enriquecem as diferentes concepções teóricas sobre os estudos que as envolvem.

Ao mencionarmos as diferentes expressões culturais no mundo, ou os diferentes sentidos de cultura, em sociedades distintas, são exemplos os hábitos dos indígenas, a proibição de comer carnes nas sociedades hinduístas, a alimentação de diferentes animais entre os povos, a cultura poligâmica, entre outros aspectos culturais. Todavia, deparamo-nos, no século XXI, com olhares assustados em sala de aula, mediante o uso de expressões pejorativas, de velhas reproduções de estereótipos, o que pode ser explicado ao se considerar como concebemos o que é viver o no mundo, do que aprendemos e por meio daquilo que nos foi ensinado como “culturalmente correto” no nosso cotidiano. Por muito tempo, as ideias racistas, com discursos desenvolvimentistas e imbuídos da lógica capitalista, insistiam

em explicar as diferenças econômicas e culturais por meio de critérios biológicos, a fim de construir imagens, descrições e representações acerca do que é específico e pertencente culturalmente a cada grupo. Essas ideias foram alimentadas no campo da ciência por muito tempo, vindas da influência de conceitos evolucionistas ou darwinistas provenientes das ciências naturais.

A teoria de identidade surge no século XIX e se aprofunda no século XX. Foi nesses séculos que as discussões científicas foram se reformulando pelas mudanças de paradigmas em relação às questões sociais. Entre os principais fatores que levaram a mudanças na teoria de identidade, Ruben (1992, p. 80) destaca:

A relativa perda de confiança – especialmente a partir da década de 50 – nas organizações políticas ligadas aos pensamentos internacionalistas de inspiração marxista, assim como nos partidos comunistas nacionais que privilegiavam, de maneira geral, reivindicações de natureza estritamente econômica.

O significativo desenvolvimento e a reconceitualização, a partir do final da segunda guerra, das ideias relacionadas com os direitos humanos. Esse processo viabilizou práticas culturais, linguísticas e, em geral, usos e costumes anteriormente classificados de forma pejorativa como primitivos, atrasados ou, simplesmente, contrários a uma certa normalidade de valores. Tais práticas começam a serem consideradas como legítimos direitos dos povos.

O definitivo descrédito científico das teorias racistas, assim como o debate e o questionamento das tradições etnocêntricas que classificavam as sociedades em gradientes, das mais primitivas às mais “civilizadas”.

Após a Segunda Guerra Mundial, Levi Strauss (*apud* Ruben, 1992, p. 82) produz uma interpretação do pensamento social ocidental com base nas pequenas sociedades indígenas americanas, mostrando que elas não são inferiores aos demais grupos. Trata-se de interpretação que serviu para formular a teoria geral de identidade, abolindo o conceito inicial de grupos majoritários ou com equivalência cultural. Ou seja, não se pode comparar as culturas em termos de valores ou classificações. Para Ruben (1992), este seria o primeiro momento da teoria de identidade.

Entretanto, no início do século XX, como as ciências sociais também em seu processo de construção filosófica receberam influências tanto do campo das ciências ditas duras ou naturais como de outras ciências, tais ideias “evolucionistas” influenciaram alguns pesquisadores nas ciências sociais, como Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Caio Prado Júnior, entre outros, que reproduziram ideias acerca da identidade e da cultura no Brasil que refletem hoje nos discursos sociais.

Não temos por intuito desqualificar a importância desses estudiosos e suas contribuições científicas no pensamento social brasileiro, pois reconhecemos a importância de cada autor, em seu contexto histórico, e da liberdade de expressão em pensar cada ideia com base em suas obras e reflexões. Porém, é importante destacarmos que presenciamos a influência dessas obras nos discursos sociais ou do senso comum sobre o que é ser negro, índio e brasileiro, reproduzindo estereótipos preconceituosos e discriminatórios na contemporaneidade. Por exemplo: “nós brasileiros herdamos a preguiça e a malandragem dos negros e dos índios”, “a luxúria vem dos portugueses” etc.

Entre os principais discursos reproduzidos de conceitos utilizados em análises de Darcy Ribeiro e Gilberto Freire, podemos destacar o “mito da democracia racial”. Com esse mito naturaliza-se o processo de miscigenação no Brasil, esquecendo-se de que, em meio a esse caldeirão étnico, houve muito massacre, o poder abusivo das classes europeias e a miscigenação forçada por meio de violências físicas e simbólicas. O mito da democracia racial encobre os conflitos étnicos e reforça a identidade nacional única e passiva.

No entanto, atualmente sabemos que as diferenças genéticas não determinam os diferentes grupos culturais, nem podem ser motivo de explicação para compreender o suposto poder de uma cultura sobre a outra. Assim, entendemos que as diferenças culturais, econômicas e políticas podem ser explicadas pela história cultural, pelo domínio de um povo sobre o outro, e por meio da resistência dos sujeitos, conforme nos evidenciou Laraia (2001). Entre outros autores que reforçam essa análise em contraposição ao mito da democracia racial, destacamos também Da Mata (1990), que desconstrói o mito de país tropical, de natureza edênica, grandiosa, que compõe as ideologias de que “todos vivem felizes no maior país da América Latina”. Essas referências também foram reforçadas pelo próprio Hino Nacional Brasileiro, reproduzindo essas ideias nos territórios escolares.

Na década de 1950 ainda ocorre a construção da identidade nacional no Brasil construída pelo futebol na Era Vargas, com o intuito de criar ideologias chauvinistas, construções carnavalescas como sinônimo da identidade nacional brasileira. Também são ideias que permanecem no discurso social. Nessa época, o objetivo era encobrir o imperialismo e a realidade social pobre do Brasil.

As modificações nas teorias de identidade se iniciam sobretudo na década de 1970 no Brasil. Conforme Ruben (1992), até então a identidade brasileira era concebida como “consciência de índio”, nos dizeres de Darcy Ribeiro. Assim, não havia anteriormente à década de 1970 uma discussão de identidade sociológica, apenas indigenista. As primeiras análises antropológicas de identidade no Brasil eram referentes ao conhecimento dos povos indígenas, com base no conceito de “aculturação” que foi abandonado pela Antropologia já naquela década. O conceito de aculturação foi abandonado, pois aculturar significava assimilar tudo do outro. Seria como eliminar o outro, ou negar a existência do grupo por intermédio do domínio das culturas hegemônicas. Para Ruben (1992), esse seria o segundo momento da teoria de identidade.

Acreditamos que na contemporaneidade o conceito único de identidade deve ser revisto e por isso optamos por entender “as identidades”. E mais, também entendemos que em um mesmo grupo existem identidades diferentes. Assim, pensamos as identidades como produtos e produtoras da sociedade, possuindo, portanto, valores sociais, conforme assinala Almeida (2008a, p. 53):

Essa reinvenção se dá pela (re)significação das coisas naturais e na reafirmação delas como partes e produtos da sociedade. Refletir, pois, sobre tais coisas, pela transversalidade da cultura, é considerar que elas possuam signos e mensagens e é interpretar o valor social a elas agregadas.

Amparamo-nos também em Castells (1999, p. 24) para compreendermos o processo de construção das identidades. Esse autor distingue três formas e origens de sua construção: a “identidade legitimadora”, da classe dominante, ou das culturas

dominantes, como propõe Cosgrove (1998). As “identidades de resistências” referem-se à parte das classes ou grupos sociais que tentam sobreviver dentro do sistema de dominação. Essas identidades buscam nas memórias coletivas formas de se reordenar ou se fortalecer em contraposição às culturas hegemônicas. As identidades de resistências são geralmente as mais estigmatizadas no interior dos discursos sociais, pois quem as julga geralmente esquece como é complicado sobreviver entre as trincheiras da dominação capitalista, no sentido político e cultural. E as “identidades de projeto” têm a ver com a necessidade de buscar uma posição estratégica na sociedade, forjando a identidade a fim de atingir um interesse proposto.

Para Castells (1999, p. 22), a identidade é “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”. A análise desse autor nos interessa, por ele conceber que toda identidade pode ser construída. Nesse processo de construção acrescentamos as mídias, o papel do Estado e da organização coletiva dos próprios sujeitos culturais como elementos centrais no processo de elaboração e reelaboração das suas identidades.

Tanto para Foucault (1986 *apud* Hall, 2003, p. 85) como para Castells (1999, p. 23), as identidades são construídas no interior das relações de poder:

A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso.

Entre outros elementos que formam as identidades destacam-se a terra, o sangue, a história, a língua, a propriedade, como explica Oliveira (2000). Isto em um aspecto mais material. No entanto, entendemos que as identidades ganham sentidos também graças às configurações simbólicas, conforme Almeida (2008a) mencionou anteriormente.

Outra questão que necessita ser refletida é em relação à identidade associada ao conceito de diferença. A diferença produz as identidades. Mas para se produzir essa identidade não basta dizer que se é diferente, é necessário se afirmar coletivamente no campo social e político. A diferença cria e possibilita reafirmar as identidades, fortalece-as (Silva, 2000).

Atualmente o conceito de identidade é associado à ideia de diferença e identidade política por meio da função política que as identidades desempenham nos movimentos sociais. É o que, para Ruben (1992), definiria o terceiro momento da teoria de identidade. É quando, por meio da categoria etnia e de trabalhos do norueguês weberiano Fredrik Barth e do etnólogo Roberto Cardoso de Oliveira, desvendam-se as relações interétnicas em “áreas de fricção”. Esses autores reportam-se às questões ideológicas das identidades, aos contatos entre elas e ao processo de autoidentificação no interior do grupo. Desse modo, vários trabalhos desde 1970 sobre identidade social, seja étnica, camponesa ou sexual, passam de alguma forma a remeter aos trabalhos pioneiros de Roberto Cardoso de Oliveira.

As contribuições de Roberto Cardoso de Oliveira também se dão no sentido de que ao estudarmos as culturas e as identidades, mesmo que parte delas é esquecida, sempre resistem os elementos simbólicos, os ensinamentos, as culturas, crenças. Ou seja, a cultura permanece de alguma forma. Essa visão do antropólogo Cardoso de Oliveira se aproxima à de alguns

geógrafos culturais como Joel Bonnemaison (2002). Este afirma que a identidade fortalece o território, e vice-versa. Assim, território e identidade se imbricam na Geografia. Para Bonnemaison (2002), o território está mergulhado nas tramas do simbolismo, do pertencimento, dos significados.

Nesse sentido, ainda como parte dos estudos acerca da identidade no final do século XX e início do século XXI, destacamos as reflexões de Hall (1997), ao problematizar a globalização e a força das identidades globais em contraposição às identidades de resistência. Nesse processo as identidades são disputadas na luta política de movimentos sociais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST –, movimentos LGBTT (Movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis), no interior dos movimentos indígenas etc. Podemos afirmar que vivemos em uma verdadeira “guerra identitária”.

Clifford Geertz (1926-2006) contribui para o debate cultural com suas análises acerca da interpretação das culturas mediante uma descrição densa, precisa e minuciosa. Como as sociedades se tornaram mais complexas, é preciso olhar com mais profundidade. O papel das forças econômicas, políticas e sociais passa a interferir mais nos fenômenos. Portanto, estudar as culturas e as identidades exige um olhar atento, demorado e questionador. Um olhar mais sensível às questões sociopolíticas, nas quais estão envolvidas as diferentes culturas no mundo contemporâneo. Tanto a cultura como as identidades se fortalecem por meio dos territórios.

Os territórios

O território é uma categoria que auxilia a compreender os conflitos sociais no campo, alerta-nos sobre a multiplicidade de formas organizacionais de trabalho no campo, as diferentes organizações sociais no universo da cultura, do cotidiano, da produção. O território é uma das categorias da Geografia que buscam explicar questionamentos quanto aos conflitos sociais, as disputas entre classes, as explorações de recursos naturais, os movimentos políticos, as migrações, as apropriações, os modos de vida, as mediações, as identidades, as culturas, as contradições e as processualidades (Santos, 1994).

A categoria território emerge na década de 1970, embora tenha sido utilizada em estudos de geógrafos do século XIX na Alemanha e na França, por Friedrich Ratzel (1844-1904) e Paul Vidal de La Blache (1845-1918) com a ideia de “território nação”. Giuseppe Dematteis (1985), na Itália, durante a década de 1970, passa a enaltecer o papel dos sujeitos na reorganização dos territórios. Saquet (2010, p. 81) acrescenta os elementos de análise na abordagem de Dematteis (1985) para estudos territoriais: tempos, articulação territorial, produção territorialmente difusa, entre outras questões como a mobilidade da força de trabalho, a urbanização.

O território passou a ser visto como produto social, de vida, relacional, político, atrelado ao mercado, ao Estado, às verticalidades e horizontalidades. Essa concepção territorial tem influências de pensadores franceses como Gilles Deleuze e Felix Guattari (1992 *apud* Saquet, 2010) com a territorialização, desterritorialização e reterritorialização (TDR).

No Brasil, posteriormente alguns teóricos se debruçaram exaustivamente sobre essa categoria, como Santos (1996), Souza

(1995) e Haesbaert (2004), que se preocuparam com a materialidade dos territórios, e Fernandes (2002), Mendonça (2004), Almeida (2005) e Silva (2013), que já observam as questões subjetivas e imateriais dessa categoria. O que nos chama a atenção é a análise de território em construção, concebido por meio das ações dos sujeitos, no campo, a disputa por terras no Brasil, a formação de novos saberes históricos e sociais, a experiência de saberes na construção desses territórios.

O geógrafo suíço Raffestin (1980) indicou que as relações territoriais são marcadas eminentemente pela territorialização do poder. As relações de poder criam as disputas territoriais, por recursos naturais, por autonomia, por controle territorial. No entanto, em ações de conflitos territoriais percebemos como os grupos que obtêm a conquista do território são aqueles que possuem maior poder, força, ações que refletem em domínios. Para Raffestin, essas relações territoriais são construídas por mediações. Mediações essas que determinam a territorialidade.

Para Santos (1994), numa perspectiva dialética, o uso do território é interessante à análise social: sua historicidade; a relação do local com o global em sua construção; as ações dos agentes internos e externos; as relações políticas e econômicas; as redes; os objetos; o tempo; as horizontalidades e verticalidades; as hierarquias; as normas; as desordens; as informações; o coletivo; o avanço tecnológico; os conflitos; as sobreposições e como instrumento às classes sociais. Para esse autor interessa como o neoliberalismo exerceu poder nos territórios bem como a globalização sob a ação dos atores hegemônicos, colocando em xeque as resistências dos sujeitos e as especificidades dos lugares. Para Santos (1994) o território é um sistema.

Silva (2013) ressaltou a importância dos aspectos materiais e imateriais da categoria território. As relações históricas na constituição dos sujeitos são importantes para essa autora, bem como o peso das instituições, da autonomia e das determinações sociais. A questão do domínio, do imaginário dos grupos que possuem laços solidários, familiares e coletivos como os “povos agrícolas”, é fortalecida pelo território, assim como também entendiam Ratzel e La Blache, segundo Silva (2013, p. 61):

O território aparece como a base material, o substrato natural, que confere unidade e coesão numa sociedade humana. A utilização de um mesmo território criaria uma “solidariedade social” mais forte e duradoura do que os “laços de sangue”, tal como exemplifica Demangeon com as tribos de caçadores. Essa solidariedade ele pensa ter encontrado em várias partes da superfície terrestre e dentre elas destaca a América do Norte, onde as famílias constituídas se mantêm unidas mais pelo domínio de um mesmo território do que pelos laços de parentesco. Os exemplos de territórios coletivos também podiam ser encontrados em “povos agrícolas”.

O território é polissêmico. Para Almeida (2005), a cultura é geradora e fortalecedora dos territórios. É um espaço de identidade. O território integra elementos simbólicos, políticos, materiais e imateriais. Almeida (2005) estuda as influências políticas e culturais sobre os territórios em áreas de Cerrado entre comunidades tradicionais, quilombolas, ribeirinhas, camponesas, e em seus estudos mostra como os aspectos culturais são importantes para a permanência de grupos sociais nas disputas entre territórios, poder e simbolismos.

A categoria território nos auxilia neste estudo, porque revela as disputas entre atores sociais, manifesta histórias e

memórias no campo. O território é símbolo maior das articulações políticas, discursivas e operantes no que se refere às construções de saberes sociais no processo de luta pela terra, na consolidação de assentamentos em Goiás, nas disputas por ideais e ações promovidas por associações e sujeitos ligados às Comunidades Eclesiais de Base, aos partidos, aos movimentos sociais e sindicatos.

No século XXI, Fernandes (2008) destacou como o território revela uma capacidade fundamental para o fortalecimento dos grupos sociais no campo, quilombolas, indígenas e camponeses. Fernandes defendeu a presença de elementos materiais e imateriais na construção do território, assim como Mendonça (2004). Concordamos com Mendonça (2004), pois concebemos o território como espaço da vida, das (re)existências, do trabalho e da cultura. A cultura está articulada a outras dimensões políticas e sociais de resistência.

É por meio das experiências coletivas no campo que o território se fortalece. O mutirão, as festas, os terços, o trabalho, as novenas, os casamentos, tudo isso assegura os laços familiares, de amizades, os laços coletivos que também compõem os territórios do campo e suas estratégias de luta e (re)existências. Sem essas vivências culturais não é possível fortalecer as cooperativas, as organizações políticas do campo, a educação, as reuniões, ou seja, a cultura se soma aos elementos sociopolíticos.

Um povo que perde sua terra, seu território, perde tudo: sua resistência, sua história, sua cultura, sua língua. Portanto, a luta por território é luta pela vida, pelo direito de continuar existindo e (re)existindo, como pontuaremos com os estudos da juventude em Goiás.

Nos caminhos da roça de Goiás: cultura, modos de vida, trabalho e religiosidade nos territórios do campo na contemporaneidade

Goiás é um território múltiplo com inúmeras culturas, povos, modos de vida e resistências como qualquer outro território. O agronegócio se territorializa, põe em xeque as comunidades tradicionais, os povos indígenas, as áreas quilombolas, ribeirinhas, contudo os povos do campo carregam traços singelos da festividade, da colheita, do mutirão, das rezas, dos santos, das comidas típicas, das músicas, da catira, das diferentes cores, dos cheiros e sons. O descrito não é propaganda de guia turístico, é o que visualizamos e sentimos com expressividade pela vivência como goiana também, nesse universo cultural.

Brandão (2009a) nos alerta quanto à presença de um Brasil e um “sertão/Goiás profundo”. Aquele que conhecemos pouco, de quem só habita o local e a região para decifrar seus enigmas, suas tradições e sua essência cultural. Um “Goiás profundo” que resiste às forças hegemônicas do capital, este que violenta sujeitos, famílias, histórias, memórias, reconfigura existências. Mesmo nesse cenário, adentramos ao universo cultural dos jovens do campo, que produzem territórios e territorialidades as quais capturamos durante as aulas do Curso “Juventude e Agroecologia”, em entrevista com dezenove jovens, dos quais dez do sexo feminino e nove do sexo masculino, na faixa etária entre 18 e 30 anos.

O roteiro de entrevista que nos norteou foi acerca do cotidiano, da religiosidade, das práticas culturais e do trabalho nos territórios de origem. Esses quatro elementos foram fundamentais para compreensão de parte da identidade dos jovens

do campo hoje. As observações e conversas informais ao longo do curso mencionado também nos auxiliaram a perceber elementos identitários e a compreender melhor os territórios vividos pela juventude camponesa de Goiás. O município de origem desses estudantes também nos explica parte de suas identidades. O curso era bem diversificado no aspecto da origem, visto que havia estudantes de diferentes municípios de Goiás (Goiânia, Itapirapuã, Inhumas, Buritinópolis, Simolândia, Goiás), de outros estados brasileiros (Balsas, MA, Marabá, PA) e do Distrito Federal.

O curso Juventude e Agroecologia ocorreu em parceria com a Universidade Estadual de Goiás – UEG –, o Núcleo de Agroecologia e Educação do Campo – GWATÁ – e a Escola Família Agrícola de Goiás – Efago. Era um curso técnico (pós-médio) em Agroecologia desenvolvido no âmbito do Projeto “Juventude e agroecologia: formação participativa de jovens em práticas agroecológicas no Território da Cidadania Vale do Rio Vermelho (2015-2016)”, aprovado na Chamada MCTI/MDA-INCRA/CNPq nº 19/2014. O Curso Técnico (Pós-Médio) em Agroecologia e o Curso de Extensão Tecnológica em Agroecologia e Juventude capacitaram jovens de assentamentos rurais, da agricultura familiar camponesa e comunidades tradicionais de 15 a 29 anos, comprometidos a colaborar para o desenvolvimento dos assentamentos de Reforma Agrária, da agricultura familiar e das comunidades tradicionais, desenvolvendo ações práticas e técnicas em agroecologia com perspectivas de viabilidade econômica e social no Território do Vale do Rio Vermelho.

Quanto ao cotidiano e o trabalho desses sujeitos, notamos que suas esperanças em continuar no campo são permeadas de medo, incertezas, inseguranças, contudo com um desejo de

permanência. Canclini (1982) comenta sobre como o capitalismo interfere na recriação da cultura, do cotidiano, na produção dos artesanatos e na sobrevivência de quem vive no campo. Há a influência do capitalismo no cotidiano desses jovens, nos sonhos, nas vestes, no dia a dia, nos objetos e em suas diversas expressões culturais. Quanto às práticas culturais da juventude do campo, os jovens vivem e recriam práticas ligadas ao plantio, à colheita, às festas, aos hábitos alimentares, ao mutirão, e procuram mesclar as práticas de consumo também com as ideologias urbanas, algo relativamente típico de outros territórios do campo.

Os trabalhos ligados ao campo realizados na Escola eram feitos em grupo, com alternância para atividades do jardim, pomar e horta, além das atividades das refeições realizadas por equipes, com a mesma metodologia das escolas de formação dos movimentos sociais do campo. As atividades cotidianas dos jovens nas famílias pautaram-se no auxílio doméstico em casa, em alguns projetos de trabalho já desenvolvidos em suas propriedades, na realização de “bicos” para auxílio na renda familiar e na permanência no curso. Alguns desses jovens camponeses também faziam bombons para vender na escola, outras meninas aprenderam a “fazer unha”, “arrumar cabelo”, cuidar de crianças. Todas essas atividades, mesmo pouco remuneradas, foram consideradas importantes para a renda e os modos de vida da juventude do referido curso. Muitos deles desejam terminar o curso e prosseguir na universidade em cursos como Agronomia, Direito, Zootecnia, Pedagogia, Geografia etc.

Já os aparelhos eletrônicos sofisticados não faziam parte do dia a dia desses alunos. Apenas os celulares, os fones de ouvidos, as músicas de vários ritmos e estilos. As festas realizadas na escola eram marcadas por muitas brincadeiras, espírito de

união, companheirismo, alegria, sorrisos, danças, conversas. Traços marcantes da juventude comum.

Acerca da vida social, esses jovens, críticos, que sabem se posicionar, apresentam capacidade de argumentação e visão de mundo elaboradas por conta própria e pela vivência também nos movimentos sociais do campo. Obviamente que outros elementos também formam seus olhares sobre diferentes assuntos como as mídias, as igrejas, a família, o cotidiano do campo, as dificuldades para estudar, viver e morar, a trajetória vivida nos assentamentos etc.

Pontuamos, por meio dos questionários aplicados, as religiões que os jovens do campo professam: Católica (7), nenhuma (6), Evangélica (4), Candomblé (1), Espírita (1). Em relação à religião dos pais desses jovens ocorre uma variação: a maioria se declarou católicos (10), evangélicos (6), espírita (1), Candomblé (1), cristã (1) e Deus (1). Interessante que os jovens inventaram algumas denominações para as religiões, como “Deus”, o que demonstra uma visão mais ecumênica nas crenças da juventude. Outro fator é que, entre a maioria dos jovens cujos pais são católicos, alguns se declararam sem religião, o que chama a atenção também.

Outras palavras apareceram também, como amor, compaixão, consciência, bíblia, esperança, coletividade, crença, família, cultura, harmonia, humildade, tranquilidade, luz, misericórdia, compromisso, liberdade, doutrina, caridade, idolatria, devoção, amor ao próximo. Os conceitos que apareceram, em sua maioria, foram bem ligados ao cristianismo, como cultura religiosa predominante. Algo comum em territórios religiosos da América Latina.

As vestes dos jovens do campo, outro elemento que se apresenta, eram praticamente idênticas às da juventude urbana – os bonés, os *shorts* –, com exceção de dois rapazes, que gostavam de usar botas e cintos todos os dias. Trata-se geralmente daqueles rapazes que auxiliam nas atividades ligadas ao leite, aos animais e à rotina de trabalho do campo.

Considerações finais

A experiência com os jovens do campo nos revigora como sujeitos que realizam a tomada de consciência, conforme Freire (1987) alerta. Há necessidade da permanência dos povos do campo e sabemos da importância dessa juventude na construção desse processo. Porém, há, também, a necessidade de o Estado estabelecer políticas públicas que levem em consideração esse grupo social, que é expulso cotidianamente de seus territórios, sem o direito a viver, estudar e trabalhar nos seus lugares de origem.

A cultura e a identidade da juventude de Goiás carregam os traços do velho, no jeito de falar, na singeleza de cumprimentar uns aos outros, no respeito aos mais velhos, na maneira de escutar. Elas estão, também, em parte nas vestes, no jeito de pensar a vida sob a influência do cristianismo das tradições do mundo latino-americano e camponês. Por exemplo, as moças geralmente ainda se casam cedo no campo, em sua maioria sob a influência da família e da religião. E os rapazes também, de um modo menos marcante, mas ainda expressivo, como observamos no contato com eles.

“O novo” também carrega elementos do antigo, assim como as gírias, as roupas e cabelos coloridos, os objetos da

globalização, a homossexualidade, a sexualidade mais expansiva do que outrora. Os conhecimentos agroecológicos sistematizados no curso são igualmente elementos de destaque que consideramos bastante significativos. Refere-se a conhecimentos que os pais dessa juventude possuíam, mas talvez num grau científico menos avançado, contudo não menos importante.

Que o brilho nos olhos dessa moçada nos faça enxergar a importância da construção de novos territórios, preferencialmente agroecológicos, portadores de um bem viver. E que a força expressa na vontade de seguir a vida, projetar-se como sujeito individual e coletivo, traga a esperança de continuar buscando o fortalecimento dos laços de afetividade no campo, por meio do trabalho, da colheita, do plantio, da festividade e das rezas. Esse campo ainda permanecerá enquanto existir a necessidade de viver, morar, plantar, comer, estudar, trabalhar, dançar e reunir-se. Portanto, a juventude do campo em Goiás resiste.

Referências

ALMEIDA, M. G. Cultura ecológica e biodiversidade. *Mercator: revista de Geografia da UFC*, Fortaleza, CE, ano 1, n. 3, p. 71-82, jun.-jul. 2003.

ALMEIDA, M. G. Fronteiras, territórios e territorialidades. *Revista Anpege*, n. 2, p. 103-114, 2005.

ALMEIDA, M. G. Aportes teóricos e os percursos epistemológicos da Geografia Cultural. *Geonordeste*, São Cristóvão: UFSE, ano 1, n. 1, 2008a.

ALMEIDA, M. G. Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. In: _____. *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: Ed. UFBA, 2008b.

BONNEMAISON, J. *L'arbre et la Pirogue: les fondements s'une identité territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*. Paris: Éditions de L'Orstom, 1986.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno no território. In: ROSENDHAL, Z.; CORREA, R. (Org.). *Geografia cultural: um século*. v. 3. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2002.

BRANDÃO, C. R. A arca de Noé: apontamentos sobre sentidos e diferenças a respeito da ideia de cultura. (Texto não publicado).

BRANDÃO, C. R. *"No Rancho Fundo", espaços e tempos no mundo rural*. Uberlândia, MG: Ed. UFU, 2009.

BRANDÃO, C. R. Vocação de criar: anotações sobre a cultura e as culturas populares. *Cadernos de Pesquisa*, v. 39, n. 138, p. 715-746, set.-dez. 2009.

CANCLINI, N. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CANCLINI, N. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2011.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CLAVAL, P. A. *A geografia cultural: o estado da arte*. In: CORRÊA, R. L. et al. (Org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

CLAVAL, P. A. *A geografia cultural*. Tradução de Luiz Pimenta e Margareth Pimenta. Florianópolis: Ed. UFSC, 2001.

CLAVAL, P. A. "volta do cultural" na Geografia. *Mercator: Revista de Geografia da UFC*, Fortaleza, ano 1, n. 1, p. 19-28, 2002.

CLAVAL, P. Uma ou algumas abordagem(ns) cultural(is) na Geografia Humana. In: SERPA, Â. (Org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: Edufba, 2008. p.13-29.

COCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 1999.

COSGROVE, D. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROZENDAHL, Z. (Org.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998. p. 92-123.

DA MATA, R. *Em torno da representação da natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

FERNANDES, B. M. Entrando nos territórios do Território. In: PAULINO, E. T.; FABRINI, J. E. (Org.). *Campesinato e territórios em disputa*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 273-301.

FERNANDES, B. M. Sobre a tipologia de territórios. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 197-215.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1973.

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 15-46, jul.-dez. 1997.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 5. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARTINS, M. L. A verdade e a função de verdade nas ciências sociais. *Cadernos do Noroeste*, v. 7, n. 2, p. 5-18, 1994.

MENDONÇA, F. *Impactos socioambientais urbanos*. Curitiba: UFPR, 2004.

MOREIRA, A. F. B. *Currículo, diferença cultural e diálogo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

OLIVEIRA, R. C. Os (des) caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 2, p. 7-21, 2000.

RAFFESTIN, C. *Pour une Géographie du pouvoir*. Paris: Ed. Litec, 1980.

RIGONATO, V. *O modo de vida das populações tradicionais e a inter-relação com o cerrado da microrregião da Chapada dos Veadeiros o distrito de Vila Borba*. 2005. Dissertação (Mestrado) – IESA-UFG, Goiânia, 2005.

RUBEN, G. Teoria da identidade na Antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno. In: CORRÊA, M.; LARAIA, R. (Org.). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: IFCH-Unicamp, 1992.

SANTOS, M. *O retorno do território*. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A.; SILVEIRA, M. L. *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SAQUET, M. Por uma abordagem territorial das relações urbano-rurais no Sudoeste paranaense. In: SPOSITO, M. E.; WHITACKER, A. (Org.). *Cidade e campo: relações e contradições entre urbano e rural*. São Paulo: Expressão Popular, 2006. p.157-186.

SILVA, R. Direito à cidade. In: XIMENDES, A.; REIS, C.; OLIVEIRA, R. (Org.). *Entre garantia de direitos e práticas libertárias*. Porto Alegre: Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul, 2013. p. 109-122.

SILVA, T. T. *et al.* (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVEIRA, D. Apontamentos acerca da origem das ciências sociais na América Latina. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 80, jan. 2008.

SOUZA, M. L. *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77-116.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórico e conceitual. In: SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOBRE OS(AS) AUTORES(AS)

Ademir Divino Vaz

Mestre em Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás – IESA/UFG. É professor da Universidade Estadual de Goiás, Pires do Rio, e do Colégio Estadual Professor Eduardo Mancini de Ipameri.

Caio César Alencar de Sena

Licenciado em Geografia pela Universidade Federal de Goiás com um ano de intercâmbio na Katholische Universität de Eichstätt-Ingolstadt na Alemanha e Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Goiás. Atualmente é doutorando na Universidade Federal de Goiás.

Eliseu Pereira de Brito

Doutor em Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás – IESA/UFG; mestre em Geografia pela Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. Professor adjunto do Curso de Geografia da Universidade Federal do Tocantins – Câmpus de Araguaína. Líder do Grupo de Pesquisa Gegato – Grupo de Estudos Geográficos da Amazônia. Editor da *Revista Tocantinense de Geografia*.

Evanildo Santos Cardoso

É professor adjunto da Universidade Federal do Oeste da Bahia, Câmpus Prof. Edgard Santos, Barreiras. Doutor em Geografia pela Universidade Federal de Goiás e Mestre Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás – IESA/UFG, mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela Universidade Federal do Ceará. Bacharel e licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Ceará e especialista em Metodologia do Ensino Fundamental e Médio pela Universidade Vale do Acaraú.

Isabella de Faria Bretas

Doutoranda em História pela Universidade Federal de Goiás. Mestre em Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás – IESA/UFG. Atua em propostas de Educação Patrimonial e como Historiadora Coordenadora/Pesquisadora Autônoma desde 2010, exercendo os cargos em projetos destinados a proteger e preservar os patrimônios materiais e imateriais das áreas impactadas por grandes empreendimentos, como construções de ferrovias, rodovias, barragens, linhas de transmissão, entre outros.

Isis Maria Cunha Lustosa

Doutora em Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás – IESA/UFG. Pós-doutorado (2016) pela Universidad de Buenos Aires (UBA), Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Facultad de Filosofía y Letras (FFyL). Pesquisadora no Lageri/UnB nas Linhas de Pesquisa Turismo em Territórios Indígenas, Impactos de Projetos de Desenvolvimento em Terras Indígenas, Territórios, Políticas Públicas e Movimentos Indígenas.

Janio Roque Barros de Castro

Graduado e especialização em Geografia pela Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS, Mestrado em Geografia e Doutorado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia, UNEB, Campus V, Santo Antônio de Jesus. Professor do quadro permanente do Mestrado em “Estudos Territoriais” no Campus I, Salvador, e do Mestrado Profissional em “Intervenção Educativa e Social” do Campus XI, Serrinha, Ambos na referida instituição. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Recôncavo: Território, Cultura, Memória e Ambiente. Membro do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações NEER.

Jéssica Soares de Freitas

Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal de Goiás e mestre em Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás – IESA/UFG. Bacharel em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia.

Joyce de Almeida Borges

Graduação em Geografia pela Universidade Estadual de Goiás e mestre em Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás – IESA/UFG. Professora da Universidade Estadual de Goiás-Itapuranga do Curso de Geografia.

Lívia Aparecida Pires de Mesquita

Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (2015-2019). Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Goiás, Regional Catalão (2011-2013). Graduada em Geografia (Licenciatura), pela Universidade Federal de Goiás, Regional Catalão (2007-2010).

Maria Geralda de Almeida

Geógrafa, licenciada pela Universidade Federal de Minas Gerais; Mestre e Doutora em Geografia pela Universidade de Bordeaux III, França. Professora colaboradora Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe e titular da Universidade Federal de Goiás. Atua no Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (LABOTER). Grupos de Pesquisa/CNPq: líder do Grupo Geografia Cultural: territórios e identidade (UFG), integra o Grupo Sociedade & Cultura (S&C/UFS).

Mary Anne Vieira Silva

Graduada em Geografia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), (1994). Mestre em Geografia pela Universidade de São Paulo (USP), 2001. Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) (2013). Pós-Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) (2019). Professora Estatutária Adjunto Nível II da Universidade Estadual de Goiás (UEG) em regime de dedicação em tempo integral à docência e à pesquisa (RTIDP). Professora do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu, nível mestrado, em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER) e do curso de Geografia (licenciatura) da Unidade Universitária Anápolis de Ciências Socioeconômicas e Humanas (UnUCSEH) da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação, nível mestrado, em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) do Campus Cora Coralina da UEG. Pesquisadora externa do Laboratório de Estudos e

Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (LABOTER), vinculado ao Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Coordenadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA). Desenvolve pesquisas no âmbito da Geografia Cultural numa perspectiva pós colonial, tendo como principais temáticas: religiões de matriz africana (candomblé), relações étnico-raciais, processos diaspóricos, territorialidades e poder.

Valney Dias Rigonato

Doutor em Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás – IESA/UFG. Atua como pesquisador externo do Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais – Laboter/IESA, UFG. É professor do curso de Geografia do Centro das Humanidades da Universidade Federal do Oeste da Bahia – UFOB –, Câmpus Barreiras, BA. Presidente da Academia Barreirense de Letras – ABL.



