

VIVÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS COM A GEOGRAFIA CULTURAL

Territórios, territorialidades, paisagens e ruralidades

Maria Augusta Mundim Vargas | Cícero Bezerra da Silva (Orgs.)



Criação Editora

VIVÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS COM
A GEOGRAFIA CULTURAL
Territórios, territorialidades, paisagens e ruralidades

Organizadores:
Maria Augusta Mundim Vargas
Cícero Bezerra da Silva

ISBN
978-85-8413-314-7

EDITORA CRIAÇÃO
CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria de Menezes
Christina Bielinski Ramalho
Fábio Alves dos Santos
Jorge Carvalho do Nascimento
José Afonso do Nascimento
José Eduardo Franco
José Rodorval Ramalho
Justino Alves Lima
Luiz Eduardo Oliveira
Martin Hadsell do Nascimento
Rita de Cácia Santos Souza

VIVÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS COM A GEOGRAFIA CULTURAL

Territórios, territorialidades, paisagens e ruralidades

Maria Augusta Mundim Vargas | Cícero Bezerra da Silva (Orgs.)



Criação Editora

Aracaju/SE
2023

Copyright 2023 by organizadores

Grafia atualizada segundo acordo ortográfico
da Língua Portuguesa, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto gráfico
Adilma Menezes

Fotos da capa
Stock.adobe.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo, SP)
Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes - CRB-8 8846

V837v Vargas, Maria Augusta Mundim; Silva, Cicero Bezerra da. (org.)
Vivências e Experiências com a Geografia Cultural: territórios, territorialidades, paisagens e ruralidades / Organizadores: Maria Augusta Mundim Vargas e Cícero Bezerra da Silva. – 1. ed. – Aracaju, SE : Criação Editora, 2023.
682 p.
Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-8413-314-7

1. Geografia. 2. Cultura. 3. paisagens. 4. ruralidades. 5. Educação. 6. Territorialidades. I. Título. II. Assunto. III. Organizadores.

CDD 918.141
CDU 91(813.7)

ÍNDICE PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Cultura. Sociedade
2. Geografia cultural

Apresentação



A organização desta coletânea é derivada de muitas vontades adensadas por diálogos e encontros iniciados em março de 2019 e, por esse motivo, merecedora de registro. Àquela data, findávamos a proposta da terceira coletânea do Grupo Sociedade e Cultura a ser lançada no IV Seminário Tempos Espaços da Pesquisa Qualitativa – STEPQ, previsto para dezembro de 2020. Em paralelo, principiamos a organização de outra coletânea composta por quatro volumes com a intenção de contemplar teses e dissertações do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe – PPGeo/UFS, com abordagem de territórios, territorialidades, leituras da paisagem, aproximações com o lugar.

Após sucessivas aproximações baseadas nos levantamentos realizados por Cesar Augusto Ribeiro França, o impasse sobre convidados permaneceu, pois os critérios expostos e discutidos para a seleção se apresentaram insuficientes para romper barreiras de possíveis animosidades entre docentes e egressos do PPGeo/UFS. E, assim, em novembro de 2019, foi decidido pela organização de apenas duas coletâneas, uma voltada para a publicação de dissertações e teses orientadas pela líder do Grupo de pesquisa e a outra mantendo a prioridade do Grupo com ênfase nos itinerários metodológicos.

O ano de 2020 transcorreu aos sobressaltos com a pandemia de Covid-19. Adoecemos, mas também nos amparamos e partilhamos os afazeres com a organização do IV STEPQ, desta feita, virtual e reprogramado. O Seminário realizou-se com a temática ‘Lugares, gentes e saberes’ no período de 23 a 31 de março de 2021, e, nele, a coletânea foi lançada na mesa de celebração de sua abertura.

Nesse ínterim, Maria Geralda de Almeida sugere ampliar a coletânea voltada apenas a uma orientação para uma produção coletiva sobre a Geografia Cultural do PPGeo/UFS. Sugestão acatada, levantamos os endereços dos 32 egressos responsáveis pelas dissertações e teses produzidas no período de 1988 a 2020 sob a orientação de Maria Geralda de Almeida, Maria Augusta Mundim Vargas e Sonia de Souza Mendonça Menezes. A carta-convite foi enviada em abril e acolhida por 16 egressos, cujas temáticas conduziram à definição do título.

Todavia, ao perdermos o convívio com Maria Geralda, mais uma vez reformulamos a estrutura dos textos, sugerindo aos autores a construção coletiva do prefácio dialógico. Aí, são expostas as “Vivências e experiências” com ela, numa demonstração de admiração pela pessoa e de reconhecimento da grandeza de sua Geografia.

Fiéis à motivação de registrar a produção da Geografia Cultural do PPGeo/UFS, destacamos o conteúdo dos textos considerando a apresentação, em sua maioria, de partes ou resumos das dissertações e teses defendidas, reunidos em temas comuns constituintes de suas partes.

Na primeira parte, “Territórios/territorialidades”, seis textos colaboram com a temática iniciada por Auceia Matos Dourado, com “[...] *o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence*”: *construção identitária nos territórios dos assentamentos rurais de Sergipe*”. Para isso, considera os pressupostos delineadores do território como portador de uma dupla conotação que conjuga aspectos da materialidade e do simbolismo como resultado da apropriação e do seu uso social.

“*Territorialidades Tabajara no ambiente do baixo curso do rio Gramame, Paraíba, Brasil*” é o texto elaborado por Amanda Christinne Nascimento Marques. A autora problematiza as relações que as populações indígenas estabelecem com o ambiente, tomando como referência o espaço vivido do rio Gramame, na Paraíba.

Cicero Bezerra da Silva assina o texto “*Entre Margens, Terras e Gentes: convivialidades e identidades no sertão do baixo rio São Francisco*”. Ele coloca em pauta relações identitárias e de pertencimento no sertão do baixo rio

São Francisco, considerando, para isso, a convivialidade e a geograficidade nas espacialidades ribeirinho-sertanejas.

Geisa Flores Mendes é a autora do texto “*O sertão e o sertanejo: discursos e representações*”. Nele, se propõe a enveredar pelos discursos e raízes empíricas constituintes da memória e das representações sociais acerca da imagem do sertanejo, se utilizando, para isso, das relações estabelecidas entre espaço e identidade, as quais possuem desdobramento processual.

Em “*Territórios e territorialidades da fé na Jornada Mundial da Juventude*”, Eliete Furtado Cecílio e Silva envereda pelas dimensões da Geografia da Religião e apresenta os territórios do sagrado observados nessa Jornada ocorrida no Rio de Janeiro. Desvela, ainda, as vivências e experiências da autora e do movimento leigo na referida Jornada, considerando suas práticas, os relacionamentos e as territorialidades advindas dos movimentos.

“*Itinerários do território-lugar do barco-de-fogo: materialidades e simbolismos em Estância/SE*” é a contribuição de Luan Lacerda Ramos. O autor analisa as territorialidades de produção do barco-de-fogo no bairro Porto D’Areia em Estância, Sergipe, considerando suas tradições, suas práticas e as projeções futuras desse saber-fazer.

A segunda parte desta coletânea, intitulada “Paisagens”, contempla três textos.

Delza Rodrigues de Carvalho participa com o primeiro texto, denominado “*A valoração espacial da paisagem dos concelhos de Lisboa e Sintra*”. A contribuição da autora consiste na demonstração de que a valoração da paisagem está diretamente relacionada às diferentes intencionalidades dos atores/agentes sociais sobre o espaço.

O texto “*Desvelando o rio Pardo: as marcas de uma paisagem ribeirinha*”, elaborado por Nádya Sampaio, envereda pelo universo das paisagens desse rio com a finalidade de interpretar os discursos, os silêncios, as memórias e os conflitos pertencentes às condutas, aos significados e aos sentidos na experimentação do cotidiano dos que se reconheceram como ribeirinhos.

“*Percepções e dinâmicas sobre o parque eólico de Sergipe*” encerra a segunda parte da coletânea. Nele, Vanessa Santos Costa analisa o primeiro

parque eólico implantado no Estado de Sergipe entre os anos de 2011 a 2013 e problematiza a influência dessa matriz energética na dinâmica da paisagem, dando ênfase às paisagens costeiras do município sergipano de Barra dos Coqueiros.

A terceira parte desta coletânea versa sobre as “Ruralidades” e é composta por quatro textos. O primeiro, de autoria de Daniele Luciano Santos, intitula-se “*Cavalgadas: sócio-espacialidades e ressignificações*”. A autora analisa os territórios das cavalgadas no município sergipano de Itaporanga d’Ajuda pelas práticas sócio-espaciais mantenedoras e propulsoras de sua realização. Discorre, ainda, acerca das bases materiais e simbólicas dos territórios da cavalgada enquanto dimensões indissociáveis.

Heberty Ruan da Conceição Silva contribui com o texto “*Soberania Alimentar em Comunidades Tradicionais Pesqueiras*”. Ele traz reflexões centrais sobre a luta dos povos tradicionais pesqueiros para a soberania alimentar. Para isso, dedicou-se à realização de estudos empíricos com as comunidades que habitam e conformam os seus territórios de vivência às margens do estuário do rio São Francisco, no município de Brejo Grande/SE.

“*Celebrar, brincar e rezar: dinâmicas sociais, culturais e simbólicas nas festas do município de Porto da Folha/SE*” é o texto de autoria de José Natan Gonçalves da Silva. Nele, o autor se dedica à análise das práticas, simbologias e expressões culturais de festas alicerçadas em dinâmicas rurais, utilizando o município sertanejo de Porto da Folha/SE como recorte espacial.

No texto “*Cores, cheiros, sons, saberes e fazeres: feira de Lagarto/SE*”, Vanessa Modesto dos Santos evidencia as feiras como importantes para a economia, a cultura e a tradição das cidades em que se encontram inseridas. Aborda, ainda, a diversidade de cores, cheiros, sons, saberes e fazeres constituintes das feiras do município de Lagarto/SE, atribuindo ao território dinamismo e especificidades.

A última parte da coletânea é intitulada “Entrelaços: territórios, territorialidades, paisagens e ruralidades”. Nela, selecionamos o texto de Maria Geralda de Almeida “*Territórios identitários e alteridade socioespacial*” para

iniciar os entrelaços das vivências e experiências expostas pelas abordagens com o território, as territorialidades, as paisagens e as ruralidades. Nesse texto, ela se dedica à reflexão sobre o território, considera suas diversas acepções e enfatiza aquela associada à dimensão da cultura. Identidade e alteridade são tomadas como centrais no debate proposto face às novas dinâmicas sociais na persistência e construção de identidades.

“Cultura popular e patrimônio: um olhar para algumas paisagens culturais de Sergipe” traz a contribuição de Maria Augusta Mundim Vargas. A autora toma a cultura popular sergipana como objeto e chão de suas reflexões. Para isso, dedica-se às discussões sobre patrimônio e paisagem, contemplando experiências, existências e resistências sob a ótica da geografia cultural.

“Conflitos Ambientais no Litoral Norte de Sergipe” conta com a autoria de Lício Valério de Lima, partilhada com Maria Geralda de Almeida. Apresentam a análise dos conflitos ambientais relacionados com o processo de uso e ocupação do solo e as estratégias de ordenamento territorial e ambiental da zona costeira do litoral norte sergipano.

A contribuição elaborada por Sonia de Souza Mendonça Menezes se intitula *“Sabores da mandioca: a tradição do consumo das iguarias no Estado de Sergipe”*. A autora se volta à análise da produção e do consumo das iguarias derivadas da mandioca como uma cultura enraizada. Foca nas transformações desse processo tradicional em territorialidades alicerçadas pelo mercado consumidor, gerador de renda e de postos de trabalho para os grupos familiares nos espaços urbano e rural no Estado de Sergipe.

Já o texto *“O capital cultural e a comunicação nos processos de formação e transformação do capital social”*, de José Franco de Azevedo, encerra a coletânea. Nele, o autor tece uma discussão acerca do capital cultural e social e da construção da identidade dos indivíduos em uma sociedade.

O diálogo entre os autores se inicia colocando em relevo a contribuição de Maria Geralda de Almeida, e, em conjunto, seus textos iluminam a contribuição para com a Geografia Cultural produzida no Programa de Pós-Graduação em Geografia, em especial por sua edição no ano em que são

comemorados 40 anos. No período de 1983-2023, a atuação dos docentes e discentes é entrelaçada pelas linhas, grupos e redes de pesquisa, particularmente evidenciadas pelas trajetórias e escolhas da Geografia daqueles que aprendem e apreendem o espaço como tecelões de lugares de sentido, de territórios relacionais e de paisagens culturais na articulação das dimensões física e humana. Assim, seguimos na Geografia Cultural.

De Aracaju – Sergipe e de Rio Largo – Alagoas, de onde nos relacionamos com o mundo;

Por meio digital, pelo qual o mundo se relaciona conosco;

Do encontro, a partilha na organização desta coletânea.

Primavera de 2022

Maria Augusta Mundim Vargas e Cicero Bezerra da Silva



Prefácio

Diálogos com Maria Geralda de Almeida





Dialogar com Maria Geralda de Almeida tem início, muitos meandros no meio e a certeza de que não tem fim. Certeza porque a Geografia de nossas escolhas estará sempre posta com novos caminhos e nós, atentos aos múltiplos olhares e ao pulsar da vida seja pelas intangibilidades do ser ou pelas materialidades de estar aqui, aí, ali, em lugares e territórios que se fazem e desfazem no tempo e no espaço.

Esse texto traz o diálogo dos autores da coletânea **“Vivências e experiências com a geografia cultural- territórios, territorialidades, paisagens e ruralidades”** com Maria Geralda numa demonstração de seus significados para cada um, *i.e.*, pelos meandros de múltiplos olhares e pela certeza de que os encontros se fizeram pela Geografia. Somos muitos nessa partilha e, para que o leitor não estranhe a pluralidade de estilos, nos distinguimos pelos parágrafos de forma a fluir os encontros, o legado e a saudade. Assim,

Conheci a professora Maria Geralda quando ainda graduanda de Geografia da Universidade Federal da Paraíba, ela ministrou em conjunto com a prof.^a Fátima Rodrigues, uma disciplina sobre a abordagem cultural da geografia no Programa de Pós-Graduação em Geografia. Como ouvinte, a disciplina me motivou a pensar sobre a abordagem cultural da geografia pelos estudos que vinha realizando na iniciação científica sobre o povo Potiguara. Em período posterior, Geralda participou como avaliadora externa na minha dissertação quando, em meio a diálogos sobre território, ela me encantou com sua característica reflexiva e questionamentos (Amanda Marques).

Nos caminhos das minhas geografias, a Maria Geralda sempre foi uma figura presente, desde os remotos tempos e espaços da graduação, ela já conseguia atrair a minha atenção e concentração, não somente por suas experiências e participações em bancas, palestras e eventos, mas também pelos seus jeitos, trejeitos, expressões e sotaques. O jeito Geralda de ser e fazer foi tanto instigante como inspirador, a passagem pelo mestrado e a redação da dissertação, resumida neste livro, não nos deixa negar. Ela participou da defesa, um dia inesquecível, ainda mais pela sua delicadeza e zelo com o que estava escrito. De frente para o doutorado, o inesperado aconteceu e ela se tornou a minha orientadora, e ao seu lado, cada segundo representou aprendizado, ensinamento e cuidado (Heberly).



Rito final da defesa de mestrado de Heberly Ruan da Conceição Silva, na companhia de discentes do PPGE0 e convidados. Banca: José Antônio de Deus (UFMG), Maria Geralda (UFS/UFMG) e Sônia Menezes (Orientadora), São Cristóvão/SE, fevereiro de 2020.

Na linha do correr da vida, o primeiro encontro com Maria Geralda foi teórico pela mediação das “Etnogeografias do Brasil Sertanejo” (ALMEIDA, 2008). Mais tarde, os encontros tornaram-se mais frequentes e, presencialmente, tive a oportunidade de experienciar uma outra Geralda para além da geógrafa a qual compunha minha lista de referências e autores. A fala pausada muitas vezes precedida por um sorriso sutil, tímido, convergia para reflexões quase sempre sem respostas. Dizia ela: “não é necessário resposta, é uma reflexão”. Essa foi e continua a ser uma das suas mais autênticas características (Cicero).

Maria Geralda sempre foi, em sua aparente sutileza, uma força da natureza. Essa é a forma como sempre irei lembrá-la. A impressão que eu tenho é que antes mesmo de sermos apresentadas eu já a conhecia. Mulher de renome, um nome forte que sempre chegava adiante, presença em tantos encontros, reuniões e confraternizações. Seu nome tornou-se uma das minhas referências pois tantas vezes a encontrei e continuo a encontrá-la em seus escritos. Alguns anos após o contato com seus escritos a Almeida, que tanto já conhecia por meio de suas obras, ganhou um rosto e não um qualquer. Sempre carregava em seu semblante um olhar penetrante como de quem lia a minha alma, como de quem sabia o que eu pensava. Isso por um instante parecia desconfortante, mas apenas até eu entender que é assim ser notada. Eu fui notada, e não por qualquer um, foi por

Maria Geralda. Foram muitos os nossos encontros em eventos, reuniões, trabalhos de campo, bancas de defesas, confraternizações, lembro-me de cada um deles. Encontrá-la foi sempre marcante, uma constante descoberta por meio de suas histórias e frequentes interrogações inquietantes, que me fazem sorrir até hoje (Daniele).

A minha relação com a Professora Maria Geralda se deu de forma muito agradável e acolhedora. No primeiro momento confesso que fiquei bastante apreensivo, afinal consegui a desejada orientação de uma pesquisadora experiente e referência na Geografia Cultural, área a qual me dispunha a conhecer. Já no segundo momento do Doutorado, por meio de uma imersão em um Congresso Internacional em Cuba, descobri a Maria Geralda amiga e brincalhona que detinha habilidade para conciliar orientação sem perder a simpatia. Convivi com uma pessoa que me estimulou a construir asas, viajando comigo na construção de uma tese sobre capital cultural no município de Nossa Senhora da Glória/Sergipe e a enxergar a importância de formas tradicionais de solidariedade entre agricultores familiares (Franco).



Congresso Internacional de Desenvolvimento Local, Cuba, 2015. E/D: Mercedes (filósofa), José Franco (UFS), Maria Geralda (UFS/UFG), Caridade (Jornalista), Valney Rigonato (UFG). No metrô indo para casa de Mercedes.

Uma flor chamada Maria Geralda de Almeida... ouvi falar de Maria Geralda antes mesmo de conhecê-la pessoalmente. Ainda na graduação tive contato com suas escritas e encontrei elementos que me identificavam enquanto acadêmico, numa perspectiva de me transformar em pesquisador. Logo depois percebi que Geralda era algo além da pesquisa, era algo para a vida. Corri atrás dela, na tentativa de me tornar um seguidor... demorou muito tempo para isso acontecer e foi somente no doutorado, por intermédio da querida profa Maria Augusta – Gutinha, que tive contato direto com a Geralda (Licio).

As memórias construídas juntamente com a Prof^ª Maria Geralda estão eternizadas em meu coração. Com ela, aprendi que a leveza, a determinação, a coragem e a sabedoria são essenciais para compor alguém que, independentemente das circunstâncias, deseja absorver a vida em seu âmago. Ainda aprendi que os diversos escritos e saberes formam a ciência geográfica e, esses, podem conduzir a produção de conhecimentos inusitados, intrigantes e sólidos (Nadia).

Meu primeiro contato com a professora Maria Geralda ocorreu no ano de 2012 durante a realização do II Seminário sobre Alimentos e Manifestações Culturais Tradicionais promovido pelo GRUPAM. Assisti sua exposição na mesa redonda “Os alimentos nas festas e nas manifestações culturais”, superando as expectativas criadas pela leitura de seus textos. No entrelaçar das discussões entre alimentação e festas, ela nos apresentou em riqueza de detalhes as dimensões simbólicas, culturais e humanísticas das geografias que perfazem as práticas de comilanças nas folias do Divino Espírito Santo em Pirenópolis/GO. Em 2019, ministrou no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe, a disciplina “Identidades, território e territorialidades”. Tive a felicidade de assistir suas aulas e o prazer de cumprir a missão de levá-la diariamente de sua estadia até a universidade. Entre idas e vindas foram conversas e diálogos repletos de saberes, experiências de vida e tamanha humildade que ainda me encantam. Falávamos da geografia, do papel dessa ciência na vida das mulheres e dos homens. Falávamos também da construção da minha tese e de forma sempre cordial ela indicava referências, mostra-

va caminhos, estreitava os laços de uma amizade que se transformou em lindas lembranças. Após a defesa e entrega da tese, o material foi enviado a ela pois queria compartilhar aquela conquista com a pessoa que prontamente contribuiu na construção da minha pesquisa. Com a sutileza de sempre, ela respondeu ao e-mail agradecendo e parabenizando-me pela conclusão da pesquisa e contribuição à Geografia (Natan).

Minha convivência com Geralda deu-se no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe em 2011, quando ministrou a disciplina “Identidade Cultural, Relações Espaço-Poder” e, também, no Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura, com o Projeto Pro-Cultura que se desenvolveu em campo, seminários e eventos de 2010 a 2014, quando tive a oportunidade de pesquisar junto com o grupo, sobre as festas de Sergipe do ciclo junino e natalino. Em minha memória ficará marcada sua voz doce e baixa, que ao me cumprimentar, sempre questionava: Como vai sua pesquisa? (Vanessa Costa).



Equipe do projeto Pró-cultura de Goiás, Ceará e Sergipe no Primeiro Simpósio Internacional e Segundo Nacional sobre espacialidades e temporalidades de festas populares - manifestações do catolicismo. UFG, Goiânia, 2013.

Como uma de suas orientandas, sinto-me privilegiada pela oportunidade da íntima convivência de imorredoura memória, tendo desfrutado da sua generosidade intelectual e da mais legítima expressão natural dos valores ético-morais que carregava na cátedra. Sem dúvida, todos fomos agraciados com a inigualável oportunidade de aprender com seu peculiar jeito de ensinar e compartilhar conhecimento e a própria vida, deixando-nos grandes ensinamentos e preciosas lições, com peso de eternidade, para além dos confins da nossa amada pátria e além-mar (Delza).

Geralda, que legado você construiu com o seu fazer geográfico! Você me inspirou, você me instigou, você me incentivou, e o seu legado nos remete ao compromisso, ao engajamento e a continuarmos ao lado daqueles e daquelas invisíveis, a uma Geografia que valoriza saberes e fazeres dos excluídos nos diferentes territórios!! Gratidão, Geralda, por tudo! Você estará presente sempre em nossas vidas, em minha vida! (Sonia)

Falar sobre a professora Maria Geralda de Almeida é falar sobre a geografia brasileira, em especial, a cultural. Quem teve a oportunidade de apreciar a literatura construída por ela, pode desfrutar de suas experiências, emoções e sentimentos, descritas nas paisagens, territórios e lugares visitados em suas viagens. Assim, nos apresentou paisagens nunca vistas, festas tradicionais e religiosas desconhecidas, quintais e comunidades repletos de significados que refletem a relevância dos objetos e sujeitos que tanto inspiraram suas pesquisas. Sem dúvida, um dos principais nomes da Geografia brasileira no século XXI (Vanessa Costa).

O encantamento com Geralda me moveu a prestar seleção no doutorado na Universidade Federal de Sergipe, momento em que fui sua orientanda no programa. Estudando o Litoral Sul e as dinâmicas territoriais de grupos étnicos indígenas e quilombolas, Geralda grafou, em minha trajetória, experiências acadêmicas e de afeto. Nestas poucas palavras, é preciso registrar o quanto a professora Maria Geralda de Almeida foi importante para minha formação acadêmica e pessoal. Nossos encontros, sempre calorosos e de aprendizado, ocorriam em Sergipe, Goiânia

e em eventos científicos nos quais combinávamos participação. Nas lembranças, momentos de participação na Anpege (SP/2013), Cturti (GO/2013), No Seminário Alimentos e Manifestações Culturais Tradicionais (SE/2014), e no Internacional sobre Território y Cultura (Salamina – Colômbia/2014). No Singa (GO/2015) e nos seminários Tempos e Espaços da Pesquisa Qualitativa (SE/2016 e 2018). De intensa contribuição nas atividades e programações, os horários do almoço eram sempre de diálogos profícuos das nossas impressões sobre as mesas-redondas, as possibilidades de articulação com o tema de pesquisa e as diversidades dos lugares que visitávamos. Geralda amava a geografia e contagiava as pessoas que estavam ao seu redor, pois o estímulo pelas viagens fazia parte de sua forma de ser e enxergar o mundo de corpo e alma. A fotografia a seguir foi de um desses encontros. Entre os intervalos dos eventos, contemplávamos o campo por intermédio das experiências locais. Salamina, localizada no departamento colombiano de Caldas, foi um desses lugares de parada em 2014 (Amanda).



Amanda Marques e Maria Geralda - Praça Central de Salamina/Colômbia após almoçarmos truta no Hotel Colonial, Calle 5. Foto: Rute Vieira, nov. 2014.

A vida é mesmo um filme interminável, com curtos, médios ou grandes intervalos de tempo, em busca de conhecimento intelectual e moral, a depender da escolha de cada um de nós! Nas cenas da obra protagonizada por nossa querida Maria Geralda, ela - sem sombra de dúvidas - desempenhou papel de relevantíssimo destaque entre os seus pares, no exercício cotidiano do seu maior dom, facultado por Deus: o de ensino, pesquisa e extensão universitária (Delza).

Maria Geralda, para mim foi aprendizado e ensinamentos. Com ela vivenciei momentos extraordinários inicialmente por meio da leitura dos textos por ela produzidos, uma referência de suma importância na minha trajetória acadêmica, com contribuições riquíssimas para minha dissertação (Vanessa Modesto).

Entrei em contato com Geralda via e-mail na perspectiva de convidá-la para ser minha orientadora. Depois de duas ou três perguntas, a mesma disse que toparia me orientar, mas que queria dedicação e compromisso nas pesquisas. Foi minha salvação. Foram quatro anos de contato direto, sendo alguns momentos duros, e em outros, amáveis. Ela sempre sutil e direta no seu modo de ser e de orientar. Um e-mail de uma única frase às vezes significa a destruição de uma vida acadêmica, mas em outro momento vinha a ressurreição para a vida de enfrentamento dos obstáculos (Licio).

O convívio com Maria Geralda estimulou meu interesse por suas abordagens teórico-práticas sobre identidade, religiosidade, território e Sertão. A Geralda que me encantou foi aquela que olhou com novos olhares geográficos sobre os Sertões do Brasil. Destemida a caminhar e conhecer os sertões goianos, gerais, nordestinos e do São Francisco, ela revela a persistência de modos de vida e experiências que entrelaçam o campo simbólico do trabalho, da persistência, da devoção e do festar. Elementos de uma identidade, repleta de significados, que contribui na definição do ser sertanejo (Natan).

Ser-tão Geralda! Maria Geralda de Almeida foi uma geógrafa sertaneja transversal e de travessias. Sua contribuição foi - e continua sendo, singu-

lar para a ciência geográfica e, de modo particular, para a Geografia Cultural brasileira. Continua sendo pois, não é possível que nos referenciemos à professora Maria Geralda apenas no passado. Sua contribuição, pensamentos e autenticidade permanece entre nós, nos sertões, nos cerrados, nos gerais (Cicero).

Os atributos de Maria Geralda e generosamente deixado por ela, agora nos assistem por legado, pois nem sempre os professores conseguem estabelecer uma relação de cordialidade e amizade com seus alunos. Para ela, entretanto, isso era fácil, era um dom natural - talvez porque ensinar fosse aquilo que mais amava fazer, ou seja, compartilhar conhecimento. Cidadã do mundo por escolha, ela preferiu não sair de casa durante por toda a sua vida, razão pela qual não se acomodou à aposentadoria. Com esse espírito público, cooperativo, de intrínseca doação e cumplicidade, todos os seus orientandos foram agraciados, de forma personalizada, na medida em que conhecia e se dedicava a conhecer, sabiamente, o perfil de cada um deles (Delza).

Existir é perceber os sentidos. A amizade que construímos, eu e Geralda, deu-se pela Geografia das Emoções, desvelando lugares pela experiência com pessoas e nos desvelando em geografias. Replico aqui, na intenção de espelhar todos os sentidos de nossas existências, a dedicatória de seu livro “Geografia Cultural: um modo de ver: querida irmã, parceira, uma luz e estímulo no fazer geografia cultural. Grata por sua presença em minha vida. Carinho, 11.12.2018”. As palavras adensam nossa convivência, mas sobretudo trazem em mim uma enorme emoção por reconhecer a grandeza da Geografia de Geralda que se fez, também, pela solidariedade, auxílio, generosidade, proteção e fidelidade. Humana sem esbarrar em filantropias, generosa e ‘generalda’, ela mantém em nós o orgulho pela partilha de seu olhar geográfico tanto quanto as inquietações trazidas pelo ‘modo de ver e pelo modo de ser Geralda’ (Guta).

Nos momentos em que pude desfrutar da sua risada, das suas explicações em sala de aula e nos bons papos nos arredores da Universidade Federal de Sergipe, percebi que a vida nos privilegia com a companhia de

peças inigualáveis como ela que nos ensina a amar com bravura, singularidade e profundamente. Com saudades (Nádia Sampaio).

Minha maior gratidão com Geralda foi quando procurando por ela que iria lecionar uma disciplina especial no Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFS eu encontrei Guta, na sala de pesquisa. Providência de Deus agindo. Sempre tive muito carinho e admiração por ela, que com simplicidade e aparência de docilidades, tinha firmeza e posicionamento em seus projetos. Ela soube fazer e usar a Geografia em sua vida, carreira e escolhas tecendo um enorme fio que conduziu em tantas redes mundo afora (Eliete).

Quantos conhecimentos, quanta generosidade e quantos aprendizados em tudo e em todos os momentos. Essa era Maria Geralda! De modo sutil, nas brincadeiras, indagações com tudo e com todos, tinha uma lição... Quanta aprendizagem!! As distâncias geográficas não existiam, o longe era perto, problemas, dificuldades, vamos buscar soluções; cansaço? Não, a busca incessante do conhecimento, do ensinar e do aprender o compromisso com as gentes dos Sertões, mas, também, do Litoral, mostrou o que é Viver a Geografia. (Sonia)

E é assim, com um sorriso no rosto que escrevo, falo e sempre me lembrarei de Maria Geralda de Almeida, que permanece viva na geografia das suas obras, dos seus amigos, dos seus alunos e da sua memória (Daniele).

À Maria Geralda expressamos a mais tenra e sublime gratidão, sinal da saudade que fica, e da lacuna somente suprida pelo Espírito de Deus. Você, querida professora, sempre será recordada com amor, respeito e admiração, em cada um de nós, a quem agora compete levar adiante a sua resplandecente obra, na terra dos viventes (Delza).

Para mim, o que a descreve é ensinamentos e aprendizado (Vanessa Modesto).

Que Nosso Deus Criador se alegre em receber sua obra novamente. De ti saiu para ti voltou. A reunião com outros geógrafos está em alta classe. E como uma colcha de retalhos a vida em dimensão maior no eterno e no

sagrado forma novos desenhos e deleita na eternidade e no esplendor do mistério (Eliete).

Gratidão pela convivência! Gratidão pelo aprendizado! Para Sempre, Maria Geralda (Vanessa Costa).

Ela teve a audácia de nos deixar no meio do caminho, mas com a certeza, no meio do caminho, não ficaríamos. Sigo caminhando, lembrando e morrendo de saudades (Heberty).

E, “para não dizer que não falei das flores” ... entre os recantos e os encontros, deparei-me com um ser-tão sensível. Cada frase pronunciada uma reflexão, um impulso para seguir, para ousar. Dizia ela: “tenha orgulho, orgulhe-se da Geografia que você faz!”. Um ser-tão sensível ao ser-aí do outro e aos anseios e as buscas que em texto ou dialogicamente eram expostos (Cícero).

Entre encontros, festas, alimentos, reflexões e partilhas, Maria Geralda reaviva nosso interesse pela geografia produzida com o corpo inteiro. Viva Geralda! (Amanda).

Nosso último contato foi virtualizado, ao modo dos nossos tempos, mas, com o afeto de sempre. Geralda sempre! (Natan).

Ainda escuto a sua voz, o seu tom de conversa e o teu sorriso, cobrando e acalentando a todos ao seu redor... Emoção, saudade e a certeza que carrego Maria Geralda na minha vida. E isto, me consola e me inspira a cada dia. Para sempre Maria Geralda! (Lício).

Por tudo isso, professora Maria Geralda é ser-aqui conosco! (Cícero).

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 5

PREFÁCIO

Diálogos com Maria Geralda de Almeida 12

PARTE I

TERRITÓRIOS/TERRITORIALIDADES

“[...] O fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence”: construção identitária nos territórios dos assentamentos rurais de Sergipe31

Auceia Matos Dourado

Territorialidades Tabajara no ambiente do baixo curso do rio Gramame, Paraíba, Brasil..... 75

Amanda Christinne Nascimento Marques

Entre Margens, Terras e Gentes: convivialidades e identidades no sertão do baixo rio São Francisco.....107

Cícero Bezerra da Silva

O sertão e o sertanejo: discursos e representações 145

Geisa Flores Mendes

Maria Geralda de Almeida

Territórios e Territorialidades da Fé na Jornada Mundial da Juventude.....183

Eliete Furtado Cecílio e Silva

Itinerários do território-lugar do barco-de-fogo: materialidades e simbolismos em Estância/SE..... 231

Luan Lacerda Ramos

PARTE II

PAISAGENS

A valoração espacial da paisagem dos concelhos de Lisboa e Sintra.... 279

Delza Rodrigues de Carvalho

Desvendando o rio Pardo: as marcas de uma paisagem ribeirinha..... 321

Nádia Cristina Moraes Sampaio Gobira

Percepções e dinâmicas sobre o parque eólico de Sergipe 361

Vanessa Reis Costa

PARTE III

RURALIDADES

Cavalgadas: sócio-espacialidades e ressignificações 399

Daniele Luciano Santos

Soberania Alimentar em Comunidades Tradicionais Pesqueiras 441

Heberty Ruan da Conceição Silva

Celebrar, brincar e rezar: dinâmicas sociais, culturais e simbólicas
nas festas do município de Porto da Folha/SE..... 483

José Natan Gonçalves da Silva

Cores, Cheiros, Sons, Saberes e Fazeres: Feira de Lagarto/SE..... 521

Vanessa Modesto dos Santos



PARTE IV

ENTRELAÇOS: TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES,
PAISAGENS E RURALIDADES

Territórios Identitários e Alteridade Socioespacial.....559
Maria Geralda de Almeida

Cultura Popular e Patrimônio: um olhar para algumas paisagens
culturais de Sergipe.....577
Maria Augusta Mundim Vargas

Conflitos Ambientais no Litoral Norte de Sergipe 605
Lício Valério Lima Vieira
Maria Geralda de Almeida

Sabores da Mandioca: a Tradição do Consumo das Iguarias no
Estado de Sergipe619
Sônia de Souza Mendonça Menezes

O capital cultural e a comunicação nos processos de formação
e transformação do capital social 639
José Franco de Azevedo

SOBRE OS AUTORES..... 677







PARTE I
TERRITÓRIOS/TERRITORIALIDADES





“[...] O fato e o sentimento de
pertencer àquilo que nos pertence”:
construção identitária nos
territórios dos assentamentos
rurais de Sergipe*

Auceia Matos Dourado

* O presente texto é parte da tese de doutorado intitulada *Viver e pertencer: identidades e territórios nos assentamentos rurais de Sergipe*, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria Augusta Mundim Vargas, defendida em 2014 pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe,

INTRODUÇÃO

A criação dos assentamentos rurais no Brasil é um processo histórico e relacional, um espaço conquistado e produzido e que, pela apropriação funcional e simbólica, é transformado em território. Esse território que se forma é apropriado simbólica e funcionalmente, e essa apropriação estabelece continuamente, pelas forças internas e externas, novas relações políticas, econômicas e culturais.

A proposta de análise dos assentamentos enquanto território, proposta pela tese, considerou os pressupostos teóricos que concebem o território como portador de uma dupla conotação que conjuga aspectos da materialidade e do simbolismo (material/simbólico, objetivo/subjectivo), sendo resultado da apropriação e do uso social.

No que tange à construção das identidades nos assentamentos, destacam-se sua natureza estratégica e posicional (HALL, 2011) e as relações de poder, o que implica “[...] compreender as identidades como produtos e produtoras das lutas e conflitos sociais, políticos e culturais” (CRUZ, 2006, p. 32). Somam-se a essa ideia de identidade a alusão ao território como um espaço de referência identitária e a consciência socioespacial de pertencimento construída pelos sujeitos (identidade territorial).

O *locus* de investigação compreendeu os assentamentos Santana dos Frades e Cruiri (município de Pacatuba), Pedras Grandes (município de Poço Redondo), Vitória da União (município de Santa Luzia do Itanhy) e Manga-beira (município de Umbaúba). Esses cinco assentamentos são classificados pelo INCRA na fase sete, que, para o órgão, corresponde aos assentamentos consolidados. Além dos assentamentos citados, outros 17 assentamentos pertenciam a essa classificação quando a pesquisa foi realizada¹.

Como objetivo geral da pesquisa, buscou-se entender quais os referenciais que norteiam a construção da identidade territorial nos assentamen-

¹ A pesquisa de campo foi realizada entre os anos de 2012 e 2013. A última atualização sobre a quantidade de assentamentos foi realizada em 2014, e o Estado de Sergipe registrava 217 assentamentos. Atualmente, o quantitativo é de 245 assentamentos.

tos rurais do estado de Sergipe, tendo em vista as múltiplas configurações na formação deles.

Para a operacionalização da pesquisa, o objetivo geral foi desdobrado em outros, de caráter secundário, quais sejam: discutir as características inerentes ao conceito de território (relações de poder, identidades e territorialidades), características essas essenciais para a compreensão dos assentamentos rurais expressos como territórios; analisar a questão agrária e seus elementos constitutivos, numa perspectiva histórica e geográfica, situando o objeto de estudo num contexto mais amplo, contudo atentando para as suas especificidades; examinar a demanda por terras em Sergipe e a formação dos assentamentos rurais, bem como a trajetória de luta das famílias assentadas; apreender as características dos assentamentos pesquisados, apresentando aspectos referentes à luta pela terra, às práticas e às vivências, e analisar os referenciais que norteiam a construção da(s) identidade(s) nos assentamentos rurais estudados.

Tomou-se como caminho metodológico a pesquisa qualitativa, ancorando-se em três questões basilares: a construção do território do assentamento, o significado do território: o assentamento como espaço de referência, e o sentido de ser assentado. A delimitação da pesquisa guiou-se a partir da compreensão de que a construção das identidades e das territorialidades nos assentamentos é histórica e relacional, pois os assentados, ao se fixarem no território, constroem relações sociais e estabelecem vínculos de pertencimento e de identificação com ele.

Originalmente, o trabalho está estruturado em cinco capítulos, além das referências e considerações finais. O texto em questão, contudo, primará pela organização com a apresentação desta introdução e três seções com discussões sobre a teoria-base que sustenta o trabalho, os aspectos metodológicos e os resultados alcançados, além das referências utilizadas no texto.

TERRITÓRIO(S), IDENTIDADE(S) E ASSENTAMENTOS RURAIS

A teoria que embasa o trabalho da tese parte do entendimento de que o território é construído nas mediações entre os processos históricos e relacionais, com base nas relações sociais desenvolvidas em determinado espaço. O território é produto dessas relações e da interligação do material com o imaterial. Cada sociedade produz seu(s) território(s) e sua(s) territorialidade(s) a seu modo, em consonância com suas experiências e normas, envolvendo diversas acepções, podendo significar natureza e sociedade, economia e política, cultura e identidade, controle e poder, uso e apropriação (SAQUET, 2010).

A opção pela adoção do conceito de território nesta pesquisa se justifica em função das especificidades do objeto de estudo, na busca pela compreensão das novas configurações da realidade agrária brasileira, configurações essas que necessariamente devem considerar a presença dos assentamentos rurais como um fenômeno social.

Nesse sentido, a ancoragem conceitual centra-se no território e seus constitutivos, considerando os seguintes aspectos:

Quadro 01 – Pressupostos de análise do conceito de território e seus constitutivos

Território(s)	<p>Apreensão do conceito de território como “híbrido” (múltiplo), considerando que, embora se possa fazer uma distinção entre as dimensões, para fins didáticos, na realidade empírica, o território é entendido de forma indissociável. “Em meio às relações sociais complexas, uma dimensão pode aparecer histórico-culturalmente, como a mais importante, o que não significa que ela seja a única relevante” (SOUZA, 2009, p. 60);</p> <p>Concepção de que o território “[...] desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (HAESBAERT, 2012, p. 95-96).</p> <p>O poder como componente indispensável na formação dos territórios. “O território [...] é a cena do poder e o lugar de todas as relações” (RAFFESTIN, 1993, p. 58);</p>
Relações de poder	<p>Multidimensionalidade do poder e suas relações com o território;</p> <p>A área de exercício dos poderes ou a área de capacidade dos poderes e se exprime pelas tessituras (RAFFESTIN, 1993).</p>
Identidade(s)	<p>“As identidades são construções históricas e relacionais” (CRUZ, 2011, p. 108) e são “[...] constituídas por elementos materiais e simbólicos (espaço simbólico, social/historicamente produzido [...])” (HAESBAERT, 1999, p. 172);</p> <p>“O território é um referencial fundamental na construção das identidades. A relação dos homens para com os seus territórios expressa e transcende a ‘posse’ material de uma porção da superfície terrestre” (CRUZ, 2011, p. 108);</p> <p>O pertencimento é um constituinte das identidades, e “[...] muitos laços de identidade se manifestam na convivência com o lugar, com o território [...]” (ALMEIDA, 2008, p. 59);</p>

Territorialidade(s)	<p>Sua construção envolve “[...] o desenrolar de todas as atividades diárias que se efetivam, seja no espaço de trabalho, do lazer, da família [...] resultado e condição do processo de cada território” (SAQUET, 2010, p. 26).</p> <p>Se expressa como “[...] resultado, condicionantes e caracterizadoras da territorialização e do território.” (SAQUET, 2010, p. 127).</p> <p>Ela resulta da ação do sujeito sobre o território, ação que vai permitir “[...] fixação, separação, uso, posse, [...] resultam nas marcas objetivadas pela busca do domínio sobre o espaço.” (HEIDRICH, 2009, p. 275).</p>
----------------------------	---

Org.: DOURADO, Auceia Matos (mar./2012).

A palavra *territorium* (terra) é de origem latina, com significação vinculada à ideia de apropriação (terra apropriada), sendo o uso social seu elemento definidor, expressando a conjugação de um povo e de uma terra. Esse uso social do território diz respeito às formas de apropriação da natureza e à consequente valorização do espaço, envolvendo não somente questões materiais e funcionais do uso do território como palco das relações econômicas, mas também uso no sentido de “valorização” dos aspectos simbólicos.

Para a compreensão do conceito de território, é necessário clarificar que surge sob a influência da matriz biológica e com características específicas do contexto histórico. Bonnemaïson (2002, p. 98-99;103) enfatiza a influência da Biologia na construção do conceito de território, afirmando o seguinte:

Nas sociedades animais o território está ligado à idéia (*sic*) de apropriação biológica, sendo exclusivo e limitado por fronteiras. Já as sociedades humanas têm uma concepção diferente de território. Ele não é obrigatoriamente fechado, não é sempre um tecido espacial unido nem induz a um comportamento estável. Ele é ao mesmo tempo “espaço social” e “espaço cultural”: ele está associado tanto à função social quanto a função simbólica.

No campo geográfico, a origem do conceito de território associa-se à ideia de soberania nacional e de afirmação do Estado-Nação e marca o período de institucionalização da Geografia como disciplina na década de 1870. O conceito construído nesse contexto tem o Estado como referência, com suas subdivisões e contradições internas, justificando-se a sua defesa e a conquista de novos territórios.

Um dos primeiros expoentes a se referir ao território foi Friedrich Ratzel. O território em Ratzel seria a apropriação de uma porção do espaço por um determinado grupo, e a noção de espaço vital se expressaria nas necessidades territoriais de uma sociedade. O território pensado por Ratzel considera as dimensões natural, física e política do espaço como elos indissociáveis. Essa dimensão política pode ser traduzida como a expressão do poder do Estado sobre o território construído ou conquistado.

O território na tradicional Geografia Política, além das questões relacionadas ao poder do Estado-Nação, tem também como característica principal a presença do espaço concreto em si, com seus atributos naturais e socialmente construídos, ocupado e apropriado por um grupo social.

Na obra *Território e História no Brasil* (2002), Antônio Carlos Robert de Moraes argumenta que a apropriação do território resulta na valorização do espaço apreendida como processo histórico. O autor afirma que “[...] é a própria idéia (*sic*) de apropriação que qualifica uma porção da terra como território”, e essa “[...] apropriação [...] implica a constante reavaliação das formas herdadas, atribuindo-lhes uma funcionalidade em face da organização social vigente”. Além disso, “A constituição de um território é assim um processo cumulativo, a cada momento resultado e possibilidade, um contínuo em movimento” (MORAES, 2002, p. 54).

Nesse sentido, destaca-se, com base nas considerações de Moraes (2002), que o que dá sentido ao território, para além da institucionalização, é a apropriação, com uma funcionalidade específica que reflete a organização social vigente. O território é, principalmente, um espaço de trabalho, de vivências, de produção de uma realidade. Um território que pode possuir pontos e marcas sobre o solo, onde se ordena o meio de vida e se enraíza o grupo social (BONNEMAISON, 2000), mas que também pode ser somente desejado. E pode ser a partir desse imaginário, desse sonho, que sua construção tem início.

Nesse mesmo entendimento, Haesbaert (2004b, p. 1) destaca que o território traz em seu bojo uma dupla conotação, conjugando aspectos da materialidade e do simbolismo:

[...] desde a origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de *terra-territorium* quanto de *terreo-territor* (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo, especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no “*territorium*” são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por extensão, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de usufruí-lo, o território inspira a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação”.

Assim, o território como marca humana seria o espaço apropriado pelo homem, sendo definido e delimitado por e a partir de relações de poder em suas múltiplas dimensões, sendo um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais (RAFFESTIN, 1993). “Território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional, ‘poder político’. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação.” (HAESBAERT, 2004b, p. 1).

Pode-se afirmar que o exercício do poder e suas formas de expressão influenciaram na produção conceitual do território e também na formação de territórios enquanto realidade concreta.

A construção do conceito de poder é permeada por uma infinidade de concepções e orientações teórico-metodológicas que o concebem de diferentes modos, diferindo também as afirmativas em relação ao exercício desse poder num determinado território. Para os limites deste trabalho, consideram-se as assertivas sobre o poder e suas relações com o território numa perspectiva multidimensional.

O poder é inerente à formação das diversas sociedades, expresso principalmente como relação de dominação, ocupação, apropriação e administração de áreas, tributos, costumes, leis e línguas, e, historicamente, as relações de poder têm sido efetivadas de acordo com as características de cada sociedade, envolvendo múltiplas relações: materiais, imateriais, geopolíticas, econômicas e culturais.

No campo da Geografia, uma das referências dessa vinculação entre o poder e a realidade de cada sociedade é o pensamento de Ratzel. Ao analisar a expansão do Estado Alemão, Ratzel demonstra como as relações de poder se efetivam e projetam uma realidade e que o território é imprescindível para alcançar os objetivos políticos. O poder em Ratzel está diretamente relacionado à força, ao domínio de um território. Poder e força são tomados como sinônimos.

O conceito de poder e seu exercício ampliaram-se ao longo do tempo, assim como se ampliou também o conceito de território para além da área. O território, enquanto espaço de controle, é indissociável da noção de poder, contudo esse poder e esse controle não se limitam somente às relações que envolvem o Estado-Nação, uma vez que se somam ao território as ações do homem ao se apropriar desse espaço. Esse território, definido e delimitado por e a partir de relações de poder, só pode ser pensado considerando suas múltiplas dimensões. Ele é um campo de forças; uma teia ou rede de relações sociais com malhas nas superfícies do sistema territorial delimitadoras de campos operatórios (RAFFESTIN, 1993).

A referência a essas múltiplas dimensões ampliou o conceito de poder, que passa a incluir aspectos relacionados à vivência dos homens no território, investida de valores simbólicos e afetivos. Concorde-se com as análises de Haesbaert (2007, 2004a, 2004b, 2012), que enfatiza o poder em seu sentido simbólico, em função das multiterritorialidades, expressas pelas histórias dos sujeitos no território. Considerar o poder no sentido simbólico é ultrapassar as concepções de território baseadas unicamente nas relações de poder, num sentido mais concreto ou “funcional”.

Visualiza-se, ainda, a produção da “Geografia do Poder” de Claude Raffestin, que também considera o poder numa perspectiva multidimensional, em suas distintas variantes, desde a atuação do Estado até as relações que se estabelecem em outras situações da vida cotidiana. Para Raffestin, as relações de poder são um componente indispensável na efetivação de um território. “O campo da relação é um campo de poder que organiza os

elementos e as configurações [...]”, e o território “[...] é a cena do poder e o lugar de todas as relações” (RAFFESTIN, 1993, p. 53;58).

Território e poder, tempo e espaço não podem ser analisados separadamente, pois o território enquanto espaço apropriado e componente do processo de organização do espaço geográfico assume novos significados, contudo mantendo em seu bojo a ideia de dominação e controle social.

Se, para pensar o território, as relações de poder não podem aparecer de forma isolada, igualmente para se pensar as identidades e, sobretudo, as identidades territoriais, é necessário considerar a relação entre o território (com suas estruturas de poder) e a cultura, compreendendo que os processos identitários são desenvolvidos na apropriação material e simbólica desse território.

Nesse entendimento, a compreensão sobre a(s) identidade(s) proposta por este trabalho considera o conceito portador de diversos referenciais e se alicerça na ideia de que “[...] as identidades se situam frente ou num espaço simbólico, social/historicamente produzido [...]” (HAESBAERT, 1999, p. 172). Como construção histórica e relacional, ela é formada por elementos tanto materiais quanto simbólicos; desse modo, “[...] devemos começar por destrinchar o elo, ao nosso ver indissociável, entre território e cultura ou, mais especificamente, entre território e identidade” (HAESBAERT, 2007, p. 35).

Na atualidade, tem-se buscado compreender os aspectos identitários privilegiando-se o contraste, a multiplicidade, a diferença, a diversidade das relações e dos papéis sociais e os modos de autopercepção, uma identidade conceitualmente analisada sob diversos recortes: nacionais, sexuais, proletários, étnicos, religiosos, simbólicos, territoriais.

Em função do processo histórico e relacional na construção de identidade(s), pode-se afirmar que não existe identidade fixa ou estática, ela é sempre uma construção histórica dos significados sociais e culturais que norteiam o processo de distinção e identificação de um indivíduo ou de um grupo, sendo necessário compreender “[...] como, a partir de quê, por quem e para que isso acontece.” (CASTELLS, 2008, p. 22).

A identidade é, portanto, definida como “[...] o processo de construção de significados com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significados [...]”, podendo haver “[...] múltiplas identidades para um determinado indivíduo ou ator coletivo” (CASTELLS, 2008, p. 22).

A construção das identidades também se alicerça na ideia da processualidade histórica e na multiplicidade de relações entre homens, cultura e espaço. Para Hall (2000, p. 108), as identidades estão sempre em processo, sempre em construção, não são, portanto, determinadas, unificadas, ou fixas, pois

[...] são multiplamente construídas ao longo dos discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de transformação e mudança.

Essa perspectiva da historicidade e da processualidade desvela uma série de questões em torno da construção da identidade, quer seja individual ou coletiva, uma vez que, segundo Cruz (2007, p. 97),

[...] o conceito de identidade não se confunde com as idéias (*sic*) de originalidade, tradição ou de autenticidade, pois os processos de identificação e os vínculos de pertencimento se constituem tanto por tradições (“raízes”, heranças, passado, memórias etc.) como pelas traduções (estratégias para o futuro, “rotas”, “rumos”, projetos etc.). A identidade não se restringe a questão: “quem somos nós”, mas também “quem nós podemos nos tornar” [...] a construção de identidades tem haver com “raízes” (ser), mas também com “rotas” e “rumos” (tornar-se, vir a ser).

As referências sobre o conceito de identidade, considerando tal como Hall (2000, 2011) e Cruz (2007), nos permitem inferir a suas abordagens aludem à cultura tendo em vista a dinamicidade do termo. A ideia de tradição não é

posta como algo estático, mas como elemento indispensável na dinâmica da vida social. A identidade nesse contexto tem como referência o passado, a memória, as “raízes”, e esses elementos servem de alicerce para a construção de outros significados, significados esses essenciais no processo de formação ou afirmação da identidade. Esse contexto refere-se principalmente aos processos de mudança que os grupos sociais experimentam em determinado espaço.

Sob a ótica do coletivo, as identidades podem ser construídas pelas instituições quando os atores/sujeitos internalizam essas ideias e constroem seus significados por meio dessa internalização. Para Almeida (2008, p. 15), “[...] a identidade social (coletiva), isto é pertencer (ou ser) identificado como grupo social é efetivada a partir do uso de um sistema de classificação” em que “[...] são estabelecidos critérios nos quais um conjunto de características que servem como instrumento de distinção do grupo [...]”, definindo “[...] aqueles que fazem parte (pertencem) e aqueles que não fazem parte do grupo (não pertencem)”.

Outra perspectiva de análise da identidade diz respeito aos processos de identificação e de pertencimento que os homens estabelecem com seu território, ou seja, a identidade territorial. Para Haesbaert (1999, p. 172;178),

[...] toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das idéias (*sic*) quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social. [...] trata-se de uma identidade em que um dos aspectos fundamentais para sua estruturação está na alusão ou referência a um território, tanto no sentido simbólico quanto concreto.

As considerações de Haesbaert (1999) apontam uma estreita relação entre o território e os processos de construção identitária. Contudo, se toda identidade territorial é uma identidade social, o inverso pode não ocorrer. A identidade territorial toma como referencial obrigatório o território, uma fração mais restrita do espaço, podendo-se seguramente

“[...] afirmar que não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos habitantes” (HAESBAERT, 1997, p. 172). Por outro lado, “A identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central para a construção desta *identidade parte do ou transpassa* o território” (Idem, *ibidem*, p. 178, grifo do autor).

Embora muitos autores desconsiderem a existência “concreta” da identidade concebendo-a somente no campo das representações, deve-se, no caso específico das identidades territoriais, ressaltar a base material que serve de referência para a construção de muitas identidades. Haesbaert (1999, p. 174) afirma que:

Na discussão da identidade territorial isto irá aparecer de forma muito nítida, pois por mais que se reconstrua *simbolicamente um espaço, sua dimensão mais concreta constitui* de alguma forma, um componente estruturador de uma identidade (grifo do autor).

A esse respeito Cruz (2007) afirma que a construção de uma identidade territorial pressupõe dois elementos considerados fundamentais, que são o espaço de referência identitária e a consciência socioespacial de pertencimento.

O espaço de referência identitária refere-se ao recorte espaço-temporal, é onde se realiza a experiência social e cultural, onde se desdobram as práticas materiais (uso, formas de organização do espaço, produção, consumo, circulação) e as representações espaciais (simbolização, formas de significação). Essas práticas e essas representações espaciais serão responsáveis pela construção dos sentimentos e do significado de pertencimento dos grupos em relação a um território.

A consciência socioespacial de pertencimento diz respeito ao sentido de pertença, aos laços de solidariedade, ao sentido de pertencer e de se reconhecer como sujeito ou grupo em relação a uma comunidade, a um lugar, a um território. Esse sentimento não é algo natural, mas é uma construção humana/social e, portanto, histórica, que se desenvolve a partir das práticas que são estabelecidas no território e das representações

espaciais. As identidades territoriais podem ser construídas tendo como referência a funcionalidade do espaço pelo poder econômico e político, ou mesmo a partir de uma apropriação simbólica.

Cruz (2007) chama atenção, contudo, para o fato de que essas duas formas de construção de identidades não podem ser tomadas isoladamente, numa relação dicotômica ou de oposição, com quebras e rupturas, já que o território é um “[...] *continnum* funcional simbólico”. O território pode ser um “abrigo”, “lar” e/ou “segurança afetiva”, mas pode também ser expresso num sentido funcional, como “[...] controle físico, a produção e o lucro” (HAESBAERT, 2005, p. 67;77, grifo do autor).

A consciência socioespacial de pertencimento, a apropriação simbólica e ideológica do território, produz e cristaliza a territorialidade, o sentimento de pertencimento do sujeito com o lugar, lugar esse que se traduz em vivências e sentimentos, onde se manifestam anseios, onde se desdobram relações que se internalizam e produzem a ideia de pertencer a algo, ao território. Esses “[...] laços de identidade se manifestam na convivência com o lugar, com o território [...]” (ALMEIDA, 2008, p. 59).

Já em relação ao conceito de territorialidade, fundamental para a construção da(s) identidade(s), se ancora majoritariamente nas relações do indivíduo com seu meio de referência e se manifesta em diversas escalas (localidade, região, país). Expressa-se no sentimento de pertencimento e no modo de agir, ou seja, é um conjunto de relações que se origina no sistema sociedade/tempo/espaço. A identidade individual ou coletiva é decorrente do reconhecimento e da valorização das territorialidades. Do ponto de vista coletivo, a territorialidade regula as interações sociais e reforça a identidade do grupo de acordo com as normas sociais e os valores culturais historicamente dinâmicos.

E como estabelecer uma mediação entre os conceitos de território, identidade(s) e assentamentos rurais? Que caminhos trilhar? Como estabelecer essas relações no campo empírico?

Essa possibilidade de mediação sobreveio, principalmente, em função das especificidades e dos questionamentos que circundam o objeto de es-

tudo. O primeiro caminho trilhado foi o caminho do território. Esse caminhar, embora se considere a vasta produção sobre o conceito, tornou-se necessário em função da diversidade de interpretações sobre ele, somando-se a essa questão a necessidade de “situar” a realidade estudada num quadro conceitual.

O segundo caminho percorrido foi o caminho das relações de poder, considerando as disputas e os enfrentamentos que circundam a criação de um assentamento rural e seu posterior processo de apropriação funcional e simbólica.

O terceiro caminho seguido refere-se à construção identitária nos assentamentos rurais, principalmente a identidade territorial, pois se compreende que a posse de um território estabelecerá laços de pertencimento e de identificação com esse espaço. Mais que fronteira física, o assentamento é um espaço de enraizamento, de continuidade, de perpetuação da descendência, de projeção de sonhos e de projetos individuais e coletivos.

Essa mediação teórica guia-se pela assertiva de que a formação dos assentamentos rurais no Brasil abrange uma diversidade de processos sociais e sujeitos envolvidos na trajetória desses territórios, sendo resultado da heterogeneidade de situações presentes na questão agrária no país.

Esses territórios circunscrevem-se à processualidade histórica, por isso apresentam a apropriação como característica principal, seja pelo uso, seja pela multidimensionalidade das relações de poder. Os territórios dos assentamentos são construídos pela apropriação simbólica e funcional do espaço geográfico, sendo permeados por disputas e conflitos sociais, para além da atuação do Estado.

Enquanto espaço construído, o poder presente nos territórios dos assentamentos só pode ser entendido de forma multidimensional. Assim, no estudo dessa realidade, é necessário incluir as análises de Raffestin (1993), que concebe o poder para além da atuação do Estado, considerando suas variantes, seus trunfos.

O poder, nome comum, se esconde atrás do Poder, nome próprio. Esconde-se tanto melhor quanto maior for sua presença em todos os lugares. Presente em cada relação, na curva de cada ação: insidioso, ele se aproveita de todas as fissuras sociais para infiltrar-se até o coração do homem. (RAFFESTIN, 1993, p. 52).

Se a ideia de apropriação é inerente ao território, o espaço apropriado e transformado em assentamento traz em si uma das características principais do conceito de território. Segundo Moraes (2002, p. 45), “[...] é a própria idéia (*sic*) de apropriação que qualifica uma porção da Terra como território”, e essa “[...] apropriação implica a constante reavaliação das formas herdadas, atribuindo-lhes uma funcionalidade em face da organização social vigente”. Essa funcionalidade, no caso dos assentamentos, é fortemente influenciada pela cultura, pois homens e mulheres, na sua nova condição de assentados, e a partir de suas histórias de vida, retomam trajetórias e laços familiares interrompidos e estabelecem novos espaços de sociabilidade comunitária, como também novas situações de inserção econômica, política e social (LEITE et al, 2009).

Nesse *continuum* em movimento que é o território, a cultura exerce um papel fundamental no espaço, pois ele passa a ser organizado, expressando os jeitos, as práticas, as crenças, o saber-fazer de quem passa a habitá-lo, de quem “escolheu aquele lugar para chamar de seu”, apropriando-se e imprimindo a esse lugar uma especificidade, pois cada território é particular, apresentando múltiplas configurações, apresentando, também, diferenciações em função dos aspectos econômicos, culturais, sociais e simbólicos.

A identidade tem sido tratada de diferentes maneiras em estudos do território, especialmente, como continuidades histórico-culturais, simbólicas, inerentes à vida de certo grupo social em um determinado lugar, sendo a conservação de elementos da forma de vida algo essencial para a reprodução dessa identidade. Contudo, destaca-se que, paulatinamente, se elaboram abordagens que reconhecem a identidade como uma unida-

de transescalar entre distintos sujeitos e territórios, unidos pelas relações (SAQUET, 2010).

Organizado em territórios, o assentado, ao conquistar o seu espaço, conforme Fernandes (1996), territorializa sua luta e cria uma identidade com o assentamento, não simplesmente porque se identifica com as pessoas que o compõem, mas porque se engajou numa luta cuja identidade comum era o estigma de ser “sem terra” e se transforma no sentido de pertencer e continuar uma trajetória, uma história.

O território dos assentamentos, nessa nova etapa, tem pela frente o grande desafio de viver na terra e construir uma nova territorialidade. Para além do conflito de classe e da definição de novas relações de poder, “[...] é a partir de então que uma nova necessidade se impõe. [É] preciso mudar o modo de ver o mundo interno e o mundo externo [...] com novos valores que lhe orientarão [o] novo ambiente” (MEDEIROS, 2009, p. 225).

Nessa construção se estabelecem relações mediadas por uma nova cultura que se afirma e se enraíza, definida por Claval (2001, p. 65) como “[...] a soma dos comportamentos, dos saberes, e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e em uma outra escala, pelo conjunto de grupos que fazem parte.”

O assentamento traz em si essas especificidades, pois representa outro território:

[...] um território alternativo que se configura propondo uma outra forma de organização social do espaço geográfico que deixa de ser abstrato, que passa do sonho a concretude expressa através da conquista da terra, da re-construção da identidade e da territorialidade. São as novas relações que surgem do novo território (MEDEIROS, 2009, p. 219).

Na compreensão desse território construído pelos assentamentos, deve-se destacar que a territorialidade e a identidade são elementos que compõem sua construção. Para Raffestin (1993, p. 158), “[...] a territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade

do vivido territorial pelos homens de uma coletividade, pelas sociedades em geral.”

Acredita-se que a afirmação das identidades, em se tratando dos assentamentos, enquanto processo de significação construída também por suas representações, posiciona os sujeitos dentro de um grupo, dando sentido àquilo que são e ao que podem ser. No conjunto das relações sociais desenvolvidas em cada espaço, os indivíduos desempenham papéis sociais estabelecidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações sociais que variam conforme a cultura e o tempo, contudo há uma clara distinção entre as identidades e os papéis sociais.

Nos assentamentos rurais, também é necessário distinguir a identidade dos papéis sociais desempenhados pela nova condição de assentado, na medida em que novas relações serão estabelecidas e novas territorialidades serão desenvolvidas. Esse novo território é, antes de tudo, “[...] uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural.” (ALMEIDA, 2008, p. 58).

Nesse sentido, as relações estabelecidas ao longo do processo histórico de formação e consolidação do assentamento é que definirão o papel dos grupos de pessoas ou da coletividade no território.

Quer seja produto direto de conflito aberto, quer seja resultado de desapropriações ou compra de terra, os assentamentos conformam um grupo social, formado no contexto das lutas pela terra e da ideologia do próprio movimento que organiza e materializa a luta. O grupo desenvolve uma identidade que é social, fenômeno sociocultural, empregada para a consciência de pertencer a um determinado grupo e à carga afetiva que esse pertencimento implica.

Num primeiro momento, observando esse novo território, para os aliados do processo de posse da *terra-territorium* ou do “*territorium*” (HAESBAERT, 2004a), em que são impedidos de entrar, aparece principalmente próximo de *terreo-territor* (terror, aterrorizar), dominação (jurídico-política) da terra, inspirando terror e medo. Só com a posse da terra, para aque-

les que têm (ou terão) o privilégio de usufruí-lo, o território passa a inspirar a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação” (MEDEIROS, 2009).

Compreende-se que essa apropriação é simbólica e também material, pois se efetiva por meio do trabalho humano em cada território particular, apresentando múltiplas configurações e determinações através de aspectos econômicos, culturais, sociais, simbólicos etc.

As mediações propostas entre território, identidade e assentamentos rurais nos permitem destacar que os assentamentos, enquanto espaço social construído, no jogo entre o material e o simbólico, devem ser compreendidos a partir de uma perspectiva integradora, pois um território, antes de ser institucionalizado, é devir, produto humano, e todo devir tem um processo de produção, ele é pensado e depois materializado.

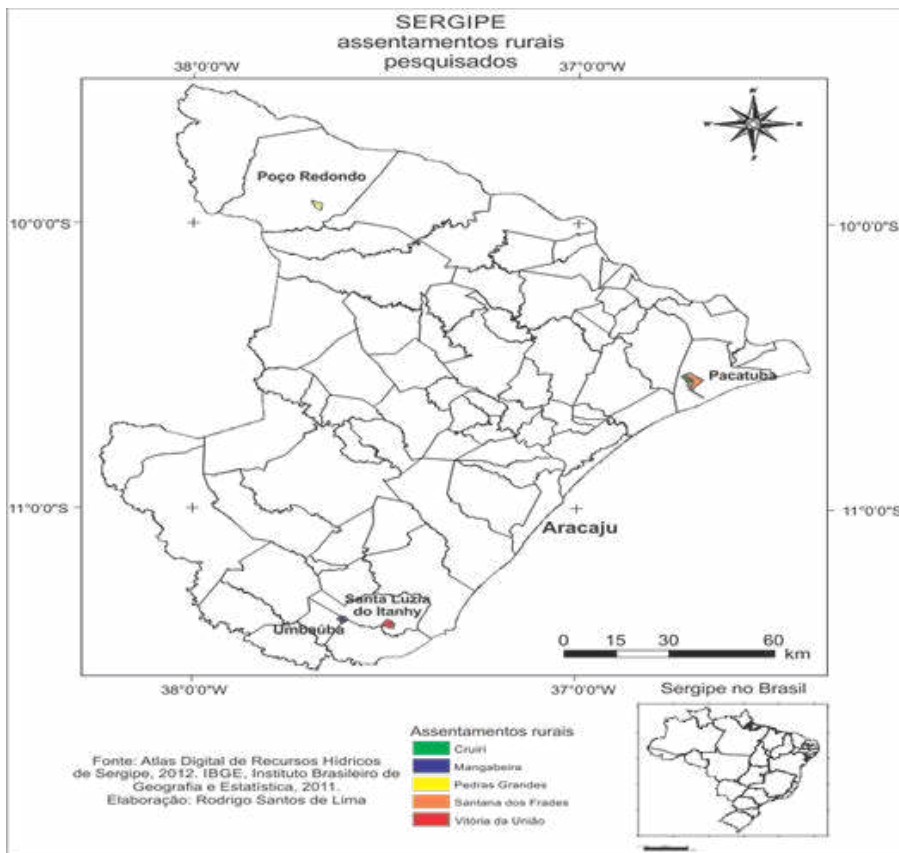
Com a conquista da terra, as famílias organizam novas formas de vida e de trabalho e adquirem novas orientações de suas práticas diárias, transformando a constituição desse território num processo cumulativo, a cada momento resultado e possibilidade, um contínuo em movimento, produto da intervenção e do trabalho do homem sobre determinado espaço, transformando e interagindo com a natureza (MORAES, 2002). Nesse processo de interação com a natureza, Almeida (2008), referenciando Claval (1995), destaca que as populações, ao interagirem, fazem a sua mediação com o mundo e constroem um modo de vida particular, além de se enraizarem no território.

Forjados pela apropriação simbólica e funcional do espaço geográfico, permeado por disputas e conflitos sociais, os territórios dos assentamentos devem ser explicados para além do viés das políticas públicas, ainda que sejam resultado da intervenção estatal. Acredita-se que com a criação de um assentamento ocorre um efetivo processo de territorialização que produz territorialidades, tanto do ponto material quanto do simbólico, expressas no tempo e no espaço. E sobre esse “[...] tecido invisível” (ASSIS, 1994, p. 52), que é o tempo, são bordadas histórias de luta, resistência, vivência e sobrevivência que se refletem na construção identitária, social e territorial.

O TRILHAR METODOLÓGICO

O *locus* de investigação da tese compreendeu cinco assentamentos, dentre os 22 classificados pelo INCRA na fase sete, que para o órgão corresponde aos assentamentos consolidados. Para operacionalização da pesquisa, foram selecionados cinco assentamentos distribuídos no Baixo São Francisco sergipano, Alto Sertão sergipano e Sul sergipano, a saber: Santana dos Frades e Cruiri (município de Pacatuba), Pedras Grandes (município de Poço Redondo), Vitória da União (município de Santa Luzia do Itanhy) e Mangabeira (município de Umbaúba), como apresentado a seguir na figura 01.

Figura 01: Localização dos assentamentos estudados por município. Sergipe (2014).



Fonte: Atlas digital de Recursos Hídricos (2012). INCRA (2014). Org.: LIMA, Rodrigo Santos de (jun./2014).

Para uma melhor compreensão sobre o critério de seleção dos assentamentos, consideraram-se, além da classificação do INCRA, a história da posse pela terra, o processo de luta e a participação (ou não) de entidades de apoio na mobilização dos trabalhadores para ocupar uma área de terra. Soma-se a esses critérios a ação dos mediadores externos, entidades da sociedade civil e/ou política, pessoas isoladas ou grupos de pessoas que influenciaram ou interferiram no processo de luta pela posse da terra.

A eleição desses critérios teve como foco o pressuposto de que a construção da(s) identidade(s) num assentamento rural se vale da história e da apropriação do território pelos sujeitos, identidades que não são fixas ou permanentes, mas que estão sempre em transformação, considerando-se sujeitos, escalas e processos.

O assentamento Santana dos Frades foi criado em 1982 e se localiza no município de Pacatuba, no território do Baixo São Francisco. Trata-se do primeiro assentamento oficial de reforma agrária do Estado, com 89 famílias assentadas. Os moradores de Santana dos Frades são descendentes de posseiros que habitavam áreas desde o tempo da colonização. A luta dos posseiros de Santana dos Frades marca o início do processo de luta pela terra em Sergipe e teve como mediador a Igreja Católica, principal indutora e/ou apoiadora da criação de entidades de representação sindical rural e dos movimentos de organização de trabalhadores rurais.

Os conflitos que deram origem ao assentamento Cruiri apresentam algumas singularidades em relação aos demais, ocorridos na época, pois decorreram de uma decisão política do MST, sendo um marco na história do MST em Sergipe. Trata-se do primeiro conflito sob a orientação direta do movimento, afirmando-se a partir desse momento como o principal responsável pela orientação política em torno da luta pela terra no Estado.

O assentamento Vitória da União surgiu das lutas iniciadas com a ocupação do imóvel Santana do Cruiri e marca a territorialização das ações do MST no Estado ao ampliar sua área de influência em direção ao Sul sergipano. A decisão de ampliar sua área de atuação foi parte de uma es-

tratégia política do movimento no sentido de se consolidar como uma organização de massa.

Em relação ao assentamento Mangabeira, criado em 1997 e localizado no município de Umbaúba, no Sul sergipano, as ações que levaram às institucionalizações não estiveram diretamente relacionadas aos conflitos de terra. A formação do assentamento resultou da ação do poder público (INCRA) por meio da compra e posterior doação aos agricultores sem-terra da região, uma iniciativa minoritária, não se configurando como uma política efetiva de reforma agrária no Estado de Sergipe. A opção por estudar esse assentamento se configurou como uma possibilidade de analisar a construção da identidade territorial num território onde a ocupação se deu de forma institucionalizada.

A ocupação e a conquista do imóvel Pedras Grandes apresentam uma singularidade, pois ocorreram por iniciativa dos próprios trabalhadores, a maioria do povoado Sítios Novos, localizado no município de Monte Alegre de Sergipe, que se organizaram e ocuparam as terras diante da solicitação do proprietário interessado em vendê-las.

O imóvel foi desapropriado em 1988, e no mesmo ano foi criado o projeto de assentamento Pedras Grandes, com 27 famílias assentadas. Embora não se considere a ação direta dos mediadores externos, os conflitos em torno da ocupação do imóvel Pedras Grandes se deram em virtude das experiências vivenciadas pelos trabalhadores em torno da questão da luta pela terra no Alto Sertão.

O quadro 02, a seguir, apresenta os assentamentos da amostra, constituídos pela desapropriação por interesse social, evidenciando as singularidades com relação aos mediadores.

Quadro 02 – Assentamentos da amostra – Sergipe, 2012.

Nome do assentamento	Município	Território	Mediadores	Data de criação	Forma de acesso à terra
Santana dos Frades	Pacatuba	Baixo São Francisco	Igreja Católica	13/09/1982	Compra e doação
Cuiri	Pacatuba	Baixo São Francisco	MST	16/08/1989	Desapropriação
Vitória da União	Santa Luzia do Itanhy	Sul sergipano	MST	02/04/1991	Desapropriação
Mangabeira	Umbaúba	Sul sergipano	INCRA	10/03/1997	Compra e doação
Pedras Grandes	Poço Redondo	Alto Sertão sergipano	Ausência de mediadores	30/09/1988	Desapropriação

Fonte: INCRA (2012). Org.: Auceia Matos Dourado (mar. 2013).

Tomou-se como caminho metodológico a pesquisa qualitativa, ancorando-se em três questões basilares: a construção do território do assentamento, o significado do território: o assentamento como espaço de referência, e o sentido de ser assentado.

A abordagem qualitativa do estudo guiou-se pelos pressupostos delineados por Triviños (1987), em referência a Bogdan, quando afirma que a pesquisa qualitativa tem o ambiente natural como fonte direta dos dados e o pesquisador como instrumento-chave, sendo essencialmente descritiva; a preocupação dos pesquisadores qualitativos com o processo, além da análise indutiva dos dados. Uma outra característica que pode ser atribuída à abordagem qualitativa é a preocupação com os significados.

Na organização da pesquisa, foram utilizados dados de fontes primárias e secundárias. Os dados secundários relacionados à reforma agrária e aos assentamentos em Sergipe foram obtidos junto ao Instituto Nacional de Reforma Agrária e Colonização (INCRA - Superintendência de Sergipe - SR 23) por meio do Sistema de Informações sobre Projetos de Reforma Agrária – SIPRA.

Em relação aos dados primários, foram coletados em duas fases: visita aos assentamentos na fase de observação não-participante e realização das entrevistas semiestruturadas.

O roteiro de entrevista semiestruturada foi elaborado buscando-se responder aos questionamentos explicitados na pesquisa, bem como atender aos objetivos propostos. Organizado em blocos temáticos, o roteiro contemplou os seguintes aspectos:

- a) os sujeitos (o eu, o lá): informações gerais sobre o entrevistado, a história de vida e as relações com a terra (pessoal e familiar), a história da luta pela terra;
- b) os sujeitos (o meu, o nosso): a escolha do assentamento, a vivência como assentado;
- c) a organização do assentamento: infraestrutura social; caracterização geral do assentamento;
- d) as formas de produção e trabalho: práticas sociais, produção e formas de organização do trabalho;
- e) as vivências: o dia a dia dos assentados; a experiência da vida em comunidade; a solidariedade; as formas de relacionamento entre as famílias;
- f) as relações institucionais: como os assentados se relacionam com as instâncias do poder e como é o acesso a essas instâncias. Relação dos assentados com os movimentos sociais e com as instituições representativas deles;
- g) as sociabilidades: as relações de disputa e de poder entre os assentados.
- h) a identidade territorial: relações dos assentados com o território construído; a valoração da terra enquanto espaço de luta e trabalho; os referenciais para construção da identidade territorial; as formas de acesso ao território;
- i) o pertencimento: o processo de luta, a apropriação do território, a valoração do assentamento enquanto espaço de vida, o sentido de pertença construído pelas práticas cotidianas, o território do assentamento como um espaço de identificação, lugar onde se “[...] ordena o meio de vida e se enraíza o grupo social” (BONNEMAISON, 2000, p. 128);

- j) as tradições: festas; ritos; manifestações culturais; lazer; valores;
- l) as traduções: expectativa em relação ao futuro do assentamento; o futuro dos filhos, a continuidade da luta pela permanência na terra, os desafios, as possibilidades.

Por se tratar de uma análise qualitativa, a unidade de referência do estudo considera o que denominamos de sujeitos da amostra. No caso específico do estudo em questão, a denominação sujeito refere-se “[...] àquele a que se investiga em qualquer empreendimento em que o ser humano é o objeto de estudo numa acepção filosófica no qual sujeito significa [...] o ‘eu’ enquanto realidade pensante, em contraposição ao objeto pensado” (TURATO, 2003, p. 353;356).

A amostra da pesquisa em questão configura-se como proposital, intencional ou deliberada (não-probabilística), definida como “[...] aquela de escolha deliberada de respondentes, sujeitos ou ambientes, oposta a amostragem estatística, preocupada com a representatividade de uma amostra em relação a população total [...]” (TURATO, 2003, p. 357). Ao escolher esse tipo de amostra, “[...] o autor do projeto delibera quem são os sujeitos que comporão seu estudo, segundo seus pressupostos de trabalho [...]” (TURATO, 2003, p. 357). Neste estudo, optou-se pela amostragem por variedade de tipos (amostragem por tipicidade), “[...] um processo de seleção de amostra de sujeitos escolhidos segundo o arbítrio e interesse científico do pesquisador, cuja resolução, embora definida como livre eleição [...] deve vir acompanhada de suas justificativas [...]” (TURATO, 2003, p. 365).

A inclusão dos sujeitos foi fixada em função de variáveis (como sexo, idade, procedência política...), além de outras, definidas em função das especificidades do objeto de estudo (tempo de residência no assentamento, titular do lote, liderança política ou comunitária). Segundo Turato (2003), mesmo com uma diversidade de identidades biodemográficas ou psicoculturais, os indivíduos se encontraram reunidos pelo que o autor chama de homogeneidade fundamental, ou seja, “[...] pelo menos uma determinada característica ou variável é comum a todos os sujeitos da amostragem:

a característica-chave que os une é o próprio tema do trabalho” (TURATO, 2003, p. 365;366). No estudo, considerou-se como uma homogeneidade fundamental a condição de assentado na fase sete, o tempo de moradia no assentamento e a história de luta pela posse da terra (pessoal ou familiar).

As entrevistas também foram momentos de reflexão, rememoração, volta ao passado. Momento em que os assentados demonstraram seus desejos de mudança em relação ao assentamento, suas motivações para a luta diária e os ensinamentos que transmitem diariamente aos filhos. Risos, euforia, choro, expressões de tristeza e desapontamento foram sentimentos que acompanharam os entrevistados. Encontramos diversos comportamentos: alguns eram arredios, monossilábicos, principalmente no início da conversa; outros extremamente expansivos; outros envergonhados, principalmente em função da forma como se expressavam: “[...] do português muito fraco, do estudo ter sido pouco” (Assentada 05, 55 anos, PA Vitória da União).

Como se estabeleceu uma amostra proposital, intencional ou deliberada (não-probabilística), optou-se por entrevistados que participaram do processo de luta, lideranças, moradores mais antigos e representantes de organizações. Contudo, às vezes outras pessoas do assentamento eram também ouvidas, como filhos de assentados, jovens, crianças, moradores mais novos do assentamento.

No que diz respeito ao tratamento dos dados, na análise das falas estabeleceu-se uma linha de entendimento sobre os referenciais presentes na construção da(s) identidade(s) em cada assentamento, atentando para as convergências, mas também evidenciando aspectos específicos de cada realidade. As falas foram utilizadas para balizar nosso entendimento sobre as categorias de análise que sustentam nosso estudo, com atenção para a análise do território, das identidades e das territorialidades.

A transcrição das falas foi realizada de forma literal, tal como foram gravadas, conservando na escrita aspectos como contração de vocábulos, subtração de letras, troca de vogais e consoantes e “erros” de pronúncia. Os sujeitos entrevistados tiveram suas identidades resguardadas e foram numerados e

identificados. Para cada grupo de entrevistado, utilizou-se as palavras Assentado ou Assentada (indicação de gênero), seguida de um número que indica a ordem, isto é, a sequência em que as entrevistas foram realizadas, a idade, além da identificação do nome do projeto de assentamento. Considera-se a identificação do assentamento necessária, pois os fragmentos das falas foram utilizados de forma conjunta, de modo a compor um quadro conceitual sobre a construção identitária nesses assentamentos.

EXPRESSÕES IDENTITÁRIAS NOS ASSENTAMENTOS RURAIS DE SERGIPE

A perspectiva da análise adotada, concebe que a construção identitária nos assentamentos rurais de Sergipe relaciona-se com processos históricos gerais que envolvem a questão agrária brasileira, cujos desdobramentos incidiram sobre a escala local.

Esses desdobramentos que circundam a luta pela terra e o acesso ao território têm como marca significativa a ação dos movimentos sociais, que, ao proporem outras formas de organização social, contestam identidades que se alicerçam na tradição, na imobilidade ou na permanência. Ao proporem outras formas de organização social, os movimentos buscam construir uma nova identidade do sujeito, reconstruindo valores e produzindo espaços por meio desses valores.

Do mesmo modo que o território, os processos que envolvem a identidade territorial nos assentamentos também são históricos, tecidos no ir e vir dos acontecimentos, nas lutas pelo acesso e pela permanência na terra, nos vínculos territoriais estabelecidos e nas territorialidades construídas.

Essa identidade é principalmente relacional porque se funda com base na resistência e na contestação de uma realidade posta como legítima, que alimenta ideologias e grupos dominantes: uma identidade que não se enquadra no essencialismo, que não é pura, mas que está sempre em movimento, sempre se realizando ao longo dos discursos, práticas, posições, e que se faz e se refaz a partir dos processos e fenômenos que a elas são submetidos.

Pontuamos, pois, que todo “[...] conceito opera a partir de um campo teórico-metodológico específico e é a partir dessas referências que os mesmos permitem-nos fazer uma leitura singular do mundo” (CRUZ, 2011). Destarte, a teoria que respalda este trabalho procura vincular-se à realidade, de modo a permitir um movimento no campo conceitual, capaz de oferecer possibilidades de diálogo entre categorias, conceitos e objeto de estudo (SOUZA, 2013).

Assim, utilizou-se como recurso para estabelecer esse diálogo as falas dos entrevistados, narrativas e declarações, selecionadas para ilustrar os posicionamentos defendidos. Priorizou-se também os aspectos descritivos perceptíveis e particulares de cada ambiente pesquisado, de modo a contemplar os principais pressupostos da pesquisa qualitativa.

No caso específico do objeto de estudo, a presença de uma teoria *a priori* permitiu que os conceitos utilizados buscassem apontar questões específicas que envolvem o objeto de estudo. Nessa perspectiva de diálogo, estabeleceu-se uma linha de entendimento considerando os seguintes aspectos:

- a) a construção dos territórios é marcada pela processualidade histórica e relacional. O território é produto e condição da territorialização. A construção dos territórios dos assentamentos também é histórica e relacional;
- b) a identidade territorial tem como referência o espaço físico e social do assentamento. As territorialidades são construídas a partir do estabelecimento de vínculos territoriais. É um processo construtivo e histórico;
- c) os processos de identificação e os vínculos de pertencimento se constituem pelas tradições e traduções. Nos assentamentos, as tradições se expressam no passado de luta, heranças, raízes, enquanto as traduções se relacionam às estratégias para o futuro e aos projetos individuais e coletivos;
- d) o sentido de ser assentado mantém uma relação direta com outras identidades.

Destarte, a concepção de construção identitária que permeia este trabalho ancora-se na premissa da identidade como movimento, dinâmica e relacional. Compreendê-la requer a apreensão em primeiro plano dos percursos e processos que incidem sobre a formação e organização do território.

A partir da criação do assentamento, a vida dos assentados assume uma nova dinâmica, surgem novos espaços e novas redes de sociabilidade, refazem-se e reconstróem-se os antigos, e se estabelece uma nova dinâmica na relação “para fora” do assentamento, na interação com as cidades e com o poder público municipal, havendo uma nova inserção na dinâmica política local (LEITE et al, 2004).

Ao reorientar suas práticas, produzir significados para sua existência, construir uma nova coletividade, os assentados se inserem na produção contínua desse território. Os assentamentos rurais construídos nas dimensões da luta pela terra representam espaços onde identidades são construídas e territorialidades são continuamente afirmadas.

Concebendo o território como o resultado dessas mediações (real/ideal, material/simbólico), assevera-se que os territórios são produtos históricos, e, como produtos históricos, “[...] devemos distinguir os mesmos de acordo com os sujeitos que os constroem [...]” (HAESBAERT, 2004b, p. 3). Necessidade, uso, posse, controle, trabalho e apropriação são elementos inerentes ao território. Os territórios exibem formas específicas de apropriação, e essa apropriação revela uma funcionalidade.

A organização do território, a construção de uma nova paisagem em um novo enquadramento, a identificação dos assentados com o espaço, o estabelecimento de vínculos territoriais e a constituição da realidade por meio das territorialidades são elementos que devem ser considerados para se entender os assentamentos como referente espacial, produtor de identidades.

A territorialização, materializada nas lutas pela posse da terra sob a influência, na maioria dos casos, das ações dos movimentos sociais, é compreendida como a conquista do território. Um momento de vivência

significativa da luta, do empoderamento e da conscientização dos trabalhadores quando se descobrem enquanto sujeitos de direito, com capacidade de intervir na realidade, modificar o espaço e as relações sociais: “[...] nós descobriu o direito que a gente tinha, aí foi naonde a gente começou a lutar [...] quando a pessoa não tem a terra, mas ele tem o direito à terra, aí vai e conquista aquela terra.” (Assentado 01, 62 anos, PA Santana dos Frades).

O processo efetivo de territorialização das lutas pela terra, condição para a conquista do território do assentamento, tem como marca a ocorrência de conflitos, envolvendo também uma gama de atores sociais, tais como o Estado, por meio de suas instituições, trabalhadores sem-terra, movimentos sociais e instituições religiosas; processos delineados em duas vertentes: na luta pela afirmação dos limites territoriais, como no caso dos posseiros, seringueiros, quilombolas, vazanteiros, atingidos por barragens, entre outros, e na luta pelo acesso ao território, como é o caso dos trabalhadores sem-terra.

No estudo em questão, esses dois processos estão presentes: a luta pela afirmação do território e pela manutenção do instrumento de produção, que é a terra, contra a expropriação; e a luta por mudanças nas relações sociais de produção e de trabalho, contra a exploração, que o acesso ao território e a conquista da terra engendram. São processos de uma mesma natureza histórica e em ambos os casos se vislumbra a possibilidade de reversão das condições impostas pela forma como foram instituídas as relações de trabalho e a posse da terra no país: grande propriedade, latifúndio, trabalho escravo e relações desiguais de trabalho.

A construção do território, no caso dos posseiros de Santana dos Frades, se funda na afirmação dos seus limites territoriais, na demarcação das fronteiras físicas e na definição da posse legal. Um espaço construído a partir do vivido, do contexto histórico e do imaginário social, daquilo que é mais forte em sua história: a terra, a cultura, as relações de parentesco e a religiosidade que se entremeia no processo de luta pela posse do território.

Se a institucionalização do território foi um fato novo, a apropriação funcional e simbólica já se fazia presente nas relações estabelecidas no espaço de vivência, alicerçadas no uso, na simbologia que a terra representava e representa, nos vínculos estabelecidos com o território e nas territorialidades continuamente construídas.

Essas territorialidades expressam a multidimensionalidade do vivido territorial pelos membros da coletividade. Esses posseiros “viveram” e “vivem”, ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas (RAFFESTIN, 1993).

A luta pelo acesso ao território, como é o caso dos trabalhadores sem-terra e de outras categorias que se afirmaram em torno dos seus princípios, é guiada por uma concepção sobre a terra e o trabalho como algo indissociável, só havendo legitimidade na terra de trabalho: “A terra é, era de quem trabalhava. O fazendeiro, quando ele pegou essa terra [...] ele tomou de quem era dono, por que quem é dono da terra n/é? Quem não trabalha pra que quer terra? Não pode, a terra é pra quem trabalha.” (Assentado 02, 58 anos, PA Vitória da União).

Os assentamentos Santana dos Frades, Cruiri, Pedras Grandes, Vitória da União e Mangabeira são resultado desse enfrentamento entre os trabalhadores e o latifúndio, da luta pelo acesso ao território e pela definição dos limites territoriais. O assentamento Mangabeira, embora não tenha se constituído por meio de ocupação, também se enquadra nessa conjuntura, pois abrigou trabalhadores que partilhavam da mesma condição, aliados de um processo histórico de acesso à terra: “[...] eu só tinha o lugar pra morar... tinha só o casco da casa, no terreno do meu sogro... pra trabalhar, trabalhava fora na terra dos outros [...]. Meu pai tinha 14 tarefas pra 8 fio, então quase não tinha terra, n/é?” (Assentado 01, 63 anos, PA Mangabeira).

Quer seja resultado da luta pela definição de limites territoriais, quer seja resultado da luta pelo acesso ao território, a criação de um assentamento é um novo espaço que se configura, uma outra organização espa-

cial e social. Uma comunidade que faz parte de uma esfera cultural mais ampla, na qual inúmeras significações se entrecortam, produzindo formas específicas de apropriação em grupo ou individual (BRANCO, 2003). Por meio da posse da terra, as famílias adquirem novas orientações de suas práticas diárias, de trabalho, de relações internas e de relações externas.

O território que advém desse processo histórico é resultado das dinâmicas socioespaciais, com perdas, ganhos, avanços, recuos e definição de novas relações simétricas e também assimétricas. “Precisa-se ocupar, ter posse, fazer uso e conceber a ocupação e uso.” (HEIDRICH, 2009, p. 277).

O assentamento é, portanto, esse fluir de relações, pois, com a posse, se estabelecem limites que são demarcados numa perspectiva política, construindo fronteiras e delimitando áreas de terras que vão representar uma relação político-econômica do espaço, mas também simbólica e afetiva. As ações coletivas são desenvolvidas.

O sentido de pertencer e dar continuidade a uma trajetória que se inicia com o desejo de possuir um lugar de vida e de trabalho e que se materializa com a conquista da terra ganha sentido quando outras territorialidades são construídas, com seus próprios símbolos e suas próprias significações.

Nesse espaço se constrói uma identidade territorial e social, tendo como referência o espaço do assentamento e as relações que são estabelecidas nesse “[...] território produto e condição da territorialização [...]”, um processo dinâmico que “[...] funciona como sistema de classificação funcional e simbólico, o que implica na definição de fronteiras e na construção de identidades.” (CRUZ, 2006, p. 64). A identidade territorial nesse espaço é construída com base nas relações funcionais e simbólicas que se estabelecem no assentamento.

Assim, é nessa perspectiva de entendimento que a identidade territorial se descortina neste trabalho. A identidade territorial ancora-se fundamentalmente nas relações que se estabelecem com o espaço, tanto do ponto de vista material quanto do simbólico, expressando formas de

apropriação específicas, expressões de uma dada dimensão cultural, a partir de um processo de valorização da dimensão espacial, pressuposto para a construção identitária. O território, as territorialidades e as identidades são entendidos como processos indissociáveis, como uma “trama”. Apreendemos que a construção de um território pressupõe a criação de vínculos territoriais que, por sua vez, refletem formas próprias de viver e de pertencer a um território, um espaço social e também cultural (SOUZA, 2013).

Esses vínculos produzem o sentimento que torna o indivíduo parte do seu território. Pertencer, ser assentado, gostar do assentamento, fazer parte da comunidade, ser do lugar são sentimentos que tornam esses sujeitos enraizados, conectados ao seu território, ao seu lugar de existência. Portanto, são vínculos criados e desvelados a partir das nuances da vida social dos sujeitos, na sua relação com espaços de vivência, com o território.

Assim como o território, o estabelecimento de vínculos territoriais é um processo histórico, sendo as territorialidades e as identidades partes fundamentais e indissociáveis dessa construção. A identidade e a territorialidade são, portanto, elementos capazes de dinamizar esse processo, pois selecionam um “[...] número de elementos que caracteriza ao mesmo tempo, o indivíduo e o grupo: artefatos, costumes, gêneros de vida, meio, mas também sistemas de relações institucionalizadas, concepções da natureza, do indivíduo e do grupo” (CLAVAL, 1999, p. 15).

No caso dos assentamentos, a partir do estabelecimento dos vínculos, construíram-se territorialidades tanto ligadas às práticas funcionais quanto subjetivas de apropriação do espaço, assim como a identidade territorial construída também mostra essa mediação, o domínio funcional e a apropriação simbólica.

As territorialidades relacionadas às práticas funcionais expressam a organização interna dos assentados ao construírem seu espaço de referência: formas de produzir e organizar o espaço. Em todos os assentamentos, encontramos territorialidades construídas no espaço produtivo, representadas por formas de trabalho individuais ou coletivas, nas práticas

sociais enraizadas ou ressignificadas e também relacionadas aos organismos internos de representação, sobretudo as associações.

No que diz respeito à apropriação simbólica, a identidade territorial construída no assentamento, além de estar presente nas experiências do espaço vivido, as formas de ser e estar no território, no qual os sujeitos usam e se apropriam de um território comum, partilhado pelas suas experiências cotidianas, também se presentificam na valorização da luta, a representatividade da conquista da terra.

No que diz respeito à construção do sentido de ser assentado, ela é entendida considerando-se dois aspectos. O primeiro refere-se à concepção de uma categoria institucionalizada pelo Estado e o segundo diz respeito à internalização dessa categoria, a construção de um sentido que se funda na sua relação com o trabalho e com o seu espaço de referência. Trata-se de um processo de identificação que é construído nas relações com o espaço apropriado e com os outros.

Enquanto categoria criada pelo Estado, o termo assentado foi instituído para diferenciar os trabalhadores que tiveram acesso à terra via políticas públicas de reforma agrária, envolvendo uma série de mediadores: movimentos sociais, movimentos sindicais, setores da igreja, ONGs (mediação civil) e agentes governamentais (mediação oficial). A maioria dos assentamentos foi criada como resultado da desapropriação por interesse social, sendo oriundos de conflitos em torno da propriedade da terra. Contudo, somam-se também a esse grupo trabalhadores que tiveram acesso à terra por meio da compra via programas governamentais² ou doação.

De trabalhadores antes sem terra, assalariados, posseiros, arrendatários, meeiros, moradores de condição, passaram à condição de proprietários. Por meio dessa institucionalização, afirmaram sua condição de trabalhadores livres, donos de sua força de trabalho, não mais sujeitos à exploração e à expropriação. Uma categoria que prefaz o desempenho

2 O processo que instituiu a compra da terra via mecanismos de mercado é conhecido como Reforma Agrária de Mercado, viabilizada pelos programas Cédula da Terra (1997), Banco da Terra (1998) e Crédito Fundiário de Combate à Pobreza Rural (2002).

de papéis sociais específicos, estabelecidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações sociais.

Ao se tornar assentado, o sujeito passa a desempenhar esses papéis que são inerentes à sua condição. Cuidar do lote, produzir, zelar pelo patrimônio individual e coletivo, garantir o sustento da família, se integrar ao mercado, participar do espaço político e social do assentamento são atribuições do assentado no cumprimento dos seus papéis sociais.

Por se relacionar ao espaço do assentamento, essa categoria é essencialmente territorial. Território de moradia, vida e trabalho. Assentado é todo aquele que por meios diversos teve acesso ao território do assentamento, abrangendo também outras categorias relacionadas ao trabalho como agricultor, lavrador, trabalhador rural, agricultor familiar, pescador, artesão.

Outro aspecto de caráter subjetivo, nas condições de vida apontadas pelos assentados, foi o sentido da nova condição que a posse da terra proporcionou. Além da efetivação de direitos, a posse da terra possibilitou ao assentado uma maior autonomia. O sentimento de ser livre, de ser senhor de seus próprios passos e capacitado a controlar sua vida, deixando de ser submisso ao patrão, foi falado recorrentemente quando os assentados contrastam seu passado e seu presente, principalmente nas áreas em que predominavam a monocultura e as relações de poder que as marcam.

[...] quando os fazendeiros briga pra você não ter um pedaço de terra, não é por causa daquela terra que vai fazer falta, não, é pela sua autonomia, inclusive política, dizer assim, ninguém manda ni mim, **eu tenho o meu, tenho minha casa, eu tenho minha terra**, eu produzo, eu vendo, e **eu posso achar o que eu devo achar, posso votar em quem eu quero votar...** a briga aqui maior foi por causa disso [...] **a gente chegou aqui não foi só pra ter um pedaço de terra, mas era pra ter dignidade**, você trabalha, **você é respeitado**, e a briga toda desse povo não é por causa daquela terra, não, era por causa de um pedaço de terra [...] mas é a autonomia, a liberdade... ter um pedaço de terra é ter liberdade... é ser livre [...]. (Assentada 03, 50 anos, Vitória da União, grifos nossos).

Ser respeitado, ter crédito, ter valor, ser reconhecido, ter voz foram expressões comuns frequentemente evidenciadas nas falas dos assentados, expressões essas que denotam uma afirmação não apenas de pertencimento a uma categoria social institucionalizada, mas seu reconhecimento enquanto sujeito, demarcando o caráter estratégico e posicional da identidade, uma identidade não essencializada e que se revela na “[...] luta pela afirmação da identidade enquanto forma de reconhecimento social da diferença, [ou seja,] a especificidade do grupo [...]” (CRUZ, 2007, p. 99) e do indivíduo.

No que diz respeito à internalização do sentido de ser assentado pelos sujeitos, acredita-se que uma identidade social e territorial foi construída ao longo das práticas e das posições que cada assentado assume, “[...] práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas.” (HALL, 2011, p. 108).

Para além dos papéis sociais, essas identidades estão ancoradas nas relações que se estabelecem no e com o território e são permeadas pelo significado atribuído à luta, à terra conquistada e ao território construído. São, pois, fontes de significados edificadas por meio de um processo de individualização e que servem para orientar seus comportamentos individuais e em grupo. Ao se definir como assentado, o sujeito marca sua posição no grupo e também no mundo exterior e reafirma o pertencimento àquele território institucionalizado e cuja apropriação é um processo contínuo.

As identidades, fontes de significados para os próprios sujeitos, por eles originadas e construídas por meio de um processo de identificação, se constituíram como fonte de mudanças. As identidades são responsáveis pela organização dos significados, direcionando os papéis sociais desempenhados.

Manuel Castells, no livro (2008), destaca que quem constrói a identidade coletiva e para que essa identidade é construída são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como do seu significado para aqueles que com ela se identificam ou que dela se excluem.

Um dos aspectos que se constituem como fonte de significado para os assentados, conteúdo simbólico, são as experiências da luta pelo acesso à

terra, as vivências no território, as territorialidades estabelecidas e as assimetrias nas relações de poder. Percebeu-se que o sentimento de pertencimento se fortaleceu nas disputas pela terra quando se forja uma nova dimensão do poder, um poder que subverte a ordem hegemônica e que traz à cena a resistência das classes subalternas.

Castells (2008) refere-se a essa identidade como uma identidade de resistência, considerada pelo autor como o tipo mais importante de construção de identidade nas sociedades atuais, pois dá origem a formas de resistência coletiva. Uma identidade criada por sujeitos que se encontram em posições e condições desvalorizadas, subalternas ou estigmatizadas pela lógica da dominação e que resistem e sobrevivem com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade. Uma identidade que marca o surgimento de uma consciência de classes alijadas do poder e do processo político.

A resistência, a sobrevivência e a busca pela autonomia estão na base dessa construção identitária. Cada grupo social ou sociedade organiza seu significado em função de tendências sociais e projetos enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço. Identidade que se forja na resistência e que deve ser compreendida como resultado das ações de um grupo social, com um conteúdo político e ideológico: “[...] naquele tempo a gente tava diretamente brigando com o poder, n/é? Um poder capitalista que oprimia e massacrava mesmo os camponeses na época [...]” (Assentado 01, 46 anos, Vitória da União).

Nos assentamentos, as identidades também se transformam como resultado da própria dinâmica da vida. Uns nascem, outros morrem. Muitos abandonam, desistem, vão para outros lugares, mas há os que ficam, que resistem e que começam a reconstruir um território onde as marcas de sua história serão fixadas como marcos de sua identidade (MEDEIROS, 2009).

O sentido de ser assentado se constituiu como uma identidade social (coletiva), pois os assentados pertencem e são identificados como grupo social que se efetivou a partir do uso de um sistema de classificação. Esse

sistema de classificação, embora institucionalizado pelo Estado e relacionado a viver no assentamento e ser assentado, determinou também um processo de identificação em que foram “[...] estabelecidos critérios nos quais um conjunto de características [que] servem como instrumento de distinção do grupo [...]” (ALMEIDA, 2008, p. 15).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os questionamentos levantados ao longo do trabalho de construção da tese foram meu norte, meu caminho. As buscas pelas respostas me incentivaram sobretudo a buscar entender as mediações entre teoria e empiria, uma vez que neste trabalho os assentamentos rurais foram assumidos como territórios construídos nas dimensões da luta pela terra, onde identidades são construídas e territorialidades são estabelecidas em função do vivido territorial.

O primeiro caminho trilhado foi o caminho da construção do território enquanto conceito, um caminhar que se tornou necessário principalmente em função da diversidade de interpretações que o cercam e da necessidade de “situar” a realidade estudada numa teoria *a priori*. As primeiras questões, no rol das inquietações, marcaram a necessária relação entre a teoria inerente ao território e o objeto de estudo. Seriam os assentamentos territórios? Como as relações inerentes ao território se expressam nos assentamentos? Qual a representação do território?

O segundo caminho percorrido foi o caminho das relações de poder. Se o assentamento é um território, esse território tem como um dos aspectos fundantes as relações de poder? Como essas relações se expressam? Como é a relação dos assentados com outras instâncias de poder?

O terceiro caminho seguido foi o caminho referente aos processos identitários. A identidade dos assentados é uma identidade territorial? Quais são os elementos responsáveis pela construção dessas identidades?

Esses questionamentos surgidos nos caminhos trilhados e a perspectiva de mediação teórica guiaram-se pela assertiva de que a formação dos

assentamentos rurais no Brasil é resultado da heterogeneidade de situações presentes na questão agrária no país, por isso é diversa e singular.

O assentamento é um espaço conquistado e produzido, resultado das relações internas e externas e que pela apropriação funcional e simbólica é transformado em território. Esse espaço é chão e identidade, processo e produto, materialização da territorialização da luta pela terra, acesso a uma fração do território. Territórios que se formaram e que contêm em si a potência da resistência, resistência essa que redefiniu posições e também uma nova estrutura de poder.

Em se tratando dos assentamentos rurais, os conceitos utilizados sedimentaram a construção da problemática da pesquisa, fundamentada principalmente nos pressupostos de que o território é uma construção histórica, relacional, produto e condição da territorialização, e da identidade também como construção histórica, quer seja social ou territorial.

A identidade como uma construção histórica se estabelece num conjunto de relações, conjugando aspectos materiais e simbólicos. Ao se estabelecerem as relações entre as pessoas e o território, existe uma necessidade de afirmação da identidade enquanto forma de reconhecimento social e do território enquanto espaço de vida e trabalho, onde as territorialidades são construídas por meio do estabelecimento de vínculos territoriais.

Se o assentamento é a materialização da luta pela terra, ele é o desdobramento contínuo do devir, do vir a ser. Cada ato novo, cada momento de vida, cada ensaio de convivência entre pessoas com objetivos comuns, ou mesmo diferentes, é o ponto de partida para a construção cotidiana desse território, para a afirmação de identidades e dos valores que permeiam a nova vida social.

O sentido de ser assentado, um *status* institucional, mas, sobretudo, político, se constituiu como uma identidade social e territorial, pois os assentados são identificados como grupo social e pertencem a um território, com direitos instituídos e com mudanças nas relações de trabalho.

A consciência socioespacial de pertencimento se constituiu tendo

como referência os vínculos territoriais e as territorialidades expressas, construídas no território e que envolvem num primeiro plano as lutas pelo acesso ao território e depois, num segundo momento, a permanência nele. De natureza funcional e simbólica, as territorialidades se ancoram nessa dialética. Uma dimensão física, material, a posse, o uso, a produção de redes, o consumo e as relações institucionais, e uma dimensão simbólica, a construção de um espaço de vida, de enraizamento de uma cultura, de transmissão dos valores de luta. Um território que é concreto e abstrato. Concreto enquanto área, fronteira, e abstrato enquanto abrigo e possibilidades.

O assentamento como espaço de referência identitária representa para os assentados aspectos físicos (paisagem natural e construída; terra; fonte de recursos; meio de produção), sociais (sociabilidade e solidariedade; espaço de experiências coletivas de apropriação), simbólicos (referência da memória coletiva; representatividade da luta e da resistência) e culturais (transmissão de valores; ensinamentos).

Nos assentamentos, as relações de poder também se manifestam no conjunto das relações entre assentados e instituições e entre eles e seus pares, quer seja no espaço social, político, de trabalho ou da família. Observam-se as disputas internas por recursos e espaços de representação, as relações entre lideranças e assentados, as relações de gênero, ou mesmo a presença de territorialidades conflitantes.

De forma geral, pode-se destacar alguns apontamentos referentes aos assentamentos.

A agricultura praticada é destinada ao autoconsumo e também comercializada, utilizando basicamente força de trabalho familiar (pai, mãe e filhos)³. As mulheres dividem o tempo entre o trabalho no lote e o trabalho doméstico, se dedicando a tarefas mais leves, como limpar o terreno, semear e colher. As técnicas utilizadas caracterizam-se principalmente pela utilização de ferramentas, baixa produtividade e, com

3 Somente no assentamento Mangabeira, os entrevistados afirmaram que contratam mão de obra.

raras exceções, se utiliza mecanização e mão de obra suplementar, a exemplo do assentamento Mangabeira, cuja principal atividade é o cultivo da laranja.

A produção é diversificada, principalmente no Sul e no Baixo São Francisco. Os principais produtos comercializados são o leite (assentamento Pedras Grandes), o coco (assentamentos Santana dos Frades e Cruiri), a farinha de mandioca (assentamentos Santana dos Frades, Cruiri e Vitória da União), as hortaliças e frutas (assentamento Vitória da União) e a laranja (assentamentos Mangabeira e Vitória da União). A inserção no mercado é reduzida, e a principal forma de comercialização é através das feiras livres. No caso do PA Mangabeira e Vitória da União, como a atividade citrícola é comercial, o assentamento compõe a cadeia produtiva do *citrus*, e a produção integra a rede de comercialização da cadeia.

A sociabilidade, definida pelo prazer da interação e pela solidariedade entre os assentados, é um aspecto presente em todos os assentamentos. Os laços de proximidade, o compadrio, as relações entre os vizinhos, parentes e amigos são descritos pelos assentados como um aspecto fundamental da superação das dificuldades e da resistência no território. Os laços de pertencimento foram construídos também pelas relações com as pessoas que habitam no território: “[...] eu tô beirando quatro meses que fui operado [...] quando cheguei aqui, a vizinhança tomou de conta... uma chega, varre a casa, outra chega, lava os pratos, outra chega, varre o terreiro... Isso faz parte da minha história.” (Assentado 01, 70 anos, Pedras Grandes).

Os vínculos territoriais instituíram territorialidades ligadas às práticas funcionais e subjetivas de apropriação do espaço. As territorialidades construídas ligadas às práticas funcionais expressam a organização interna dos assentados, as formas de produzir e organizar o espaço. Em todos os assentamentos, encontramos territorialidades construídas no espaço produtivo e na esfera da representação, como é o caso das associações.

A identidade territorial reflete as experiências do espaço vivido (ser e estar no território), a valorização da luta e a representatividade da con-

quista da terra. Terra, assentamento e território possuem a mesma significação, são partes de um mesmo processo.

As tradições nos assentamentos se expressam na busca pela manutenção dos valores relacionados à luta pela terra, à resistência no território e à condição de trabalho. Já as traduções são expressões dos desejos, projetos, rotas e rumos em relação ao desenvolvimento do assentamento tanto do ponto de vista econômico quanto do social. Nesse “traduzir”, incluem-se as ações de fortalecimento das solidariedades e sociabilidades e das organizações representativas, o acesso ao mercado, ao crédito, as obras de infraestrutura e a geração de emprego para os mais jovens.

O sentido de ser assentado mantém uma relação direta com outras identidades, uma identidade social de resistência que tem como referência a luta pela posse e pela apropriação do território, uma identidade também com caráter estratégico e posicional.

Para além da simples moradia, ser e estar no território é experienciar um processo de identificação pela apropriação funcional e também simbólica. A construção desse espaço coletivo estabelece novas territorialidades, partindo do entendimento de que a territorialidade se constrói como “[...] o desenrolar de todas as atividades diárias que se efetivam, seja no espaço de trabalho, do lazer, da família, etc., resultado e condição do processo de cada território.” (SAQUET, 2010, p. 26). Essas territorialidades incluem “[...] aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e aquilo que o impele para fora do território, lá onde começa o ‘espaço’” (BONNE-MAISON, 2002, p. 107).

Terra, chão, local de moradia, espaço de lutas, espaço de resistência são apenas sinônimos para um espaço que está em contínuo movimento no ir e vir do cotidiano, nas tradições e nas traduções. É nesse envoltório que demarcamos o processo de construção identitária nos assentamentos, numa dialética que inclui funcionalidade e simbologia, memória e cotidiano, símbolos e marcas, objetividade e subjetividade, tradições e traduções.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Geralda de. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. *In*: ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine Costa (Orgs.). **Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares**. Goiânia: Vieira, 2008.
- BRANCO, Maria Tereza Castelo. **Jovens sem-terra: identidades em movimento**. Curitiba: UFPR, 2003.
- BONNEMAISON, Joel. **La Géographie culturelle**. Paris: Éditions du CTHS, 2000.
- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni (Orgs.). **Geografia cultural: um século (03)**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2002. p. 83-131.
- CASTELLS, Manoel. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- CLAVAL, Paul. **La géographie culturelle**. Paris: Nathan, 1995.
- CLAVAL, Paul. O território na transição da Pós-modernidade. **Geographia**, Niterói/RJ, ano I, n. 2, 1999.
- CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: Ed da UFSC, 2001.
- CRUZ, Valter do Carmo. **Pela outra margem da fronteira: território, identidade e lutas sociais na Amazônia**. 2006. 199 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – PósGeo, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2006.
- CRUZ, Valter do Carmo. Territorialidades, identidades e lutas sociais na Amazônia. *In*: ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogério (Orgs.). **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007. p. 93-122.
- CRUZ, Valter do Carmo. **Lutas sociais, reconfigurações identitárias e estratégias de reapropriação social do território na Amazônia**. 2011. 368 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Departamento de Geografia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Niterói, 2011.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. **MST: formação e territorialização**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni (Org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999. p. 169-189.
- HAESBAERT, Rogério. Des-caminhos e perspectivas do território. *In*: RIBAS, Alexandre Domingues; SPOSITO, Eliseu Savério; SAQUET, Marcos Aurélio (org.). **Território**

rio e desenvolvimento: diferentes abordagens. 2. ed. Francisco Beltrão: Editora da UNIOESTE, 2004a. p. 7-25.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade.** Porto Alegre, 2004b. Disponível em: http://default/files/CONFERENCE_Rogério_HAESBAERT.pdf. Acesso em: 14 abr. 2011.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. *In: Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina.* São Paulo, 2005.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). *In: ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogério (org.). Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos.* Rio de Janeiro: Access, 2007. p. 33-56.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização:** do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução Tomaz Tadeu Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2000.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade. *In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* Petrópolis: Vozes, 2011. p. 102-133.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. Conflitos territoriais na estratégia de preservação da natureza. *In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos.* São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 271-290.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Superintendência de Sergipe/SR 23. **Projetos de reforma agrária conforme fases de implantação.** Sergipe, 2012.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Superintendência de Sergipe/SR 23. **Projetos de reforma agrária conforme fases de implantação.** Sergipe, 2014.

LEITE, Sérgio et al. **Impactos dos assentamentos:** um estudo sobre o meio rural brasileiro. Brasília: Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura; Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, espaço de identidade. *In: SAQUET, Marco Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos.* São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 217/227.

MORAES, Antonio Carlos Robert de. **Território e história do Brasil.** São Paulo: Hucitec, 2002.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução Maria Cecília França. São Paulo: Ática: 1993.

SAQUET, Marco Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SOUZA, Marcelo Lopes de. “Território” da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. *In*: SAQUET, Marco Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 57-72.

SOUZA, Angela Fagna Gomes de. **Ser, estar, pertencer**: vínculos territoriais das gentes que povoam as margens e as ilhas do Rio São Francisco. 2013. 292f. Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, 2013.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. Pesquisa qualitativa. *In*: TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

TURATO, Egberto Ribeiro. Decidindo quais indivíduos estudar. *In*: TURATO, Egberto Ribeiro. **Tratado da metodologia da pesquisa clínico-qualitativa**. Petrópolis: Vozes, 2003.

Foto: Amanda Marques



Territorialidades Tabajara no ambiente do baixo curso do rio Gramame, Paraíba, Brasil*

Amanda Christinne Nascimento Marques

* A tese foi defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) sob orientação de Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como propósito analisar as relações que as populações indígenas estabelecem com o ambiente, tomando o baixo curso do rio Gramame como lugar de realização de atividades produtivas, dando ênfase às atividades de pesca.

A pesquisa visou dar continuidade às reflexões realizadas no trabalho de tese de doutorado (MARQUES, 2015) e de reflexões no âmbito do Grupo de pesquisa Gestar: território, trabalho e cidadania, CNPq/UFPB.

Reflexões sobre as dinâmicas ecológicas entre os Tabajara que ocupam o baixo curso do rio Gramame, sob uma abordagem interdisciplinar entre a antropologia e a geografia, têm sido objeto de análise nos últimos anos. Parte das incursões sobre esse território foi analisada por Marques e Mura (2017), ao demonstrarem as dinâmicas de maré e a relação com o ambiente estuarino no manguezal que compõe este espaço de uso e ocupação indígena.

Entre os indígenas Tabajara, o ambiente é concebido como um ecossistema integrado e de aprendizagens cotidianas. Essa integração foi descrita por Carlinhos Tabajara quando relatou o processo de desenvolvimento do pássaro maracanã (*Aratinga leucophthalma*).

Conforme a narrativa de Carlinhos, esse pássaro vive em regiões em que há a presença de palmeiras, tendo em vista que seus ninhos são feitos nesses lugares. Os filhotes são cuidados até chegarem à fase adulta, conforme depoimento a seguir:

Ela só deixa o bicho voar quando ele tá preparado pra sair. Como se dissesse assim: Meu filho, não vá agora, não, que você ainda não tá pronto ainda, não. Ela zela do cara até o cara ficar quase adulto. Aí quando ele tá adulto, eu acho que ela determina que ele, daí por diante, pode voar, cuidar da vida dele. (Entrevista concedida por Carlinhos Tabajara).

Durante os cuidados, os maracanãs filhotes são alimentados pela mãe com frutos suculentos e oleaginosas como as mangabas e as castanhas. “É

impressionante o tipo de união que eles têm! É um tipo de comunidade”,¹ e só deixam os ninhos quando estão preparados para buscar seu próprio alimento, assim como para lidar com seus predadores. Andam em bando como forma de proteção do grupo e ocupam espaços que lhes proporcionem proximidade com o alimento e com materiais que usam na formação de ninhos.

Nos dizeres da liderança, os maracanãs são unidos e “é isso que a gente admira na natureza, e a gente como índio admira isso!”.² Territorialidade, união, proteção da casa e trabalho coletivo são analogias feitas pelos Tabajara para explicar o desenvolvimento e conhecimento sobre a natureza no Litoral Sul.

Os saberes são experiências adquiridas com o tempo de relação com o espaço geográfico. Eles vêm dos Tabajara, mediatizados pelo conhecimento desse grupo com o território. O ambiente estuarino do Gramame ensina, nesse aspecto, os segredos do viver em sociedade.

No tocante às discussões sobre esse povo indígena, amparamo-nos em pesquisas desenvolvidas por Mura, Palitot e Marques (2010; 2015), Palitot (2013), Marques (2015), Marques e Mura (2017). Estudos sobre pescadores artesanais na Paraíba foram realizados a partir do olhar geográfico de Madruga (1985)³ e sob uma perspectiva etnográfica, destacamos Maldonado (1994).⁴

Consideramos o espaço geográfico como resultante da relação indissociável entre sociedade e natureza, a exemplo de Santos (1999), Moreira (2007) e Suetergaray (2000), que discutem que essa indissociabilidade é inerente ao próprio objeto de estudo da geografia.

Também nos amparamos em Raffestin (1993), Haesbaert (2004) e Almeida (2005, 2010) ao analisarem as dimensões e relações de poder dos territórios e territorialidades; além de Bonnemaïson (2002) ao compreen-

1 Entrevista concedida por Carlinhos Tabajara.

2 Entrevista concedida por Carlinhos Tabajara.

3 Madruga (1985) discutiu as dinâmicas do espaço da pesca no município de Lucena-PB.

4 Maldonado (1994) estudou as experiências da pesca marítima no bairro de Tambaú - João Pessoa, Camalaú e Ponta do Mato - Cabedelo, na Paraíba.

der que etnia e território são dois conceitos que comandam a abordagem cultural na ciência geográfica.

Ao tratarmos sobre a construção do espaço entre os Tabajara, enfatizamos que são as formas de uso que indicam o tipo de relação geográfica estabelecida no território. É justamente sobre essas formas de uso do espaço, oriundas da sedimentação das experiências ecológicas que o presente trabalho pretende se debruçar, mostrando de forma sintética os conhecimentos que remetem à tradicionalidade da ocupação do território, tal como exposto no art. 231⁵ da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 2005).

A história de esbulho das terras dos Tabajara se soma a outras histórias de povos que tiveram sua vida afetada pela dominação colonizadora, que construiu representações de identidades nacionais e ainda mantém influência no denominado mundo moderno. Esse povo, conforme Marques (2015), ocupa o território do Litoral Sul paraibano desde o processo de ocupação colonial. Em 1614, uma sesmaria, denominada de Jacoca, foi doada a esse povo indígena, no entanto ao longo dos séculos, foi sendo ocupada por grupos oligárquicos e sociedade envolvente, sendo os povos originários dessa terra desterritorializados e/ou “silenciados”.

Durante o século XIX, após a promulgação da Lei de Terras de 1850, o país passou a organizar comissões para destinar terras tradicionais para os povos indígenas e identificar possíveis terras devolutas. Em meio a essa ação, entre os anos de 1866 e 1867, a Paraíba recebeu o engenheiro Antonio Gonçalves da Justa Araújo, que procedeu aos trâmites demarcatórios entre os povos Potiguara e Tabajara.

Após demarcação de glebas ao longo do século XX, essas terras foram sendo usurpadas por famílias oligárquicas da região, fazendo com que parte de grupos familiares indígenas fosse desterritorializada para espaços fora do Litoral Sul e outra parte fosse silenciada, sendo identificados como “homens pobres livres”⁶ ou camponeses integrados à sociedade.

5 Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

6 Cf. Franco (1997).

Embora as famílias tenham sido expulsas de suas terras tradicionais, ao longo de séculos, esse povo manteve presença no Litoral Sul. Muitos, por receio de perseguição, deixaram de reivindicar sua condição de grupo etnicamente diferenciado. O “silenciamento” acerca desse povo indígena no território paraibano se finda em 2006, quando um grupo liderado pelo cacique Ednaldo Tabajara resolve reivindicar as terras de tradicionalidade indígena no Litoral Sul.

Os Tabajara residem em diferentes localidades do Litoral Sul e atualmente também na região metropolitana de João Pessoa, onde as famílias estão localizadas nos bairros Grotão, José Américo, Funcionários, Centro, Cristo, Valentina, Porto do Capim, Mandacaru, Água Fria, Laranjeiras, Colinas, Bairro dos Novais, Samaritano e Jardim Veneza. Entre as famílias que residem nas sedes municipais de João Pessoa, Conde e Bayeux, predominam o comércio e o funcionalismo público.

Destacam-se como lugares de ocupação no Litoral Sul a sede municipal do Conde e Barra de Gramame, Pitimbu, Bayeux, Alhandra e Caaporã. Agricultura, coleta e pesca são as principais atividades produtivas dos grupos que residem nestas localidades. São três aldeias espalhadas pela região, sendo elas: Barra do Gramame, Vitória e Nova Conquista.

A primeira aldeia é liderada por Carlinhos Tabajara, estando localizada no interior do assentamento de reforma agrária denominado Barra do Gramame, assim como a porção de praia ocupada por famílias tradicionais. O assentamento foi desapropriado para fins de reforma agrária nos anos de 1980, tendo sido organizado pela Comissão Pastoral da Terra – CPT.

A segunda aldeia, localizada na região de Mata da Chica, é resultante de negociações e articulações ocorridas no processo de luta pela terra na região do Mucatu, tendo como liderança o cacique Ednaldo Tabajara (MARQUES, 2015).

E a última aldeia, que tem como liderança Paulo Tabajara, foi recentemente retomada pelos indígenas, que reivindicam direitos sobre as ter-

ras situadas nas proximidades de Coqueirinho e no interior da Área de Proteção Ambiental - APA de Tambaba. As aldeias configuram núcleos familiares de relações entre os caciques mencionados, os quais assumem a posição de liderança nas aldeias.

Ao longo do processo histórico, essa região passou por significativas transformações ambientais, cujo mote de desenvolvimento anterior ocorreu por meio da produção agrícola canvieira, bambuzal, extração de madeira do bioma Mata Atlântica e, mais recentemente, da atividade turística.

Na atualidade, ecossistemas frágeis como matas ciliares, manguezais, tabuleiros costeiros, desembocaduras e cursos dos rios estão sofrendo os efeitos da preponderância de certas ações humanas, como a ocupação urbana, os empreendimentos turísticos e de processamento mineral. Apesar dos intensos processos de ocupação dessa região por terceiros, o Gramame continua sendo espaço de reprodução física e cultural do povo Tabajara, como demonstraremos a seguir.

USO E MANEJO DOS AMBIENTES: VIVER DO/NO GRAMAME

Na Barra ou praia de Gramame, cuja bacia hidrográfica localiza-se entre as latitudes 7°11' e 7° e 23' Sul e as longitudes 34°48' e 35°10' Oeste, barraqueiros, se dedicam a comercializar alimentos e bebidas. Eles ocupam, esse espaço de propriedade da União, identificado como terreno de Marinha, conforme o Decreto-Lei nº 9.760, de 5 de setembro de 1946. A maioria deles é residente no município de João Pessoa e pequena parte é residente nos municípios do Conde e Pitimbu. Essa ocupação é irregular, ferindo, inclusive, a legislação ambiental visto ser uma área de preservação permanente.

O rio Gramame, divisa natural entre os municípios de João Pessoa e Conde, é considerado estratégico, pois cerca de 70% do abastecimento de água da grande João Pessoa é proveniente dessa fonte (ver Mapa 1).

Mapa 1. Bacia do Rio Gramame, Paraíba – Brasil.



Fonte: AESA/IBGE. Autoria: Amanda Marques, 2021.

Parte das barracas ficam situadas na linha de costa, tendo seus fundos para o manguezal, ecossistema protegido pela legislação ambiental, a exemplo do Código Florestal (Lei nº 4.771/65) e pelas Resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) nº 4/1985 e 303/2002. Apesar desse dispositivo legal de proteção, esse ecossistema vem sendo degradado pelas intervenções para fins comerciais.

A legislação mencionada não foi promulgada em vão, no Brasil, visto que na escala internacional isso já é assegurado na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, em seu artigo 7º, ao afirmar: “4. Os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles [os povos tradicionais] habitam”.⁷

⁷ Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%2%BA%20169.pdf>. Acesso em: jul. 2021.

Trata-se de uma bacia com histórico de conflitos pelo acesso e uso dessas águas, sobretudo em virtude das extensas áreas de plantio de cana-de-açúcar e atividades industriais que causam seu assoreamento.

Nessa área, ocorrem ações que impactam negativamente o ambiente, como cortes de madeira (mangue e mata secundária), redução do fluxo do rio, construções inadequadas na via litorânea ou acúmulo de resíduos sólidos nas proximidades da área. Assim, compreendemos que o fator gerador desses impactos é decorrente da chegada dos barraqueiros ao local, de atividades turísticas sem planejamento, bem como dos dejetos e toxinas industriais arremessados ao longo do curso do rio.

Importa ressaltar que esse é um território de interesse e de propostas de transformação em polo turístico (Complexo Turístico Costa do Sol), cuja ação principal são as construções hoteleiras, de tal modo que, se medidas cabíveis para conservar a região não forem logo tomadas, muitos prejuízos ambientais irão surgir (MURA *et al.*, 2010).

Segundo Coutinho (1999) ao citar o Relatório do Comitê de Bacias Hidrográficas do Litoral Sul, a bacia do rio Gramame apresenta cerca de 97% de sua área total caracterizados pelo antropismo, identificado como atividades agropecuárias e florestais – que alcançam todos os municípios nela inseridos –, dispondo-se assim de apenas cerca de 1,5% de cobertura vegetal, cuja ocorrência é de 0,72% de Mata Atlântica e 0,74% de tabuleiros costeiros, somando aproximadamente 8,64km² de vegetação natural, dos quais 96,6% representam Área de Preservação Permanente.

Os impactos causados pelo turismo nesse território têm como exemplo os desmatamentos, que podem interferir bastante tanto na vida ecológica dos seres vivos como também na vida social, por meio da redução da biodiversidade, perda de produtividade, perda de *habitat* natural de espécies costeiras, perda de recursos florestais e baixa no setor pesqueiro, dentre outros aspectos que, aos poucos, podem danificar e alterar o ecossistema costeiro.

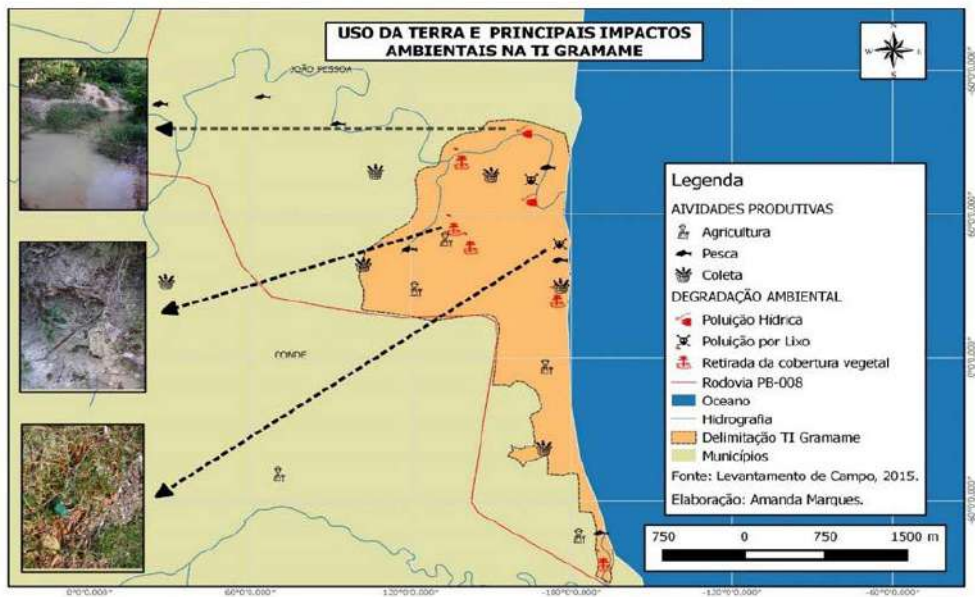
Essas áreas estuarinas são amplamente utilizadas por comunidades pesqueiras. A ocupação urbana desordenada e os fortes impactos ambientais, atrelados ao desenvolvimento de atividades turísticas e indústrias

desenvolvidas às margens desse estuário, constituem uma ameaça para esse ambiente.

Para reivindicar o direito de manter o ecossistema costeiro equilibrado, os indígenas Tabajara estão participando de um movimento denominado Ocupe o Gramame, com o propósito de chamar a sociedade paraibana para debater e mobilizar forças em prol da preservação desse berçário natural.

A iniciativa é organizada pela ONG Olho do Tempo, que desenvolve trabalhos de ordem ambiental com os moradores do Gramame, indígenas, ribeirinhos e quilombolas que sobrevivem do rio. No Mapa 2 a seguir, podemos visualizar os principais impactos ambientais no ambiente estuarino do rio Gramame, considerando seu baixo curso.

Mapa 2. Uso da terra e principais impactos ambientais no território tradicionalmente ocupado pelos indígenas Tabajara.



Fonte: Levantamento de Campo. Autoria: Amanda Marques, 2015.

Nesse ambiente, são identificadas atividades produtivas indígenas, como a agricultura, caça, pesca e coleta, mas também são observados os principais impactos em campo, como poluição hídrica, acúmulo de lixo

no estuário e retirada da cobertura vegetal das áreas de mangue e vegetação de regiões de tabuleiros próximos.

Embora constituído por interesses diversos, esse ambiente é considerado como sendo de uso e ocupação tradicional indígena, que ocupa esse ambiente de maneira integrada.

A cobertura vegetal, por exemplo, é utilizada pelos indígenas para retirada de sementes de plantas, como sapucaia, imbiriba, gitaí e samambaia, que são coletadas para a feitura de artesanato. O Mapa 3, a seguir, demonstra os diferentes usos desse espaço por parte das famílias Tabajara.

Mapa 3. Uso e ocupação tradicional do manguezal situado no baixo curso do rio Gramame.



Fonte: Levantamento de Campo/Google Earth. Autoria: Amanda Marques, 2016.

Cabe destacar que o ambiente é uma categoria que integra o conhecimento indígena sobre o território. Desse modo, utilizamos as classificações ou categorias nativas como forma de demonstrar que o conhecimento tradicional sobre o território está relacionado com as práticas cotidianas de uso des-

se espaço, considerando elementos do campo simbólico, econômico, social e ambiental. Para Souza (2015, p. 220):

O “termo nativo” é válido, por si mesmo, como uma das vias de acesso ao “mundo da vida” e ao cotidiano dos agentes. Sem isso, ficaríamos confinados a uma abordagem de mundo restrita às “visões de sobrevoos”.

Nesse contexto, as categorias nativas remetem ao vivido em meio à reprodução de práticas sociais e culturais que são construídas no lugar. É a partir das observações cotidianas no ambiente que os indígenas configuram suas práticas culturais, inclusive repassando os saberes sobre o lugar para as gerações que chegam.

No intuito de compreender como ocorre essa reprodução de saberes, fomos acompanhados pelos indígenas em todos os lugares que identificamos. Nesses momentos, estabelecemos como metodologia a marcação de pontos por meio do uso do GPS. Esse instrumento técnico permitiu a elaboração de mapas temáticos que demonstram a possibilidade de interação e diálogos entre saberes, tal como propugna Santos (2006).

O principal objetivo das caminhadas para marcação dos pontos foi criar uma atmosfera de lembranças sobre o lugar visitado. Desse modo, escolhemos caminhar com os indígenas que já haviam residido no lugar, usavam/ usam o espaço ou eram profundos conhecedores desse ambiente. Os diálogos surgiam pelas histórias de vida e, por meio delas, se desencadeavam elementos importantes para a compreensão da dinâmica ambiental desses lugares.

Conforme relata Santos (2006), a postura autoritária da ciência tem nos afastado de técnicas apreendidas a partir dos saberes locais, a exemplo das descrições efetivadas por meio dos trabalhos de campo. Em geral, a autoridade científica se dá pela apropriação dos conhecimentos dos grupos; e sua inteligibilidade, por meio de conceitos que expressam as dinâmicas dos territórios.

Considerando essa reflexão, seguimos na contramão desse processo por uma concepção de que as transformações territoriais são realizadas

pelos sujeitos que fazem parte do processo, ou seja, com base na leitura dimensionada pelos grupos (MARQUES, 2015).

Durante as caminhadas, ouvimos relatos, marcamos pontos, fotografamos, gravamos e registramos em cadernos de campo (RODRIGUES, 2007, 2011). Fomos aos roçados, entramos no manguezal, subimos o rio Gramame de barco, identificamos tipos de fauna e flora, visitamos locais de antigas e atuais residências e presenciamos áreas de intenso impacto ambiental.

Realizamos algumas atividades utilizando mapas da região, com o objetivo de identificar áreas de realização de atividades produtivas e de importância simbólica e ambiental. Nossos interlocutores, para a elaboração deste artigo, foram: Carlinhos, Nequinho, Antonio Cardoso, Bil Sargento, Ednaldo e Paulo Tabajara.

Ilustração 1. Oficina com mapas.



Autoria: Amanda Marques, 2016.

Atividades agrícolas, caça, pesca e coleta são realizadas no ambiente. As atividades de pesca são realizadas no mar e ao longo do rio. As famílias residentes na Barra do Gramame pescam nos rios Gramame, Guruji, do Aterro e Maceió da Barra e no mar, cujos peixes mais consumidos são xaréu (*Caranx lugubris*), manjubinha (*Anchoviella lepidentostole*) e espada (*Trichiurus lepturus*).

Os peixes eram negociados com os donos dos currais de pesca. Trocava-se o pescado por coco ralado que os indígenas traziam. Todas as curvas, pequenos portos, croas e camboas – nome que recebem os canais naturais formados por grandes marés – têm uma nomenclatura que faz alusão a algum fato ocorrido historicamente, a nomes de peixes ou ao imaginário popular regional.

Depois de percorrermos de barco todo o baixo curso do rio, juntamente com os Tabajara, percebemos que a área visitada é de intensa utilização para pesca, coleta de marisco e crustáceos. Os principais lugares de pesca no rio Gramame são as ilhas das Cabras e de seu Wilson; as camboas do Boi, de Mané Francisco, Siri Roxo, Jiqui, Cochilo, Mela Virilha e Ostra; e a croa do Angelim e as curvas do Muriongo, Dois Arregato, Angelim, Salina de Sá e do Marisco.

Tal como assinala Bonnemaïson (2002) ao se referir aos sistemas culturais, o território do rio Gramame é expressão desses sistemas que se articulam por intermédio dos saberes locais, das técnicas sustentáveis de uso dos espaços ocupados, das crenças e do próprio território, constituído de sujeitos que vivem e estruturam seus modos de vida através da experiência transmitida entre as famílias indígenas.

A ilha das Cabras, por exemplo, foi lugar de antiga moradia de Nequinho, liderança indígena da Barra do Gramame. Para ele, o espaço era utilizado para pesca, mas também para plantio de batata, inhame e melancia. Seu filho Carlinhos faz um relato do tempo de morada e dos aprendizados sobre pesca que teve com seu pai:

Naquele tempo, a gente botava o jereré ali, pegava siri. Pegava siri dali, só era tirando da água e botando no fogo. Era um fogo desse aí

aceso direto, na frente, tinha muita lenha e pai tinha uma canoa, aí a gente pescava e, nessa época, vivia só da maré mesmo... aprendi a jogar tarrafa com ele, varejar jangada também. O varejador era eu, às vezes, o peixe tava mais pra cima e eu ia; às vezes, tava na volta da Jacoca, da Ostra, na Guaxinduba. O varejador era eu! (Entrevista concedida por Carlinhos em 29 de setembro de 2015).

Varejar canoa também é uma prática apreendida pelos indígenas a partir das experiências locais. É preciso compreender as dinâmicas da maré para adentrar o rio e aproveitar os melhores momentos das correntes.

Ilustração 2. Carlinhos Tabajara varejando canoa de pesca.



Autoria: Amanda Marques, 2016.

A ilha de seu Wilson é lugar de moradia, sendo ocupada tradicionalmente pela família de Wilson Firmino, Tabajara, morador antigo da Barra do Gramame. Atualmente, um membro da família permanece vivendo da pesca e residindo nessa ilha. Podemos aferir que o rio Gramame é uma área de extrema importância para o povo Tabajara, visto que a coleta de crustáceos e a pesca são práticas tradicionais e transmitidas pelas gera-

ções que vivem no lugar. É um ambiente de reprodução econômica e cultural desse grupo.

Segundo Marques e Mura (2017) ao discutirem a ecologia doméstica e as relações ambientais entre os Tabajara, no interior do manguezal, o grupo estabelece uma relação territorial conforme as marés, denominam espaços como região de *arisco*, ambientes *enxutos*, ou seja, aqueles que não sofrem influência direta das cheias do rio. Já o *mangue* são as regiões propícias a inundação conforme as vazantes dos rios.

Nos ambientes *enxutos*, algumas famílias construíam casas, residiam e plantavam durante muitos anos, a exemplo da ilha Pequena e a ilha Grande, que permanece sendo de uso atual das famílias indígenas. Nessas ilhas, sobretudo na ilha Pequena, foi lugar de sepultamento dos antepassados dos Tabajara que faleciam de doença contagiosa, como sarampo e catapora. “O pessoal dizia que, por ser um lugar assalitado, matava os micróbios da doença, matava os micróbio daquela doença pra ela não se espalhar.”⁸ Na ilha Grande, há relatos de rituais indígenas que ocorreram nos períodos em que houve a expulsão das famílias Tabajara que residiam na Jacoca: “Eles se abuletaram dentro dessa ilha, e era aqui onde eles faziam os ritual... dançavam o toré.”⁹ (MARQUES. MURA, 2017, p. 220-221).

A expulsão das famílias relatada por Carlinhos Tabajara ocorreu no início do século XX, a partir de intervenção da família Lundgren, que ocupou grandes glebas de terra no Litoral Sul e expulsou os indígenas dos lotes destinados a eles após a Lei de Terras de 1850.

Para o grupo, essas ilhas são ambientes sagrados e de respeito aos seres que os ocupam. Desse modo, ambientes de mangue não são apenas espaços de reprodução de espécies, coletas e pesca para subsistência, mas

8 Entrevista concedida por Carlinhos em 02 de outubro de 2015.

9 Entrevista concedida por Carlinhos em 02 de outubro de 2015.

também de reprodução cultural indígena, de ritos de passagem e de realização de atividades coletivas dos indígenas, como o toré.

Nesse contexto, o toré realizado nas ilhas “pequena” e “grande” tem o sentido de reviver práticas coletivas realizadas pelos antepassados, assim como se conectar com o ambiente do entorno, que garante a vida e o sustento do grupo.

O conhecimento sobre o manguezal é bastante presente no grupo, pois os nomes das vegetações e seus usos são exemplos desse conhecimento tradicional simbiótico com o ambiente costeiro.¹⁰

Ilustração 3. Ilha de seu Wilson.



Autoria: Amanda Marques, out. 2015.

A margem direita da ilha, número 062 do Mapa 3, é considerada como o melhor ponto de coleta de marisco, que é catado manualmente ou com ciscador. A atividade é realizada por mulheres e homens, que também reali-

¹⁰ Cf. Marques e Mura (2017).

zam-na como prática de lazer. O ponto 52 do Mapa 3 é a camboa de Mané Francisco, nome dado em referência a um antigo pescador que pescava no lugar.

À medida que adentramos o rio, espécies de peixes foram referenciadas pelos Tabajara, como tainha (*Mugil cephalus*), camurim (*Centropomus sp.*), bagre (*Genidens genidens*), caranha (*Lutjanus griséus*) e carapeba (*Diapterus Olisthosomos*), considerados “peixes de costa”, pois entram no estuário o ano todo. Continuando, passamos pelas camboas do Angelim, Arregato – nome dado ao lugar de menor dimensão que a camboa –, Jiqui, Siri Roxo e Ostra.

Por se tratar de uma área próxima à Barra, de fato, recebe várias espécies de peixes que vêm do alto-mar e entram ali para se alimentar, como é o caso do mero (*Epinephelus itajara*), frequente durante a maré de sizígia, ou seja, nas marés de lua cheia ou lua nova (MURA *et al.*, 2010).

Para os indígenas, as croas se diferem das camboas. As croas são secas e ambientes de menor dimensão, sendo mais utilizadas para coleta de crustáceos. Já as camboas são canais naturais ou tributários que desembocam no rio principal, têm dimensão maior e são inundadas por água. Esses espaços são utilizados também para pesca, tendo em vista que os pescadores da região adentram as camboas com pequenas embarcações como jangadas.

A camboa do Jiqui é bem utilizada pelos Tabajara, tendo em vista que sua extensão chega até o rio do Aterro, também lugar de uso tradicional. Segundo os indígenas, “o jiqui é no mangue e liga até o rio do Aterro de água doce”.

Outra nomenclatura para referenciar o habitat natural das espécies é “peixe de fora” e “peixe de dentro”: os “peixes de fora” são aqueles que entram no estuário quando a maré está cheia para comer e desovar, a exemplo da tainha do lombo esverdeado e do bagre (*Bagre marinus*); os “peixes de dentro” são aqueles que têm seu habitat natural no rio Gramame e no seu conjunto de tributários – entre os quais camboas e croas – como cará (*Geophagus brasilienses*), piaba (*Leporinus*), amoré (*Bathygobius soporador*)

e cudunde. Segundo informações, este último “é um peixe irmão da piaba, só que ele é mais roliço, a piaba é mais chata e ele é mais roliço”.¹¹

Ilustração 4. 1- Croa do Angelim; 2- Camboa do Jiqui.



Autoria: Amanda Marques, out. 2015.

Alguns peixes foram trazidos de outras regiões, sendo incorporados ao ecossistema por intermédio de alguns tanques instalados, como é o caso do tucunaré (*Cichla ocellaris*). Conforme depoimento: “Ele tem o bucho amarelo,¹² ele é um peixe que veio de fora, veio de uma criação que o povo tinha nas cabeceiras do rio Gramame e, na enchente, ele desceu e empestou”.¹³

Determinados pescados têm nomenclaturas semelhantes, mas características diferenciadas, como o amoré e a moreia (*Myrichthys ocellatus*). O amoré, mais pescado no mangue Mela Virilha, é um peixe pequeno de cor preta. Já a moreia tem uma aparência de cobra e é carnívora.

Conforme a classificação dos *habitats* dos peixes a partir das categorias nativas utilizadas pelos Tabajara, eles são identificados de acordo com os ambientes, como mar e rio, sendo que no rio essa categoria comporta subcategorias, que são “de fora” e “de dentro”. Para referenciar o primeiro caso, são aqueles cardumes que adentram o rio em busca de alimento; e, no segundo caso, os que têm o rio como berçário natural.

11 Entrevista concedida por Nequinho em 01 de outubro de 2015.

12 Entrevista concedida por Carlinhos em 01 de outubro de 2015.

13 Entrevista concedida por Nequinho em 01 de outubro de 2015.

Quadro 1. Classificação dos peixes por habitat. Autoria: Amanda Marques.

Habitat	Categorias Nativas	Espécie
Mar		Xaréu (<i>Caranx lugubris</i>), manjubinha (<i>Anchoviella lepidentostole</i>), espada (<i>Trichiurus lepturus</i>) e arraia (<i>Brycon</i> sp)
Rio	Peixes de fora	Tainha (<i>Mugil cephalus</i>), camurim (<i>Centropomus</i> sp.), bagre (<i>Genidens genidens</i>), caranha (<i>Lutjanus griséus</i>), mero (<i>Epinephelus itajara</i>) e carapeba (<i>Diapterus Olisthosomos</i>)
	Peixes de dentro	Cará (<i>Geophagus brasilienses</i>), piaba (<i>Leporinus</i>), amoré (<i>Bathygobius soporador</i>), moreia (<i>Myrichthys ocellatus</i>) e cudunde

No rio, os principais instrumentos de pesca utilizados são samburá, covo, anzol, tarrafa, jereré, puçá e rede.

Ao longo do percurso, nota-se que o grupo constrói historicamente uma territorialidade com esse ambiente natural, reconhecido como um lugar de produção e reprodução cultural e econômica da base familiar. Nesse sentido, devemos chamar a atenção para a urgência de se pensar em uma política ambiental de revitalização do rio Gramame, bem como a posse desses territórios costeiros, que, como o estuário do Gramame, estão sendo utilizados pelos Tabajara secularmente de maneira tradicional e coletiva (MARQUES, 2015).

Sobre as atividades de pesca no mar, seu Biu Sargento, Paulo Maciel e Antônio Cardoso nos demonstram e explicam os tipos de rede utilizados para pesca. A rede que tem a malha confeccionada com fio de seda, com espessura mais grossa e os espaços mais largos, é utilizada para capturar animais maiores, como pescada, cação, tartaruga, mero, camurim:

O que bater na malha fica, sendo que grande! Eu peguei tubarão com a base de três metros aqui, hoje a gente não pode mais pegar ele porque o IBAMA diz que está em extinção. A infelicidade de nossa pescaria é esse IBAMA. Pra o pequeno, né? Porque para o grande não [...] agora não pode arrastar mais nada, só com linha. (Entrevista concedida por seu Biu Sargento em 10 de dezembro de 2016).

Mapa 4. Territorialidade de pesca no Rio Gramame.



Fonte: Pesquisa de campo. Autoria: Amanda Marques, 2015.

Esse tipo de rede é utilizada pela sua durabilidade. Segundo Antônio Cardoso, ela é mais vantajosa que a confeccionada com nylon: “Essa rede pesca mais, é mais forte e estraga menos”.¹⁴ Para os indígenas, o peixe, quando é capturado com a rede de nylon, não pode passar muito tempo sem despescar, porque o animal aquático apodrece mais rápido.

Segundo os indígenas, o grande problema relacionado à pesca está na atividade predatória, tendo em vista que, muitas vezes, o grande barqueiro quando vai realizar a pescaria coloca redes que arrastam uma grande quantidade de peixes, sem que haja uma preocupação com os animais que estão ainda passando por um processo de crescimento e de reprodução. Ao utilizar a rede com as dimensões maiores, o pescador artesanalmente captura apenas aqueles peixes que “já estão prontos para serem abatidos em qualquer lugar!”¹⁵

14 Entrevista concedida por Seu Biu Sargento em 10 de dezembro de 2016.

15 Entrevista concedida por Antônio Cardoso em 10 de dezembro de 2016.

A captura da lagosta também foi incluída no diálogo porque, segundo indígenas, a pesca está proibida, mas em todo “restaurante que você chegar, tem lagosta! E só quem pode proibir a ação é a Marinha e o Governo Federal”.¹⁶

Com base no Decreto-Lei nº 221, de 28 de fevereiro de 1967,¹⁷ na Lei nº 11.959, de 29 de junho de 2009¹⁸ e na Instrução Normativa do IBAMA nº 206, de 14 de novembro de 2008,¹⁹ que regulamenta as atividades pesqueiras, a captura da lagosta vermelha (*Panulirus argus*) e da verde (*P. Laevicauda*) fica proibida anualmente de 1º de dezembro a 31 de maio, período de reprodução do crustáceo.

Ilustração 5. Rede confeccionada com seda para pescaria de peixes de grande porte.



Autoria: Amanda Marques, dez. 2016.

16 Entrevista concedida por Paulo Maciel em 10 de dezembro de 2016.

17 Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0221.htm. Acesso em: 31 ago. 2017.

18 Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L11959.htm#art37. Acesso em: 31 ago. 2017.

19 Disponível em: http://www.icmbio.gov.br/cepsul/images/stories/legislacao/Instrucao_normativa/2008/in_ibama_206_2008_defesolagostavermelhaverde_revoga_in_137_1994.pdf. Acesso em: 31 ago. 2017.

A pescaria com covo também é utilizada. Entretanto, seu Biu Sargento assinala que, muitas vezes, mergulhadores denominados de piratas do mar utilizam compressores para retirar os peixes capturados, deslocando os covos dos lugares, e assim os pescadores que instalaram as armadilhas ficam no prejuízo, pois perdem o peixe e o covo. Muitas vezes, essas práticas são denunciadas, mas a referida prática causa conflitos entre os pescadores artesanais e os grandes barqueiros.

A tainha é um tipo de peixe que é pescado pelos Tabajara nos rios. Segundo Antônio Cardoso, a atividade é realizada na maré de enchente. “Na maré de enchente, você bota a rede e, quando a maré engrossa, você tem que tirar a rede, senão você não aguenta”.²⁰

A pescaria de cerco também é utilizada e se constitui de dois pescadores segurando a rede nas suas extremidades. À medida que a rede vai enchendo, os dois pescadores vão realizando um movimento de encontro, fechando a rede e cercando os peixes que ficaram presos nela.

A pescaria de tomada entre os Tabajara é feita no mangue. São colocadas estacas presas à rede. No fundo do rio, as redes são presas com ganchos produzidos com pedaços de madeira de mangue, o que é denominado por eles de “cambitar a rede”. Utiliza-se qualquer tipo de madeira que tenha o formato de forquilha, entretanto se utiliza mais a madeira do mangue gaiteiro.²¹ Ao final da pescaria, os ganchos do gaiteiro são guardados e reutilizados pelos indígenas.

Na maré de enchente, a rede é levantada na altura das estacas; quando a maré baixa, os peixes ficam presos à rede.

Eu faço o seguinte: eu chego na camboa, pego a rede e cambito todinha na lama. Pego ela e enterro todinha na lama, cubro ela de lama. Aí o peixe vem, não vê ela e entra todinho, quando a água está por aqui [referência à maré de vazante], quando eu vejo que

20 Entrevista concedida por Antônio Cardoso em 10 de dezembro de 2016.

21 Segundo Marques e Mura (2017, p. 6), o *rhizophora mangle*, conhecido pelo grupo como mangue gaiteiro, contém raízes aéreas e é conhecido por seus propágulos, que caem como canetas fixadas no solo durante a maré baixa. Essa vegetação é presente nas regiões de influência direta da maré e suporta o alto índice de salinidade desses ambientes.

a maré está balançando para voltar, aí eu entro, mergulho, pego ela. Ela fica presa embaixo e em cima, ela fica presa aqui embaixo com o cambito e, em cima, a gente bota no gancho em uma vara. Quando a gente termina de botar, o peixe já está aqui batendo. Eu faço muito isso na boca da Barra. (Entrevista concedida por seu Biu Sargento, dezembro de 2016).

Essa forma de pescaria é realizada no Graú e na Barra do Gramame, locais em que os indígenas realizam a atividade e compreendem os melhores horários para instalar a rede, acompanhar a movimentação da maré e terem uma pescaria satisfatória.

Ilustração 6. Demonstração de atividade de pesca no rio prendendo a rede de pesca no fundo do rio.



Autoria: Amanda Marques, dez. 2016.

Um outro tipo de pesca utilizada é a de “fechar camboa”. Essa atividade é realizada com o fechamento da entrada da camboa na maré de enchente. Quando a maré está de enchente, é colocada a rede na entrada da camboa; e quando a maré vai secando, os peixes que fariam o movimento de retorno ao curso principal do rio ficam presos na rede ou no espelho d’água da maré. A ilustração a seguir mostra a rede utilizada para o mangue:

A gente diz assim: vamos fechar a camboa. A camboa enche o mangue todinho, a gente fecha a boca dela todinha, e quando ela vaza, ela fica que nem um riacho, aquela água pouca... aí a gente vai lá e pesca

de puçá, de rede. (Entrevista concedida por Antônio Cardoso em 10 de dezembro de 2016).

Ilustração 7. Tipo de rede utilizada para o mangue.



Autoria: Fabio Mura, dez. 2016.

Tais relações com o ambiente assegura a esses grupos a condição de populações tradicionais, ou seja, eles constroem territorialidades étnicas por meio das relações diferenciadas nos territórios e no seu modo de vida.

Os entreveros com a pesca relatados pelos indígenas se devem, principalmente, à dificuldade de encontrar peixes nos rios e no mar. Os rios estão, em sua maioria, assoreados e recebem dejetos provenientes das atividades agrícolas e das indústrias próximas como a CONPEL, LDC Bioenergia (antiga Giasa) e Coteminas²².

22 Em relação as indústrias que despejam rejeitos no rio Gramame, o Ministério Público Federal instaurou um inquérito civil nº 1.24.000.000257/2007-59 para acompanhar o caso considerando demanda das populações locais que vivem e realizam atividades no rio Gramame. Várias foram as denúncias dos ribeirinhos e organizações de defesa do meio ambiente sobre os impactos ambientais causados por essas empresas como, por exemplo o despejo de desejos químicos. Notícias sobre o caso foram veiculadas na imprensa local e nacional.

Ao fazer um relato sobre o graú e a pesca no mar, seu Biu Sargento afirma:

No rio aqui [Graú], ninguém pesca mais, a gente tá pescando no alto e o alto tá seco também. Acabou o peixe. O peixe é muito difícil! De primeiro, você chegava aqui nessa beira de praia, jogava uma linha e pegava 10 quilos de peixe, era ligeirinho. Hoje você anda o dia todinho e não pega um quilo. E é no mar, na maré, por cima das pedras. (Entrevista concedida por seu Biu Sargento, dezembro de 2016).

Ao fazerem uma retrospectiva da atividade na região, eles relatam que antigamente a pesca era uma atividade em que se adquiria êxito. Atualmente vem se tornando mais difícil em virtude da poluição hídrica dos ambientes costeiros.

As áreas ocupadas tradicionalmente pelos Tabajara são necessárias ao bem-estar desse grupo étnico. Entretanto, elas estão sendo gradativamente alteradas, em virtude da expansão urbana e turística. O reflexo do uso insustentável desses espaços é a degradação dos ambientes costeiros e das porções territoriais ocupadas. Cabe ressaltar que a grande maioria desses territórios é considerada como imprescindível à preservação desses recursos, conforme propugnam as legislações ambientais (MARQUES; ALMEIDA, 2012).

As práticas de uso que revelam a identidade territorial desse grupo étnico se apresentam no plano local e recebem interferências tanto internas quanto externas. De modo que a sua identidade territorial é construída através de territorialidades, construtos geográficos que para Raffestin (1993), são o reflexo das relações multidimensionais entre o vivido e o território, ou seja, são as “faces vividas” e as “faces agidas” de um poder exercido pelos membros de uma coletividade.

Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2016/03/01/mpfpb-convoca-sociedade-para-consulta-publica-sobre-poluicao-do-rio-gramame/> Acesso em: 26 ago. 2021.

Disponível em: <https://www.clickpb.com.br/paraiba/mpf-vai-ouvir-populacao-sobre-poluicao-de-industrias-no-rio-gramame-201393.html> Acesso em: 26 ago. 2021.

A face vivida nos direciona a refletir que esses grupos mantêm relações com o ambiente costeiro, configurando trajetos, saberes e práticas cotidianas que se revelam coletivas. Os conhecimentos sobre o ambiente do Gramame e, por sua vez, do Litoral Sul paraibano fortalecem a identidade indígena, ao tempo em que configuram um modo de uso ecologicamente sustentável desses espaços.

Sendo conhecedores dos “segredos”²³ desse ambiente, os Tabajara configuram relações de pertença ao lugar, e suas práticas de pesca ensejam coletividades. Os pescados são comercializados, mas em grande parte, coletivizados entre os núcleos familiares. Além disso, grande parte dos instrumentos de pesca são artesanais e encontrados no próprio ecossistema estuarino, sendo produzidos pelos próprios indígenas pescadores ou pela população ribeirinha local.

Embora as famílias exerçam a atividade por núcleos parentais, é comum a ida à maré com pessoas de outros núcleos familiares e parceiros nas atividades necessárias para uma boa pesca. E essas relações ocorrem desde os preparativos, quando se organizam os instrumentos a serem utilizados e os alimentos a serem degustados na realização da atividade fim até a distribuição dos pescados.

A bacia do Gramame, nesse contexto, revela a tradicionalidade indígena, por ser uma ocupação permanente e necessária à reprodução física e cultural Tabajara, conforme podemos inferir a partir do § 1º do artigo 232 da CF de 1988:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, por eles habitadas em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

23 Cf. Maldonado (1994).

As faces agidas do grupo em questão se configuram em um fazer cotidiano entre o vivido e o que é objeto de luta. Para manterem seus costumes no lugar, o povo Tabajara tem formado e integrado redes indígenas e não indígenas para garantir o território de uso tradicional que foi esbulhado de seus antepassados. (MARQUES, 2015).

Nos dizeres de Bonnemaïson (2002, p. 97), quando afirma que “toda cultura se encarna em uma forma de territorialidade”, compreendemos que as atividades de pesca entre os Tabajara nos direciona a perceber que os espaços ocupados tradicionalmente por esse grupo são experienciados a partir de práticas de usos e formas de interação com o ambiente capazes de configurar formas territoriais diacríticas, transmitidas entre estes sujeitos, que vivem e se reproduzem no Gramame.

As territorialidades ocorrem pela ocupação de diferentes espaços, mas também promovem modos de lidar e conviver com as adversidades dos ambientes em interação. Elas ensejam práticas, percursos e planos de moralidade que alçam práticas coletivas, partilhas e saberes sobre o ambiente. De acordo com Raffestin (1993, p. 14):

A territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral. Os homens “vivem”, ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas.

As categorias nativas utilizadas pelos indígenas são exemplo e expressão do viver no Gramame, conhecer o ambiente e ocupar esses espaços de maneira equilibrada. Elas são produzidas pela coletividade indígena, que lança sentidos sobre os lugares que ocupam.

O termo nativo, nesse aspecto, enseja dimensões que perpassam as experiências locais particulares de uso e ocupação tradicional do espaço. Viver representa conhecer o ambiente, bem como a maneira de usá-lo, compreendendo que a utilização dos recursos disponíveis é limitada, mas, ao

mesmo tempo, imprescindível à manutenção familiar, seja do ponto de vista econômico, seja cultural, como reprodução da vida.

Embora as dimensões da pesca tenham sido o objeto neste artigo, não sendo assim nosso objetivo nos aprofundar sobre estas escalas, é necessário dizer que os interesses sobre esse território presentes nos jogos de poder têm causado pressão sobre os indígenas, que reivindicam o direito de ter suas terras tradicionais demarcadas.

Compreendemos que tais dimensões são importantes nas escalas de poder, ao tempo em que concordamos com Raffestin (1993) ao compreender a territorialidade como uma relação mediatizada pelas simetrias e dissimetrias que compõem territórios analisados.

Essas pressões locais sobre áreas tradicionais ocorrem em diferentes localidades no país, de acordo com Almeida (2005, p. 108) ao discutir a concepção de território e fronteira a partir da construção de uma usina hidrelétrica na Serra da Mesa, impactando assim as populações locais:

Como organização do espaço, pode-se dizer que o território responde, em sua primeira instância, a necessidades econômicas, sociais e políticas de cada sociedade e, por isso, sua produção está sustentada pelas relações sociais que o atravessam. Sua função, porém, não se reduz a essa dimensão instrumental; ele é também objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo. (Grifo nosso).

Desse modo, propomo-nos a buscar demonstrar o que a autora denomina de “operações simbólicas”, em que enxergamos que as territorialidades Tabajara no ambiente do rio Gramame configuram dimensões simbólicas sobre o território ocupado, assim como resultam de uma interação identitária desse grupo étnico com o lugar.

Nesse aspecto, cabe mencionar que a permanência Tabajara no Litoral Sul nos remonta a uma história de sucessivos esbulhos, no entanto, tais ações desterritorializantes não foram suficientes para descaracterizar a ocupação indígena, que resiste e reproduz suas práticas coletivas no território reivindicado, sendo a pesca apenas uma das suas dimensões de uso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Tabajara construíram territorialidades por meio do uso e ocupação de espaços: solo, água e florestas. Os locais de pesca referidos são a Barra de Gramame e ao longo do baixo curso do rio; as camboas do Rio Gramame, especialmente a do Jiqui; a Praia do Amor e Maceió da Barra. Essas territorialidades abarcam propriedades dinâmicas por meio da interação da sociedade com o espaço.

Embora esses grupos étnicos tenham vivenciado diferentes formas de violência e tentativas de desterritorialização, foi com esses processos provenientes de uma situação interétnica que eles passaram a construir territorialidades, laços de parentesco e estabelecer relações de resistência e coexistência que lhes permitiram permanecer resistindo na atualidade.

O uso desses espaços costeiros por intermédio das territorialidades étnicas se constituiu como lócus de construção de uma identidade indígena, fundamentada no uso do lugar e na experiência de viver e se reproduzir nesses espaços.

Nesse caso, o “ser” indígena Tabajara tem uma base territorial específica e exclusiva, ou seja, um território étnico que indica uma singularidade: a separação das fronteiras étnicas e a posição ocupada pelo grupo na sociedade brasileira.

As territorialidades desses grupos estão projetadas em sinais diacríticos, ou seja, em elementos de diferença que estão impressos no território, a exemplo do toré, dos rituais de pesca e do conhecimento local sobre esses ambientes. Essas territorialidades não se reduzem apenas a esses símbolos de diferença, mas também a práticas e formas de uso do território, que ganha visibilidade em sua toponímia, categorias nativas e no modo de vida local (MARQUES, 2015).

Essas territorialidades esbarram em dificuldades que perpassam também outros sentidos inerentes ao território, como a morosidade no processo demarcatório dessas terras, a expansão urbana, as atividades turís-

ticas e outros usos dados aos territórios tradicionais. As experiências com o ambiente que conforma o território de uso tradicional indígena sustentam a reprodução física, social e cultural dos Tabajara.

Ao mencionarmos os aprendizados com o maracanã, os Tabajara enquanto grupo etnicamente diferenciado sedimentam compromissos do fazer comunitário. Seus filhos são a esperança, estando sempre entre os mais velhos e participando das atividades coletivas desenvolvidas, como festividades, atos públicos, a presença dos jovens nas escolas e universidades, organização de mulheres indígenas²⁴, toré, roçados, bem como a pescaria, objeto deste artigo.

A união, para Carlinhos Tabajara, é a palavra para enfrentar as adversidades provenientes dos sucessivos processos de desterritorialização vivenciados pelos Tabajara ao longo do tempo. Estes indígenas sustentam suas experiências com o lugar, a fauna e a flora marinha, possibilitando firmar sua existência. É da terra/território que eles conformam saberes e é por ela que lutam para se reproduzirem.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. G. de. Fronteiras, Territórios e Territorialidades. **Revista da ANPEGE**. Ano 2, n. 2, Fortaleza, 2005.

ALMEIDA, M. G. de. Identidades Territoriais em Sítios Patrimonializados: Comunidades de Quilombolas, os Kalunga de Goiás. In: 27ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – RBA, **Anais [...]**, Belém, 2010.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORREA, Roberto Lobato. **Geografia Cultural: um século**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002. p. 83-131.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 2005.

COUTINHO, S. M. V. **Impactos antrópicos nas microbacias do Litoral sul do estado da Paraíba**: ênfase nos aspectos sócio-ambientais e características estruturais do mangue na laguna de Camurupim. Dissertação (Mestrado em Ecologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1999.

24 Cf. Cruz (2020).

CRUZ, R. B. da. **Mulheres Tabajara**: disputas territoriais, gênero e identidade das indígenas do litoral sul da paraíba. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

FRANCO, M. S. de C. **Homens Pobres Livres na Ordem Escravocrata**. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1997.

MADRUGA, A. G. C. **Mudança de vento**: redistribuição das funções no espaço de uma comunidade pesqueira. Lucena, PB: USP, FFLCH, 1985. p. 133.

MALDONADO, S. C. **Mestres & Mares**: espaço e indivisão na pesca marítima. São Paulo: Annablume, 1994.

MARQUES, A. C. N. **Fronteira étnica**: Tabajara e comunidades negras no processo de territorialização do Litoral Sul paraibano. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2015.

MARQUES, A. C. N. **Território de Memória e Territorialidades da Vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios, Marcação-PB**. (Dissertação de Mestrado em Geografia) - UFPB, João Pessoa, 2009. Disponível em: http://www.geociencias.ufpb.br/posgrad/dissertacoes/amanda_marques.pdf. Acesso em: 15 ago. 11.

MARQUES, A. C. N.; ALMEIDA, M. G. de. Terra de Quilombo ou Terra de Índio? Processo de Sobreposição de Territórios Étnico-Raciais no Brasil. In: XVII ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS – Entre escalas, poderes, ações, geografias. Belo Horizonte, 2012, **Anais** [...]. Disponível em: <http://www.eng2012.org.br/trabalhos-completos?download=1237:artigoeng-21-05-1amanda-ufs-versao-final&start=120>. Acesso em: 20 jun. 2014.

MARQUES, A. C. N.; MURA, F. Ecologia Doméstica e Ambientes no Litoral Sul da Paraíba: os Tabajara como caso específico. In: SILVA, A. B. da; BALTAZAR, M. de S.; MURA, F.; HENRIQUE, R. (org.) **Território, ambiente, identidade e poder**: reflexões a partir de múltiplas perspectivas. João Pessoa: Editora UFPB, 2017.

MOREIRA, R. **Pensar e ser em Geografia**. São Paulo: Contexto, 2007.

MURA, F.; PALITOT, E. M.; MARQUES, A. C. N. **Relatório de Fundamentação Antropológica para Caracterizar a Ocupação Territorial Tabajara no Litoral Sul da Paraíba**. Instrução Técnica Executiva nº 34/DAF/2009. João Pessoa: FUNAI, 2010.

MURA, F.; PALITOT, E. M.; MARQUES, A. C. N. **Relatório Tabajara**: um estudo sobre a ocupação indígena no Litoral Sul da Paraíba. João Pessoa: Editora UFPB, 2015.

PALITOT, E. M. “Questões que diariamente ali se agitam”: o processo de extinção dos aldeamentos de índios no Litoral Sul da Paraíba (1865-1867). **Cadernos do LEME**,

Campina Grande, v. 5, n. 1, p. 60-92. jan./jun. 2013.

RODRIGUES, M. de F. F. Paisagens, Geossímbolos e Dimensões da Cultura em Comunidades Quilombolas. **Revista Mercator**. v. 10, n. 22, 2011.

RODRIGUES, M. de F. F. Tem Truká na Aldeia: narrativa de um trabalho de campo na ilha de Assunção, Cabrobó-PE. Revista **OKARA: Geografia em Debate**. v. 1, n. 1, p. 101-117, 2007.

SANTOS, B. de S. **Um Discurso sobre as Ciências**. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço: espaço e tempo, razão e emoção**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1999. 384 p.

SOUZA, M. L. de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

SUDENE. **Inventário exploratório-reconhecimento de solos do estado da Paraíba e Interpretação para o uso agrícola dos solos do estado da Paraíba**. Rio de Janeiro, 1972. (Boletim Técnico, 15 da Equipe de Pedologia e Fertilidade do Solo do Ministério da Agricultura – Série Pedologia, 8 da Divisão de Agrologia do Departamento de Recursos Naturais da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste.

SUERTEGARAY, D. M. A. Espaço Geográfico uno e múltiplo. *In*: SUERTEGARAY, D. M. A.; BASSO, L. A.; VERDUM, R. (orgs.). **Ambiente e Lugar no Urbano: a Grande**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000.



Entre Margens, Terras e Gentes: convivialidades e identidades no sertão do baixo rio São Francisco*

Cícero Bezerra da Silva

* O presente texto é parte da dissertação de mestrado intitulada "Entre margens, Terras e Gentes: convivialidades e identidades no sertão do baixo São Francisco", defendida em fevereiro de 2020 no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe, sob a orientação da profa. Dra. Maria Augusta Mundim Vargas.

INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade, a complexidade de organização das diversas sociedades e as transformações socioeconômicas, políticas, culturais e ambientais ocorridas, sobretudo, após as últimas décadas do século XX têm impulsionado a ciência e, de modo particular, a ciência geográfica a buscar diferentes leituras da realidade. Na Geografia, a transição para o alvorecer do novo século foi marcada pela revalorização das concepções de cultura e das relações espaciais e, também, por um movimento de contestação ao nivelamento das experiências, valorizando as dinâmicas que conformam o mundo vivido.

No cerne desse movimento, está todo o universo de práticas sociais e de significações que caracterizam e atribuem forma aos lugares, às experiências vividas e aos modos de reprodução social. Há, nessa acepção, prioridade à leitura do lugar, da multiplicidade de territórios, do pertencimento e dos processos de identificação. O lugar toma forma e sentido existencial e, como potência de leitura ontológica, passou a delinear as possibilidades de compreensão de temas ainda pouco abordados. Como pauta de um movimento maior, o lugar tem inserido o ser-no-mundo em uma contínua coparticipação entre o singular e o diverso.

Somam-se a essa leitura as perspectivas inerentes ao contexto da sustentabilidade sociocultural e ambiental, das resistências e das intervenções que demarcam o campo do vivido territorial e que acentuadamente têm tolhido, fragilizado e interferido (n)as tradições, (n)as múltiplas manifestações da cultura e (n)os modos de permanência nos espaços de vida.

É nesse contexto que se inserem a elaboração e as inquietações expostas no presente texto, cujo objetivo é analisar as relações identitárias e de pertencimento no sertão do baixo rio São Francisco, considerando, para isso, a convivialidade e a geograficidade nas espacialidades ribeirinho-sertanejas. Ressalta-se, ainda, que essa construção advém, em primeiro plano, da dissertação de mestrado intitulada *Entre margens, Terras e Gentes: convivialidades e identidades no sertão do baixo São Francisco* e, em segundo, da

inserção de (novas) inquietações oriundas de debates posteriores à referida dissertação.

Por convivialidade, aportados em Bonnemaison (2002) e Almeida (2008), entende-se o conjunto de relações sociais, políticas e simbólicas que congregam em um mesmo ambiente, atribuindo-lhe forma e significado, inclusive existencial, no qual poderá ocorrer um envolvimento imanente do enraizamento e das relações identitárias no/pelo ambiente. Quanto à geograficidade, por sua vez, conceito apresentado pioneiramente por Dardel (2015 [1952]), refere-se às diversas maneiras pelas quais se sente e se conhece o ambiente, sendo a própria realidade geográfica revelada pela experiência humana.

Além desta introdução e das considerações finais, o texto está organizado em quatro partes. Inicialmente, contextualiza-se a interface teórico-metodológica que fundamenta as análises, considerando as bases de sustentação da leitura cultural na Geografia. Na sequência, contextualiza-se o sertão do baixo rio São Francisco como espaço vivido em que o princípio do pertencimento se fundamenta. O apego à terra, às águas e ao sertão – de sentidos e significados ambivalentes – é gerador de identidades e conforma modos particulares de valoração do rio-lugar. Posteriormente, são enfatizadas as identidades territoriais tomando por base os traços gerais dos povos e do ambiente, envolvendo, para isso, elementos de base tradicional e contemporâneos significados e ressignificados de acordo com as formas de uso e de apropriação do rio São Francisco e das terras adjacentes. Finalmente, problematiza-se o sertão do rio São Francisco como um rio que é lugar e que, do mesmo modo, é território, conformando um ‘lugar-território’. Para isso, leva-se em consideração a apropriação simbólica e o rio como espaço vivido, além da apropriação funcional-estratégica, que vem concebendo o rio pela ideia do “desenvolvimento” e da “modernização”, transformando-o em um espaço produtivo.

INTERFACE TEÓRICO-METODOLÓGICA

O distanciamento entre a racionalidade do conhecimento moderno e aquele apresentado pelas experiências cotidianas aponta para a necessidade de um diálogo de saberes que possa entremear a relação dialética entre os sentidos da existência e os da racionalidade científica. Esse diálogo proposto por Leff (2012, p. 51) “reconhece as identidades dos povos, suas cosmologias e seus saberes tradicionais como parte das formas culturais de apropriação da natureza”.

O exercício de fazer Geografia e, mais, de pensar e interpretar determinadas realidades, em diferentes escalas, não se coloca como algo simples e se torna ainda mais complexo quando se envolvem outros sujeitos em diferentes contextos sociais. Ademais, exige-se um debruçar-se entre sujeito e objeto, material e simbólico, teoria e prática enquanto relação conformadora daquilo que se denomina práxis.

A tentativa pelo aprofundamento de uma “linhagem” de pensamento, de método e de metodologias que, ao invés de excluir, passasse a descortinar o fenômeno pelos “de dentro”, por aqueles que vivem e atuam em determinada realidade, constituiu a maior das nossas ambições nas leituras culturais e, por extensão, nessa construção textual.

Ao buscar aporte na fenomenologia, a preocupação maior foi a de ir além do que já está posto, visível e dado como acabado. Da aparência do fenômeno, procuramos adentrar as essências da vida ribeirinha. Da “contemplação” da paisagem, buscamos os “sedimentos” como elementos constitutivos da vida presente enquanto revelação das identidades, das lembranças e do enraizamento. Em outros termos, almejamos suplantarmos “o nivelamento das experiências” (MERLEAU-PONTY, 1996) por uma lei universal, expressa pela luta de classes e pela mecanização do pensamento.

Ao desvelar o mundo percebido, Merleau-Ponty (1996, p. 279) chama atenção para o fato de que “o pensamento objetivo ignora o sujeito da percepção. Isso ocorre porque ele se dá ao mundo inteiramente pronto, como meio de todo acontecimento possível, e trata a percepção como um desses

acontecimentos”. Todavia, o rebatimento a esse modelo de pensamento pode ser dado pela compreensão de que “a percepção é um ato, um produto da história e do tempo” e não apenas uma casualidade observada.

Assim, “a percepção atesta e renova em nós uma ‘pré-história’. [...] não haveria o presente, quer dizer, o sensível com a sua espessura e sua riqueza inesgotável, se a percepção [...] não conservasse um passado em sua profundida presente” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 322). A percepção, para Oliveira (2002, p. 191), consiste em um conjunto de sistemas “nos quais é possível caracterizar as estruturas, não por decisões arbitrárias, mas procurando traduzir passo-a-passo em expressões precisas, as condutas dos sujeitos, das pessoas”.

O pensar, o sentir e o ser ribeirinho sanfranciscano se inserem no processo de interpretação da subjetividade, fatores esses que foram definidores para o aporte metodológico com base na fenomenologia. Essa mesma base delineou os caminhos metodológicos da investigação, o levantamento teórico conceitual e o direcionamento do olhar no lócus de análise.

Por esse balizamento, assume-se a percepção e as relações simbólicas e materiais como um conjunto indissociável da relação homem-natureza. Nesse contexto, concordamos com Nogueira (2005, p. 4) ao considerar que “a perspectiva fenomenológica na geografia deixa de priorizar a descrição do mundo físico, para descrever o mundo vivido, onde o físico/humano são elementos percebidos e interpretados pelos diversos sujeitos que os experienciam”. Por esse motivo, nos aportamos nas bases físicas como elemento condutor das percepções frente aos modos de vida que se adensam no vale do rio São Francisco, já que a fenomenologia é, também, “um relato do espaço, do tempo, do mundo vivido” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 5).

Quanto à abordagem analítica, estamos aportados no universo da pesquisa qualitativa, com enfoque subjetivo compreensivista. Esse tipo de enfoque, segundo Triviños (1987, p. 117), procura “valorizar os aspectos conscienciais subjetivos (percepção, processo de conscientização, de compreensão do contexto cultural [...] da relevância dos fenômenos pelos significados que eles têm para os sujeitos)”. Além disso, abre caminhos

para a compreensão enquanto unicidade das características sociais e do ambiente à luz dos significados que o homem estabelece no meio.

Para o processo de operacionalização das análises, priorizou-se o uso de dados primários, ou seja, aqueles coletados em campo, sobretudo a partir do desenvolvimento de: i) entrevistas semiestruturadas; ii) caderneta de campo e iii) observação direta. Além desses instrumentais, foi buscado aporte em estudos e análises de abordagens clássicas e contemporâneas que contextualizam o rio São Francisco e seus povos.

Para a definição dos sujeitos entrevistados, optou-se pela adoção da amostragem por variedade de tipos, um “processo de seleção que se dá segundo o arbítrio e o interesse científico do pesquisador, cuja resolução, no entanto, embora definida como livre eleição [...], deve vir acompanhada de suas justificativas junto ao projeto” (TURATO, 2003, p. 365). Esse tipo de amostragem deve apresentar como principal característica ao menos uma variável comum entre todos os sujeitos escolhidos, ou seja, “a característica-chave que os une é o próprio tema do trabalho” (TURATO, 2003, p. 365). Assim, a constituição dos sujeitos da pesquisa está representada no fluxograma, em que a vivência com o rio é o elemento definidor do processo da amostragem.

A justificativa para esse tipo de definição de amostragem recebe, também, respaldo de Triviños (1987, p. 132) ao demonstrar que “a pesquisa qualitativa, de fundamentação teórica fenomenológica, pode usar recursos aleatórios para fixar a amostra”[...]. Porém, não é, em geral, preocupação dela a quantificação da amostragem”. De modo geral, existe um consenso de que essa escolha deve ser sempre justificada e que nela devem existir sempre características que possam ser definidoras do grupo escolhido.

No que concerne aos trabalhos de campo e à aplicação das entrevistas semiestruturadas, foram desenvolvidos em quatro momentos/jornadas, entre outubro de 2018 e junho de 2019. É importante ressaltar que, além das entrevistas formais, também foram registradas anotações embasadas em conversas informais com sujeitos informativos. Estes foram responsáveis, sobretudo, pela indicação de pessoas que constituíram a amostragem. Es-

sas indicações apontaram quase sempre para sujeitos de maior vivência com o rio e que sempre residiram nos povoados, nas comunidades e nas sedes municipais visitadas, fato que favoreceu a coleta de informações e a consequente apreensão das relações identitárias e de pertencimento.

O RIO É O MEU LUGAR: [...] “O FATO E O SENTIMENTO DE PERTENCER ÀQUILO QUE NOS PERTENCE”

Todo universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente o seu sentido e o seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência de mundo (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 4).

A afeição para com o solo, a terra e o ambiente circundante constitui, para Bonnemaïson (1987), as bases necessárias à manutenção das identidades territoriais. Esses círculos de convivialidade são conformadores de espaços de referências identitárias em que nossas raízes se arraigam tendo por base elementos tanto de dimensão material quanto simbólicos. O espaço de referência identitário é, segundo Poche (1983) e Cruz (2007), a base em que estão assentadas nossas tradições, nossas experiências, os modos mais específicos do sentido do ser, as bases subjetivas da vida. Não obstante, o apego à terra, nos lembra Dardel (2015, p. 31), é a expressão mais concreta da existência, “terra como lugar, base e meio de sua [nossa] realização”.

O apego à terra, ao lugar, é revelado pelo valor que lhes é atribuído; o sentido do pertencimento está associado às experiências mais íntimas do indivíduo com o lugar e não diz respeito tão somente às relações de proximidade, de contato no cotidiano, mas às experiências vividas, aos laços afetivos. Esse valor é, pois, revelador do enraizamento em que as memórias decodificam e significam elementos e representações importantes e que resguardam a dimensão do movimento da vida, as lembranças e o sentido do pertencimento. Pertencer está associado à atribuição de valores ao lugar, aos símbolos, e é a base de manutenção e afirmação das

identidades tanto pelas tradições quanto pelas traduções ou, em outras palavras, pelo que pode vir a ser.

Pelas tradições se desvela o conjunto de relações de pertencimento, o enraizamento no/pelo rio que é lugar e território, que é espaço de vida, onde congregam o cotidiano e as lembranças. Trata-se da apreensão das marcas da cultura, dos modos de vida e da própria identidade. As tradições são marcas enraizadas na memória e nas vivências individuais e coletivas e dizem respeito aos vínculos do ser e do estar no rio São Francisco. Mediante essa decepção, as tradições constituem as bases materiais e simbólicas que resguardam os fundamentos do processo de identificação e do próprio ato de pertencer.

Pelas traduções busca-se perceber o devir, o vir a ser, as estratégias e as rotas a serem seguidas/tomadas que resguardam o pertencer e as identidades, conforme considerado por Cruz (2006, p. 261) ao incluir no processo de traduções os “projetos, o futuro, os rumos, o tornar-se”. Pelas traduções são desveladas as aspirações dentro da perspectiva do devir com condições necessárias à compreensão da cultura e da própria identificação em uma construção relacional e contrastiva à memória, às experiências vividas, ao cotidiano e às aspirações futuras.

Mediante o contexto das tradições e das traduções, as relações de pertencimento e as identidades que se vislumbram no sertão do baixo rio São Francisco são fruto de mudanças e permanências, de heranças e, também, daquilo que se apresenta na realidade cotidiana como divergente do “tradicional” e do modo como os povos locais organizam e produzem seus espaços de vida.

A paisagem do lugar é a expressão mais concreta da identidade, pois revela modos de vida, organização, produção, reprodução e organização das espacialidades, da vida. Pela paisagem enxergamos as expressões culturais do homem na natureza, expressas nos usos e cultivos da terra, nos templos religiosos, nas festas, nos ritos, enfim, nas formas do lugar. “Todas as paisagens são simbólicas [...] e transmitem elas um específico conjunto de valores” (2004, p. 106-107), diz Cosgrove. Esses valores dizem

muito sobre nós e, culturalmente, significam, ressignificam e dão forma aos lugares.

Para Almeida (2018, p. 289), as paisagens “refletem as formas como os homens interiorizam o espaço e a natureza, integrando-os ao seu próprio sistema cultural, e também os conflitos identitários e como os grupos sociais se inscrevem em um espaço geográfico preciso”. O espaço ao qual a autora se refere é o chamado “Brasil Sertanejo”. Inserido no universo do Brasil Sertanejo, o sertão do baixo rio São Francisco compreende um espaço dinâmico em que natureza e cultura constituem as bases da compreensão das relações de pertencimento e das identidades.

A propósito dos traços identitários resguardados pelos povos do rio São Francisco, os de beira-rio e os de alhures, eles – os traços – são muitos e tampouco seria possível designar suas especificidades, pois estas estão associadas à ancestralidade dos povos originários, ao processo histórico de ocupação do interior do país, às lutas e resistências na e pela terra, à natureza apropriada culturalmente e às raízes que consolidam a identificação e o pertencimento.

O rio é o espaço de referência em que se consolida o sentido do pertencer e do habitar e que, ao ser valorado, é transformado em lugar. Apropriado e significado, é no rio que a vida se faz.

A apropriação simbólica e material do rio São Francisco, assim como o pertencimento e a valoração que o transformam em lugar, são respaldados na fala do ribeirinho, no olhar e nas expressões manifestadas. Mas, também, na organização da paisagem, bem como nos símbolos que são carregados de valor afetivo e guardam as heranças, as tradições. São, portanto, a marca das expressões culturais dos povos, de seus valores, de seus sentimentos e da própria identidade.

Nessa conjuntura, o baixo rio São Francisco é apreendido pelos ribeirinhos como o lugar em que natureza e cultura são as bases do enraizamento e, portanto, do ato de pertencer. O lugar, conforme respaldo exposto por Vargas (2018, p. 25), e apreendido pelo sentido existencial que

emoldura as certezas, as entradas e os caminhos da autora no/com o rio São Francisco, é o espaço em que se “firmam os sentimentos de pertença: pelas estreitas relações com as pessoas, pelos processos de identificação com o meio natural [...]. O lugar se faz, portanto, pelo conhecimento, pelo reconhecimento e pela memória”.

Vivo aqui em Tambaú há mais de 20 anos. Cheguei e não tive vontade de ir embora. O meu lugar é na beira do rio. Nesse tempo, muita coisa mudou, esse rio era muito bonito, nem entrava menino e nem gado, era muita água, ninguém atravessava. Hoje, se você olhar, tem lugar que o gado atravessa. Quando o rio botava água nas lagoas, dava era muito peixe, era uma beleza. A fartura era grande, aqui não tinha tempo ruim. Me diga, quem pensou alcançar as vacas andando no meio do rio? Esse rio tá se acabando, pode perguntar a qualquer um aqui, secou (Ent. 36, serviços domésticos, 84 anos, em Tambaú, comunidade de Traipu/AL, fevereiro de 2019, grifo nosso).

Com efeito, esses depoimentos nos revelam que o sentido de lugar no sertão do baixo rio São Francisco não está associado aos povoados, às comunidades e às sedes municipais em que residem os entrevistados. Estes, pelo olhar de quem o é, pelas experiências cotidianas e pelas representações simbólicas e afetivas, pertencem a um lugar maior – o rio. Diz um pescador/agricultor: “o rio é o meu lugar, aqui a vida passa mais nas águas do que em casa” (Ent. 4, pescador/servidor público, 42 anos, em Niterói, povoado de Porto da Folha/SE, outubro de 2018).

O lugar, como já mencionamos, passa a ser entendido como um espaço com dimensões difíceis de serem estabelecidas, e as localidades de residência estão assentadas junto a um conjunto de elementos que compõem o lugar do ribeirinho. O sentido, então, não é locacional e/ou setorial, é valorativo. Nessa seara, Dardel (2015, p. 47) colabora na compreensão de que “o lugar significa muito mais que o sentido geográfico de localização. Não se refere a objetos e atributos das localizações, mas a tipos de experiências e envolvimento com o mundo, a necessidade de raízes e segurança”.

Por esse entendimento, e aportando-se em Dardel (2015), é o enraizamento junto ao rio e as experiências vividas nas águas e por entre as margens sanfranciscanas que nos aproximam do sentido do lugar. Um profundo envolvimento com a natureza, mas também com as histórias de vida, com o sentido de permanência, de continuidade e de manutenção do pertencimento. O sentido de continuidade e permanência é característica basilar do lugar, bem como as lembranças, e isso já fora apontado em diversas análises, sobretudo nas contribuições de Tuan (2013), Dardel (2015), Marandola Jr. (2014) e, mais recentemente, Serpa (2019).

O sentido de permanência no rio, ou entre as margens do rio São Francisco, é facilmente apreendido, conforme fragmentos das falas já mencionadas anteriormente: “*Não dá pra imaginar viver sem esse rio [...]*”; “*Eu gosto daqui, não me vejo morando em outro lugar [...]*”; “*Sempre morei na beira do rio. Nunca tive vontade de ir embora [...]*”; “*A vida toda morei no beirão do rio, cresci, casei e nunca tive vontade de sair [...]*”; “*Quando era mais novo, deu vontade de ir embora. Mas hoje, não!*”.

E mais ainda:

Tenho 58 anos, nasci e me criei aqui e é aqui que vou ficar até quando Deus quiser. Vontade de ir embora eu nunca tive. Não fui quando era novo, depois de velho também não vou. Gosto desse lugar. [...] Não há vida sem água, sem esse rio (Ent. 19, pescador/agricultor, 58 anos, povoado Curralinho, em Poço Redondo/SE, janeiro de 2019).

Sempre morei aqui, a minha casa foi feita na beira do rio. O rio é o meu lugar, e nunca tive vontade de sair daqui [...]. Tenho 48 anos, é 48 anos vivendo na beira do rio [...]. Saí pra estudar e depois voltei (Ent. 25, professor, 48 anos, em Gararu/SE, fevereiro de 2019).

O que se percebe é a repetição das falas no entorno do sentido de permanência e do rio como uma referência de determinados modos de vida e do próprio enraizamento. Ao levar em consideração o “lugar da fala”, verificamos que as repetições ocorrem nas localidades tanto na margem alagoa-

na quanto na margem sergipana, revelando os vínculos entre ambas e, portanto, as relações de territorialidades que se constituem pela apropriação. *“Moro aqui [povoado de Niterói/SE], mas trabalho em Pão de Açúcar e vivo de lá pra cá, é assim”* (Ent. 4, pescador/servidor público, 42 anos, em Niterói/SE, outubro de 2018).

Ainda no que se refere aos “lugares da fala” do ribeirão, podemos verificar que a alusão ao nome dos povoados, das comunidades e das sedes municipais pouco é realizada e/ou mencionada. Do mesmo modo ocorre com a construção do sentido de lugar. A menção é realizada tendo o rio e, por vezes, o sertão como a base para suas respectivas permanências. Assim, o rio São Francisco, todo ele, para os ribeirinhos, é constituinte do sentido de lugar.

Tomando por respaldo os “lugares da fala” dos ribeirinhos e da dinâmica da vida no rio, viver entre as margens sanfranciscanas – viver entre margens – é, também, um processo de apropriação simbólico e material. O rio é tomado como base da existência, é o elemento que dá significado e conteúdo à vida. Nesse contexto, a vida ou os modos de vida que se desenvolvem entre as duas margens do rio São Francisco são constituintes de uma multiplicidade de territorialidades.

Essas territorialidades não se referem apenas ao traslado entre localidades em que o rio é percebido como uma espécie de “caminho líquido”, mas se referem muito mais ao conjunto de relações estabelecidas nas águas e entre as margens, envolvendo a cultura e as relações de convivialidade e refletindo o vivido e os modos de interação na espacialidade do rio São Francisco e do ribeirão e, sobre todos esses, a apropriação simbólica.

O sertão do baixo rio São Francisco como lugar também está assentado na dimensão biológica, social, política, econômica e de disputas, assim como ocorre nas relações territoriais ou, de outro modo, com o próprio sentido do território. Mas, se consideramos que “a base do território é o sentimento” e que este é, “de início, um espaço cultural e de identificação ou de pertencimento [...]” (MEDEIROS, 2009, p. 217), e ainda que “o territó-

rio nasce de pontos e marcas sobre o solo: ao seu redor se ordena o meio da vida e se enraíza o grupo social [...]” (BONNEMAISON, 2002, p. 128), logo é possível antecipar a esse o sentido de lugar, lugar da vida e da existência, em que todos esses elementos congregam em um mesmo espaço. Esses apontamentos são perceptíveis na narrativa deste ribeirinho:

Nasci e me criei no Mocambo. No trabalho criei meus filhos, a família [...]. Derramei muito suor na luta dentro dessa comunidade quilombola, eu e os demais companheiros [...]. Mas aqui na beira do rio eu tenho um bom viver, eu e a família quilombola. Tudo isso começou só com seis famílias, e depois foi chegando gente do Sul, da Bahia, do Maranhão. Chegou gente do alto sertão, nêgo do pé da serra. Mas a minha família mesmo é ancestral da beira do rio [...]. Aqui eu sou um beradeiro, quem é beradeiro nem morre afogado e nem de sede (Ent. 6, pescador/agricultor, 88 anos, em Mocambo, comunidade quilombola, em Porto da Folha/SE, outubro de 2018).

Mocambo, localidade mencionada e visitada (Figura 1), é uma comunidade de remanescência quilombola localizada no município sergipano de Porto da Folha, cuja identidade de seus moradores está associada ao processo de luta e conquista da/pela terra e que tem como espaço e marco de referência o rio São Francisco. De tal modo, é importante destacar que o sentido de pertencimento ao rio não está dissociado das lutas e reivindicações da comunidade em busca de reafirmação. Diz um jovem estudante da comunidade:

*O que dá vida aqui é esse rio [referiu-se ao rio São Francisco] e tudo que temos é fruto de muita luta e resistência dos nossos ancestrais. Viver na beira do rio é conquista, ele é uma das fontes da vida aqui, pra nós e pros animais. O Mocambo é uma forma de resistência, resistência política e de luta pela terra e em busca de melhorias. Não tenho vontade de sair *daqui*, se sair, é pra estudar, mas eu volto (Ent. 3, estudante/militante, 18 anos, em Mocambo, comunidade de Porto da Folha/SE, outubro de 2018).*

Essa forma de afirmação identitária delineada pelas questões no entorno do ser quilombola tem por base a referência de acesso à e permanência

na terra, mas também aos significados e valores subjetivos e à consciência de pertencer a um grupo social, com histórias de vida, simbolismos e sentimentos que lhes são comuns e os fazem se diferenciar dos demais grupos e localidades.

Figura 1: Vista da comunidade quilombola Mocambo - Porto da Folha/SE, às margens do rio São Francisco



Fonte: INCRA, 2018.

Essas afirmações identitárias se dão, segundo Cruz (2006, p. 41), “a partir das práticas e representações espaciais [...]. É na relação dialética entre domínio e apropriação, entre vivido e concebido que é construído a consciência socioespacial de pertencimento”. E acrescenta:

No que diz respeito à consciência de pertencimento a um lugar, a um território, essa é construída a partir das práticas e representações espaciais que envolvem ao mesmo tempo o domínio funcional-estratégico sobre um determinado espaço (finalidades) e a apropriação simbólico/expressiva do espaço (afinidades/afetividades) (CRUZ, 2006, p. 40).

Desse entendimento, enfatizamos então que a unidade dialética entre domínio e apropriação e as relações do vivido reportadas à apropriação

simbólica que constituem as bases da consciência socioespacial do pertencimento são, também, constituintes do lugar e do território e das respectivas afirmações identitárias dos povos que o constituem.

Reportamo-nos à comunidade Mocambo/SE para demonstrar que a demarcação e a conseqüente posse da terra são, inegavelmente, um processo com finalidades funcionais, políticas e estratégicas de posse e afirmação. Por outro lado, a construção da consciência socioespacial do pertencimento, o apego à terra e ao rio como elementos de referência, bem como as relações do cotidiano e do vivido, são demonstrativos de um espaço de apropriação simbólico em que o ato de pertencer se afirma e reafirma na fala, nas expressões, nos mitos, nos festejos, nos modos de vida e no conhecimento da natureza.

Nesse âmbito, enfatizamos Medeiros (2009, p. 219), que, ao tratar da constituição identitária e dos laços afetivos em assentamentos de reforma agrária, constatou que “pouco a pouco, o território dos assentados vai produzindo seus próprios símbolos, suas identidades; cria suas próprias significações [...] coloca valores relacionados aos sentimentos e à identidade cultural”. O assentado, o quilombola, o indígena ou, genericamente, os ribeirinhos do sertão do baixo rio São Francisco, em suas espacialidades múltiplas, produzem significados junto à terra, ao rio e ao sertão que são constituintes de suas identidades e do sentido de lugar.

As narrativas respaldadas nas entrevistas contribuem fortemente para a compreensão de que as identidades não são homogêneas, como bem enfatizado por Castells (1999) e Hall (2003), e tampouco determinam formas de identificação específicas ou niveladoras. Ao afirmar ser “beradeiro”, conforme mencionado na fala do ribeirinho da comunidade Mocambo/SE (entrevistado nº 6), o sentido da identificação e da identidade não está associado apenas à luta de/por acesso à terra, mas à identificação com o rio e com a cultura ribeirinha. É o rio São Francisco o elemento da mediação material e simbólica da vida ribeirinha. Por meio do rio, são delineados modos de vida específicos, saberes que são próprios daqueles que dele vivem e que nele atuam.

Estar no rio São Francisco, dele fazer uso e a ele pertencer é, pois, a própria realidade geográfica da vida ribeirinha. Dardel (2015, p. 6) nos fala que “entre o homem e a terra permanece e continua uma espécie de cumplicidade no ser”. Essa “cumplicidade” permanece e continua, também, entre o rio São Francisco e seus povos, as gentes que historicamente dão pujança às culturas no/do rio. Do mesmo modo, acrescentamos ainda que “a experiência [realidade geográfica] geográfica, tão profunda e tão simples, convida o homem a dar à realidade geográfica um tipo de animação e de fisionomia em que ele revê sua experiência humana, interior ou social” (DARDEL, 2015, p. 6).

Essa “cumplicidade” representada pelo envolvimento entre homem e natureza se dá em um espaço que é concreto, com morfologias próprias, passíveis de serem não tão somente sentidas, mas também tocadas, experienciadas, vividas. O rio São Francisco é a própria realidade geográfica vivida do ribeirinho, uma realidade que vai além de um pensamento determinista da natureza sobre o homem. Trata-se de uma construção social, histórica, cultural e identitária.

Com efeito, o que se apreende pela percepção e pelas falas do homem no sertão do baixo rio São Francisco é a importância dos elementos de referência cultural como geradores de identidades e formas de interação e de conhecimento com o ambiente, uma estreita relação das identidades com a paisagem, isto é, os saberes sobre o rio, o ciclo das águas e suas associações com a vegetação, a mítica do lugar, enfim, os traços gerais que caracterizam e dão singularidade ao lugar e à vida do ribeirinho, o próprio rio São Francisco.

NOVAS CONFIGURAÇÕES, OUTRAS IDENTIDADES

A compreensão das identidades tem requerido mais que a leitura dos resultados do perfil cultural de um território ou lugar. No transcurso da constituição de lugares virtualmente mundiais e de lugares não locais, identidade e cultura só são passíveis de compreensão pela leitura das

transformações que ocorrem no mundo como extensão da própria realidade local, parafraseando Serres (1994, p. 12), “O ser aí expande-se”. Trata-se de um entrelace de similitudes e diferenças que caracterizam, dão forma e sentidos a uma construção que é histórica e dinâmica em diferentes tempos e espaços.

Sendo dinâmica no tempo e no espaço a constituição identitária, ou, de outro modo, o ato da identificação, envolve mudanças e permanências, tradições e traduções. O que permanece são as tradições, o amálgama das relações primeiras dos povos com os seus lugares em diferentes dimensões escalares, o enraizamento, as formas do passado e do presente que possuem sentido existencial. Como assinalam Hall (2006) e Cruz (2007), além de Haesbaert (2021), as traduções dizem mais sobre travessias de percursos, sobre os itinerários a serem seguidos, sobre o devir. É, nesse âmbito, a perspectiva da mudança, uma dialética do que foi, do que se é e do que pode vir a ser.

Na espacialidade ribeirinha do sertão do baixo rio São Francisco, a vinculação das identidades aos processos de mudanças e permanências do vivido territorial indica, entre outros fatores, a busca pela manutenção dos modos de vida diretamente associados à dinâmica das águas e à afirmação dos vínculos territoriais aos lugares tradicionalmente ocupados pelas populações ribeirinho-sertanejas. No entanto, há que se considerar que a manutenção desses modos de vida e modos de permanência no lugar não está desvinculada das novas configurações territoriais que emergiram a partir das transformações às quais o rio São Francisco e os ribeirinhos foram submetidos no decurso do tempo.

Por novas configurações faz-se alusão a todo artifício de apropriação do rio São Francisco como o Rio da Integração Nacional, na medida em que, “Após o século XX, o rio São Francisco passou a ser visto sobre os olhares do progresso, fruto dos avanços nas relações capitalistas da modernidade” (SOUZA, 2018, p. 109). Foi nessa conjuntura de integração ao contexto do chamado desenvolvimento nacional que se acentuou o processo de artificialização de determinados segmentos do curso fluvial. A

partir da ação do Estado, foram construídas usinas hidroelétricas¹, lagos artificiais, mudanças no curso natural do rio, além da implementação de grandes projetos de irrigação² e, mais recentemente, a integração desse rio às bacias hidrográficas do Nordeste Setentrional³.

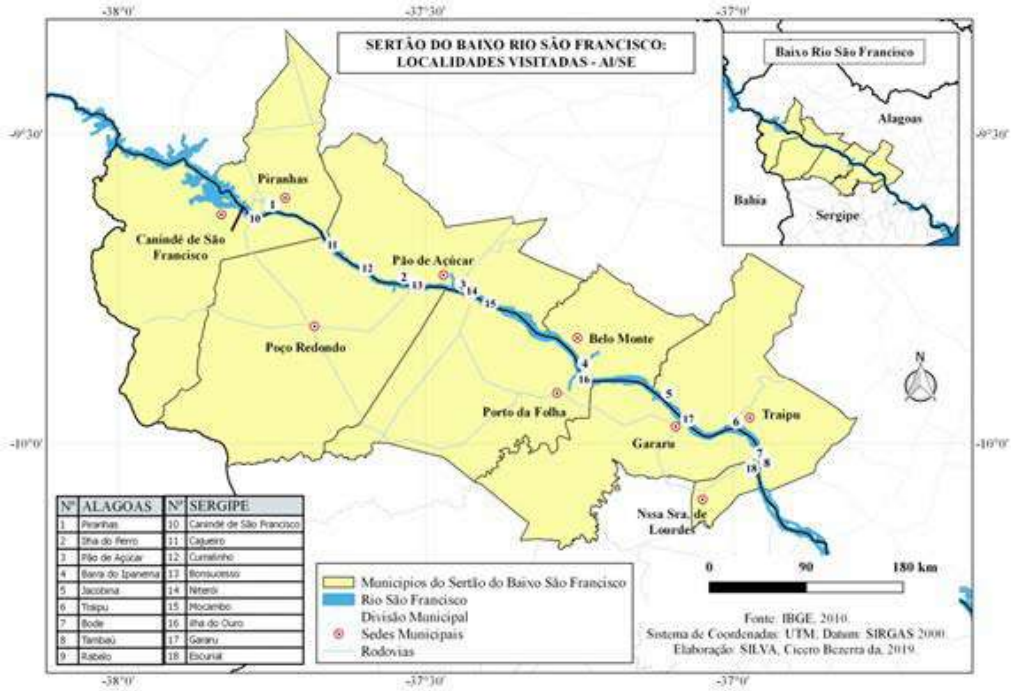
É por esse delineamento que a reflexão sobre as identidades requer a consideração dos elementos introduzidos nas paisagens tradicionalmente afeiçoadas pelos ribeirinhos e que, ao serem ressignificadas e transformadas por novas estruturas, modificaram as dinâmicas do vivido territorial e o próprio modo de vida.

De maneira particular, no sertão do baixo rio São Francisco, assumimos como fundamento para a leitura das identidades as categorias e os traços gerais apresentados por Bassand (1990) e Almeida (2008), considerando nesta leitura a lógica das dinâmicas do vivido, o pertencimento ao lugar, a diversidade paisagística e as práticas sociais. Mediante isso, considerou-se, ainda, a emergência das mudanças e permanências que configuram as dinâmicas socioeconômicas e os traços culturais gerais que conformam a espacialidade ribeirinha. São, portanto, cinco as categorias apreendidas, a saber: i) tradicionalistas; ii) migrantes potenciais; iii) apáticos e resignados; iv) modernizadores e v) regionalistas, conforme expresso no quadro 1.

Assim, para tal apreensão, apresentamos como espaço de referência empírica as comunidades ribeirinho-sertanejas, sedes municipais e povoados localizados no sertão do baixo rio São Francisco e que estão inseridas no domínio das terras semiáridas a jusante do lago da usina hidroelétrica de Xingó, conforme representado na Figura 2.

- 1 Em ordem cronológica, a primeira usina construída no rio São Francisco e a entrar em operação foi a usina Paulo Afonso I, no ano de 1955; em seguida, Três Marias, em 1963; Paulo Afonso II, no ano de 1965; e Paulo Afonso III, em 1968. No período subsequente, houve a inauguração das usinas Apolônio Sales (Moxotó) e Sobradinho, ambas entraram em operação em 1978; Paulo Afonso IV, em 1980; já Itaparica e Xingó, nos anos de 1988 e 1994, respectivamente.
- 2 Segundo o levantamento do Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco (CBHRSE, 2018), 70% das demandas por água na bacia se destinam à irrigação.
- 3 Corresponde ao projeto amplamente conhecido como transposição das águas do rio São Francisco, ainda inconcluso. Segundo o Ministério do Desenvolvimento Regional (2021), o projeto de transposição do rio São Francisco “é composto por dois eixos de transferência de água: Norte, com 260 quilômetros de extensão; e Leste, com 217 quilômetros. As estruturas captam a água do Rio São Francisco, no interior de Pernambuco, para abastecer adutoras e ramais que vão perenizar rios e açudes existentes na região”.

Figura 2: Mapa do Sertão do baixo rio São Francisco - Alagoas/Sergipe: localidades⁴ visitadas, 2018-2019



Fonte: Base da Divisão Municipal do IBGE (2010). Elaboração: Cícero Bezerra da Silva (2020).

Quadro 1: Categorias identitárias observadas no sertão do baixo rio São Francisco

Localidades	1	16	11	2	5	12	13	17	3	7	9	6	4	18	8	14	15	10	Total
Tradicionalistas																			17
Migrantes Potenciais																			10
Apáticos e Resignados																			8
Modernizadores																			9
Regionalistas																			3

Fonte: Trabalho de Campo (2018-2019). Organização e Elaboração: Cícero Bezerra da Silva (2020).

A propósito do sertão do baixo rio São Francisco, o processo histórico de ocupação revela a diversidade de povos, culturas e identidades

⁴ A indicação numérica no mapa faz referência, na mesma ordem, às localidades expressas no quadro.

que congrega com a riqueza do patrimônio da natureza ribeirinha. A diversidade paisagística do domínio semiárido, a presença da caatinga e as práticas da agricultura de sequeiro configuram os elementos da cultura sertaneja e aproximam a identidade do ser ribeirinho e do ser sertanejo.

Com efeito, ao contextualizar as categorias representadas no quadro, o que se percebe é um amplo domínio do grupo representado pela classe dos tradicionalistas, fato que se liga à afirmação de que, embora o baixo rio São Francisco tenha passado por significativas transformações ambientais, fisiográficas, econômicas, políticas e culturais, sobretudo no desenrolar da segunda metade do século XX, as relações tradicionais e históricas dos povos com o rio continuam pujantes.

A constituição dos tradicionalistas está associada aos grupos que, em sua composição, são dotados de identidades históricas e patrimoniais produzidas e reproduzidas no contexto da própria formação dos agrupamentos dos povos e comunidades tradicionais estabelecidos entre as duas margens do baixo rio São Francisco. A esses povos somam-se o enraizamento, os sentidos de pertencimento, as práticas tradicionais e a peculiaridade de organização do modo de vida ribeirinho, que se associam, também, à dinâmica das terras semiáridas, havendo, portanto, uma fecunda associação entre a cultura ribeirinha e a cultura sertaneja.

Os cultivos e os modos de uso da terra, as relações ecológicas e mitológicas, a religiosidade popular, os festejos e o contexto das navegações e embarcações típico-tradicionais caracterizam o vivido territorial dos tradicionalistas, diferenciando-os dos demais grupos observados. Trata-se de um modo de vida marcado, principalmente, pela relação direta com a natureza local como base para a reprodução social. Há, portanto, uma mediação entre as bases de sustentação das características materiais, sociais e simbólicas que fundamentam os modos de ser, fundamentam identidades específicas. A categoria dos tradicionalistas assenta-se numa variedade de práticas produtivas ligadas à agricultura e à criação de pequenos animais, além da pesca e outras variadas formas de extrativismo local.

Contudo, essas práticas se entremeiam no contexto do cerceamento dos territórios tradicionalmente ocupados e que se encontram sitiados ou em processo de sítamento por grandes propriedades e pelo fenômeno crescente da territorialização de empreendimentos voltados para o turismo e o lazer. Segundo a Comissão Pastoral da Terra, são crescentes, ainda, a ocorrência de conflitos pelo uso das águas e a apropriação das terras na espacialidade ribeirinha do baixo rio São Francisco (CPT, 2018).

Entre os tradicionalistas se encontra a diversidade de comunidades indígenas e quilombolas que historicamente se ramificam e (re)existem em agrupamentos ao longo das duas margens, fato esse já observado por Hohenthal Jr. (1960), Pierson (1972) e, mais recentemente, de Paula (2013). Localmente, sob o ponto de vista da organização da vida, há ainda os que se denominam ou são denominados de caboclos, beradeiros, vazanteiros e barranqueiros. Estes, independentemente da denominação, têm suas histórias de vida amalgamadas ao rio. Guardam na memória e nas tradições as lembranças e heranças de um modo de vida específico, ligado, sobretudo, aos ciclos das águas.

Quanto aos migrantes potenciais, são “aqueles que não vêm perspectiva de realização de seu projeto pessoal naquele território e estão buscando ocasiões para se migrarem” (ALMEIDA, 2008, p. 60). Dessa categoria, dentre outros, destacam-se os jovens funcionários de empreendimentos locais e, também, os jovens e moradores de povoados mais isolados ou distantes das sedes municipais. Na margem alagoana, sobressai o “encontro” do conformismo com a realidade local que se expressa em falas⁵ desconectadas da cultura e da identidade ou mesmo do apego ao lugar.

A potencialidade da possível migração de jovens em ambas as margens é apreendida nos relatos ao apresentarem incentivos de saída da realidade vivida no rio, saída essa que é justificada pela necessidade de estudar ou trabalhar, numa evidente tentativa de suplantar a atual condição social individual e do grupo familiar.

5 Entrevistas realizadas entre os anos de 2018 e 2019 em comunidades ribeirinhas nos municípios de Belo Monte, Pão de Açúcar e Traipu, no estado de Alagoas.

O lugar e a espacialidade de vivência e atuação dos grupos familiares no sertão do baixo rio São Francisco refletem a intersecção do vivido com suas redes de significados e a natureza sociopolítica de uma realidade/condição que é estrutural. Porquanto, a potencialidade de migração dos jovens e o “esvaziamento” de suas respectivas comunidades e povoados decorrem das condições de subjugamento e exclusão social, política e, por evidência, cultural.

Por conseguinte, a condição de ser ribeirinho adquire novos sentidos, uma ressignificação político-social. As reivindicações tomam espaço nas falas potencializadas pelas dificuldades enfrentadas no cotidiano. A esse respeito, cabe considerar que a espacialidade do baixo rio São Francisco amarga, segundo o comitê da bacia (CBHRSE, 2018), em ambas as margens, os mais baixos índices de desenvolvimento humano quando comparados com as demais sub-regiões hidrográficas. Essa característica é ratificada pelos dados do Atlas do Desenvolvimento Humano do Brasil (2020). Já no contexto socioeconômico, a espacialidade ribeirinha, inclusive em um contexto histórico, ainda se vincula à agropecuária e à pesca tradicional (MONTEIRO, 2013) e, mais recentemente, tem se destacado pela crescente presença da aquicultura e das práticas de turismo e lazer (CBHRSE, 2018).

A categoria apresentada como apáticos e resignados corresponde, em sua constituição, aos povos que, segundo Almeida (2008, p. 60), “Se destacam pela atitude passiva e por não se identificarem com os interesses locais”. A apreensão desta categoria se deu pela observância em relação ao contexto do desinteresse inerente às questões locais ou mesmo pelo conformismo com a realidade. São, em geral, jovens e adultos que não apresentam ou demonstram uma identificação cultural direta com o rio, muito embora as experiências de vida se façam no próprio lugar/rio. No mesmo grupo tipológico, estão aqueles que têm o rio como fonte de renda, nele vivem e trabalham, todavia não são acrescidos de vínculos territoriais afetivos.

Quanto aos modernizadores, esta categoria corresponde “a parcela bem sucedida na política e na economia local e são, quase sempre, depre-

ciadores do patrimônio e da história local que consideram como tradições obsoletas e retardatárias” (ALMEIDA, 2008, p. 60). No sertão do baixo rio São Francisco, essas características podem ser observadas em Canindé de São Francisco/SE e Piranhas/AL, que são áreas tradicionalmente ocupadas por empreendimentos de turismo e lazer associados ao lago da Usina Hidroelétrica de Xingó, às Rotas do Cangaço e suas trilhas na caatinga e ao patrimônio histórico e natural da chamada “Piranhas Velha”.

A circulação fluvial de modernas embarcações no rio São Francisco divide a paisagem com as chácaras e casas de veraneio entre as duas margens onde coexistem, em um mesmo espaço, formas mais tradicionais de navegação e de pesca. Essa forma de apropriação do rio é revelada ainda pela ocupação das margens com estruturas de bares e restaurantes tanto nas sedes de municípios quanto nos pequenos povoados que margeiam o rio.

A esse respeito, os pequenos povoados ribeirinhos têm se destacado como pontos de apoio às práticas turísticas e ao lazer, principalmente aos fins de semana (SAMPAIO, 2017). É crescente o quantitativo de famílias que, ao deixarem de residir nos povoados e migrarem para as sedes dos municípios, passam a alugar as antigas estruturas/residências aos visitantes, atribuindo novos sentidos e formas a essas localidades⁶. De modo particular, tal feito pode ser melhor observado em povoados e comunidades ribeirinhas dos municípios sergipanos de Porto da Folha e Poço Redondo.

No limiar entre o novo e o tradicional, a categoria dos modernizadores é revelada pelas relações de poder fortemente associadas à apropriação material das estruturas naturais e construídas. A expansão das estruturas e dos empreendimentos supracitados, associada à observação da paisagem e ao contexto das entrevistas, revela a condição de paisagens dominantes e dominadas como processo de exclusão, apropriação e subalternização de modos de vida e de uso das terras de beira-rio e das águas. Desvela-se aí, portanto, um rio que é território de usos e interesses múltiplos tanto quanto são múltiplos os povos que o ocupam.

⁶ Conforme entrevistas realizadas em comunidades e povoados dos municípios sergipanos de Porto da Folha e Poço Redondo.

O grupo com menor expressividade observado e apreendido no sertão do baixo rio São Francisco é representado pelos regionalistas. Sobressaem nesta categoria os presidentes de associação de moradores e colônia de pescadores, estruturas essas que são intensamente marcadas pelas lutas políticas e pela busca de ideais que sejam comuns ao contexto local de suas respectivas representatividades.

Desta feita, a marcante característica das falas politizadas foi o fundamento da apreensão. A leitura dos espaços de vivência, ou, de outro modo, das espacialidades ribeirinhas como espaço produtivo e de embates políticos, conflitos de uso e apropriação, foi um dos elementos apreendidos. O contexto da política local, associado às gestões municipais, foi delineador das reflexões que encadeiam o discurso ambiental e suas relações com órgãos e instituições como o Instituto de Meio Ambiente de Alagoas (IMA), o Instituto de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), a Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba (CODEVASF), as secretarias municipais de meio ambiente e cultura, entre outros.

Porquanto, a configuração do vivido territorial observada nas localidades ribeirinho-sertanejas do baixo rio São Francisco se manifesta pelos modos mais tradicionais de ocupação e pela coexistência com os modos mais atuais de usos e apropriação da espacialidade do rio e das terras adjacentes. Essa coexistência, ao elevar o debate à crítica de Martins (1993, 2020), revela um modo de vida e um cotidiano assentados em práticas e sentidos enraizados num espaço de limites, de perdas culturais e sociais e de estruturas residuais.

SERTÃO DO SÃO FRANCISCO: A CONSTRUÇÃO DE UM 'LUGAR-TERRITÓRIO'

O sentido de pertencer, de ser e de estar antecipa as relações de posse e de poder e a dimensão política do território, mesmo sendo esses resultantes de um constructo simbólico-material? É possível pensar o território

e as identidades territoriais à frente do enraizamento no/pelo lugar, das relações vividas no cotidiano? Essas são algumas das indagações que nos fazem enveredar naquilo que Haesbaert (2016, p. 27) chamou de “constelações geográficas de conceitos” no entorno da categoria-mestra que é o espaço.

E a dimensão espacial do rio São Francisco deve ser pensada como um território sobreposto ao lugar, ou seria o vivido o elemento-chave constituinte de um lugar-território? Nossos itinerários estão pautados na busca dessa compreensão, um caminho pensado pela práxis que se revela e é revelado no delineamento teórico, mas, principalmente, pelas percepções de sujeitos que vivem e experienciam a realidade colocada, ou seja, “os de dentro”, bem como pelas observações que se tracejam no rio São Francisco enquanto referência empírica.

A valorização das percepções para esse entendimento está assentada em Merleau-Ponty (1996) ao demonstrar que a percepção reúne nossas experiências sensoriais e daí, também, as nossas concepções de espaço. Ou seja, o entendimento da dimensão espacial, em variadas escalas e pelo entendimento dos “de dentro”, será pensado e estabelecido pela realidade vivida, mas também pelas revelações percebidas e expressas nas paisagens, uma vez que estas envolvem “muito mais que uma justaposição de detalhes pitorescos, a paisagem é um conjunto, uma convergência, um momento vivido, uma ligação interna, uma ‘impressão’ que une todos os elementos” (DARDEL, 2015, p. 30).

É por congregarem todos os elementos que as paisagens também nos revelam diferentes temporalidades, hegemonias e processos de resistências e ressignificações. Por elas ainda nos são revelados os processos de posse e usos, de domínio e dominação (COSGROVE, 2012), do arcaico e do novo, ou seja, das marcas humanas no espaço e da interação do homem com a natureza. A paisagem é, assim, o retrato que dá forma ao espaço, “é uma imagem do território e é sempre um documento histórico [...]” (RAFFESTIN, 2010, p. 17). Ou ainda, no pensamento miltoniano, a paisagem enquanto rugosidade nos revela as marcas do tempo e do homem no espaço.

Para Cosgrove (2012, p. 227), “todas as paisagens possuem significados simbólicos porque é o produto da apropriação e transformação do meio ambiente pelo homem”. Do mesmo modo, ao apresentar a morfologia da paisagem, Sauer (2012, p 209) considerou que a cultura representa as marcas do trabalho humano na paisagem. Para ele, “A cultura é o agente; a área natural, o meio, e a paisagem cultural, o resultado”.

A cultura enquanto produção humana no espaço qualifica, identifica, diferencia e afirma lugares e territórios, de modo que as formas materiais e simbólicas que se expressam nas paisagens e atribuem sentido a estas só se tornam possíveis e perceptíveis pela cultura. A valorização da cultura associada ao contexto da constituição identitária dá sentido e formas ao espaço, transformando-o em lugar, em território.

Lugar e território são adensados por relações de pertencimento, portanto por identidades e por elementos materiais e simbólicos. Essas características nos fazem concordar com Souza (2013, p. 121) ao considerar que, “na prática, lugares são, menos ou mais claramente, e menos ou mais fortemente, quase sempre territórios”. É fundamental perceber que por esse mesmo modo de ver territórios também se apresentam quase sempre como lugares. Esses lugares do território são revelados pelo mundo vivido.

Mesmo sendo o território caracterizado pelas bases econômica, biológica, social, política etc., como considerado por Bonnemaïson (2002); Fernandes (2009); Thomaz Júnior (2011); Saquet (2013), entre outros, “sua expressão mais humana identifica-o como o lugar de mediação entre os homens e sua cultura. [...] O território é, pois, esta parcela do espaço enraizada numa mesma identidade e que reúne indivíduos com o mesmo sentimento” (MEDEIROS, 2009, p. 217-218).

O respaldo para esse entendimento pode ser percebido, mais uma vez, no exemplo dos territórios quilombolas e/ou indígenas. Estes constituem espaços demarcados por relações de poder em que o sentido de posse é o elemento mais marcante no espaço. Todavia, esses territórios resguardam a historicidade dos povos, os hábitos, os costumes, as tradições, enfim, toda a sua cultura. São espaços de aconchego, segurança e preservação

dos sentidos que os fazem “Ser” quilombolas, indígenas ou, ainda, ribeirinhos, sertanejos, assentados e, portanto, que os fazem Ser-no-mundo e Ser-no-mundo com os outros, pois revelam o sentido da existência. São territórios marcados pelas relações identitárias e de pertencimento. Uma topofilia⁷, uma geograficidade⁸ os liga ao espaço, ao mundo vivido onde estão assentadas as experiências da vida cotidiana. Agora estamos falando não mais de um território e sim de um lugar de vida. Um lugar que se faz território. Um lugar-território.

Ao apresentar lugar e território como categorias existenciais que inserem o “Ser-no-mundo”, Serpa (2017, p. 593) demonstra que ambas se engendram pelas experiências que desenvolvemos com o espaço e que “deve-se estar atento às suas manifestações (e qualidades) nos modos como ocupamos e nos apropriamos do espaço, nas diferentes escalas e situações espaço-temporais”. Sua contribuição vai de encontro ao entendimento de que as noções de escala pouco influenciam na composição de lugar e território. A multiescalaridade é o elemento básico para esse desvelar categorial.

A categoria lugar-território enquanto uma construção relacional ainda se apresenta como incipiente nas análises geográficas, principalmente quando buscamos pensar o universo da pesquisa para além dos caminhos da teoria. Todavia, embora não se tenha uma construção conceitual objetivamente definida, a ideia de lugar-território está presente em diversos estudos, sobretudo naqueles que buscam associação entre território, territorialidade, identidades, identidades territoriais, pertencimento, representações, poder/posse, funcional/estratégico, lugar e mundo vivido, simbólico/material, significação/ressignificação e, ainda, território lugar.

Importantes contribuições se destacam quanto ao fato da “constelação” território lugar, dentre as quais trazemos os estudos de Almeida (2005, 2008), Mendes e Almeida (2007), Mendes (2009) e Santos e Almeida

7 Conceito introduzido por Tuan (1974) referente aos laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente e com os lugares.

8 Conceito introduzido por Dardel (1954) referente às várias maneiras pelas quais sentimos e conhecemos o ambiente.

(2018). Todos esses se direcionam ao entendimento relacional entre ambas as categorias, apoiando-se ora nas representações do mundo vivido, ora nas territorialidades e nas teias de relações entre homem e natureza, ou então nos remetem ao entendimento do território lugar, envolvendo pertencimento e enraizamento.

Em particular, Santos e Almeida (2018, p. 190) se utilizam das duas categorias com vistas a apresentar e “discutir o modo pelo qual o ribeirinho dá sentido ao seu espaço”. Esses sentidos estão associados aos modos de vida, aos cheiros, às percepções, mas também aos modos que antecedem a instrumentalização do território. Portanto, “estes [territórios] são originários na efetivação da pesca, no lazer, nas celebrações e culto aos ancestrais. Com isso territórios podem designar um território que emerge a partir dos seus lugares” (SANTOS; ALMEIDA, 2018, p. 207).

Assim, estamos de acordo com a proposição de que “o território é, de início, um espaço cultural de identificação ou de pertencimento e a sua apropriação só acontece em um segundo momento” (MEDEIROS, 2009, p. 217). Trata-se de um espaço em que a condição da vida se desenvolve pela satisfação das necessidades humanas. Essa premissa nos faz falar primeiro em lugar, que é expresso por valores, significados, representações etc. e, após isso, delinear os caminhos que constituem a face do território.

Antes de ser uma miscelânea de conceitos ou categorias, essa construção nos encaminha para a possibilidade de novos arranjos de leituras do espaço. Novos caminhos. Novas interpretações que se fazem e refazem por abordagens consolidadas e justificáveis, não se tratando, assim, do simples agrupamento de categorias.

À vista disso, e nos aportando nos caminhos até o momento delineados, entendemos o lugar-território como a porção do espaço definida por relações de pertencimento que se produzem, se reproduzem e se ressignificam no cotidiano, intermediadas por um conjunto indissociável de elementos simbólico-materiais que refletem um modo de vida específico. Lugar-território é, portanto, multiescalar, não apresenta dimensões espaciais definidas ou específicas e é “sitiado” por relações de convivialidade

que se revelam pelo sentimento de posse, por relações políticas e pelo poder em diferentes níveis.

O lugar-território é, também, o espaço do enraizamento em que a memória e as identidades territoriais são preservadas e valorizadas e em que os grupos sociais encontram respaldo para o processo de preservação dos saberes, dos fazeres e da cultura enquanto processo que está sempre em mudança, em transformação. É um espaço em construção no qual o material não se sobrepõe ao simbólico – e vice-versa –, e isso não significa a ausência de conflitos, sobretudo quando levamos em consideração que o lugar-território também é mediado por elementos que constituem uma dimensão funcional-estratégica.

A compreensão das convivialidades nos acresce o entendimento de que as relações sociais, políticas e simbólicas não se excluem. E o lugar, enquanto microcosmo e mundo de significados (TUAN, 2013; MARANDOLA JR., 2014; HELPH, 2014), não se isenta dos constituintes funcionais que moldam o espaço. Dessa maneira, encaminhamos para uma possível resposta a indagação inicial ao considerar as relações de pertencimento, os sentidos de ser e estar e a conjectura do enraizamento no/pelo lugar, antecipando as relações de posse, de poder e, assim, também, a dimensão funcional-estratégica.

A ressignificação do pertencer e do habitar também deve ser levada em consideração na constituição do lugar-território. Os diferentes tempos que se expressam entre um modo de vida específico, caracterizado pela cultura e pela identidade, se entrecruzam com o contraste da tecnificação do espaço, em função de projetos de desenvolvimento, de interesses diversos e, também, unilaterais. Esses são os diferentes tempos do espaço e do território e que, para Muñoz (2006, p. 236), “varía según como las personas haen uso del mismo y, e ese sentido, el tiempo establece diferencias claras entre los habitantes de su espaço concreto”.

Por conseguinte, o rio São Francisco pensado enquanto lugar-território constitui um espaço de contrastes entre os elementos constituintes das experiências cotidianas (Figuras 3C, D e F), de modos de vida espe-

cíficos e do meio funcional-estratégico, caracterizado pela apropriação e instrumentalização do ambiente natural (Figura 3A, B e E), que é o “palco” da vida ribeirinha.

Figura 3: Lugar-território do baixo rio São Francisco – AL/SE, entre a dimensão do cotidiano e funcional-estratégica



A) Rio apropriado por empresas de turismo e lazer em Canindé de São Francisco/SE. B) Dimensão técnica/operativa do rio: paredões do lago da Usina Hidroelétrica de Xingó, vista do município de Piranhas/AL. C) Convivialidades: canoas tradicionais de pesca e transporte usadas no cotidiano dos ribeirinhos, povoado Bonsucesso, município de Poço Redondo/SE. D) Vivências: crianças tomam banho e brincam no rio, povoado Cajueiro, município de Poço Redondo/SE. Essa é uma prática comumente observada nos povoados ribeirinhos. E) Funcional-estratégico: rio dos limites e da integração: transporte de passageiros e cargas em lanchas no porto fluvial de Pão de Açúcar/AL. F) Múltiplos usos do rio: lazer e pesca, comunidade Bode, município de Traipu/AL.

Fonte: Trabalho de campo, 2018-2019.

Essa condição contrastiva e dialética é constituinte do lugar-território sanfranciscano e, em específico, o sertão do baixo rio São Francisco. Nele, o ribeirinho, os povos que ocupam o rio e suas margens, desenvolve um modo de ser e de estar que lhe é próprio, fruto da profunda interação do

homem com a natureza, mas é no mesmo ambiente que as políticas de Estado, por exemplo, são implantadas, provocando alterações significativas no ambiente e na vida do próprio homem.

Outra característica desse processo é a apropriação dos recursos naturais frente às diferentes formas de uso pelos sujeitos sociais que na história recente têm enxergado o ambiente do rio e das terras adjacentes como território de políticas de planejamento⁹ e de caráter funcional e estratégico.

Esses elementos integram a paisagem sanfranciscana de modo que se torna impossível pensar o rio São Francisco, seus povos, a cultura, os modos de vida e as terras de beira-rio sem essas interferências que, de modo geral, compreendem o reflexo dos grandes projetos de desenvolvimento regional e, por conseguinte, nacional. Isso não nos permite, para tanto, o isolamento desses fenômenos ou o desenvolvimento de uma análise sem que se leve isso em consideração.

Esses apontamentos são necessários para delinear o entendimento de que os povos que habitam o baixo rio São Francisco convivem com esses elementos que foram impregnados na paisagem, vivenciaram e vivenciam significativas mudanças nos modos de ser ribeirinho e de estar no rio. Com efeito, o rio permanece, o rio é o lugar do habitar, da identidade, do enraizamento e onde o pertencimento é marcante, ora pela memória/lembranças, ora pela vida que ali se faz. Para isso, nos apoiamos nas concepções de Claval (2010, p. 43) ao demonstrar que o “habitar é se inserir em um ambiente cujos aspectos físicos e os componentes sociais rapidamente se tornam familiares. A presença de todos é aí observada, apreciada, criticada eventualmente”.

Essa mediação dialética é, pois, assinalada por Cruz (2006, p. 23) ao apresentar o contexto das identidades e das lutas sociais na Amazônia e as diferentes nuances da “modernização” versus o “tradicional”, fator que tem desencadeado novas formas de afirmação social, sobretudo pela luta

9 Vargas (1999) apresenta importante contribuição ao discutir as políticas de desenvolvimento regional no baixo rio São Francisco. Embora a análise empírica tenha como referência o estado de Sergipe – municípios da margem sergipana –, a autora contextualiza o cenário da bacia, sobretudo ao trazer à tona uma visão crítica sobre a atuação de órgãos como a SUDENE e a CODEVASF.

em oposição às figurações que “historicamente foram instituídas como moderno/colonial”. É nesse sentido que a organização das espacialidades também é afirmada, levando-se em consideração as diferenças, as relações de posse e de diferenciação, constituindo territórios plurais e de múltiplas existências. De outro modo, constitui-se, também, lugar-território de significados e dimensões diversos.

PARA (NÃO) CONCLUIR: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A inserção do sertão do baixo rio São Francisco no contexto da chamada “modernização” da bacia hidrográfica acarretou profundas transformações na paisagem, no lugar e nos modos de interação das comunidades ribeirinho-sertanejas com os espaços culturalmente afeiçoados. Provocou, ainda, a consignação de valores que até então não eram aferidos às populações locais, favorecendo o surgimento de novos modos de interação e de usos adversos àquela realidade.

Apáticos ao contexto sociocultural e à dimensão do vivido, os novos modos de interação e uso promoveram os espaços de vivência a uma dimensão funcional-estratégica. Mediante isso, a condição ribeirinho-sertaneja passou a estar diretamente associada às tensões que envolvem a redução gradativa da vazão do rio São Francisco em seu baixo curso e, mais ainda, o próprio acesso à terra e às águas enquanto condições necessárias à manutenção da vida.

A garantia da reprodução dos grupos familiares e da cultura nas comunidades e nos povoados é, também, a garantia da manutenção dos modos de vida e dos sentidos que os fazem ser ribeirinho-sertanejos. O acesso à terra e à água é a condição necessária para a manutenção das práticas que caracterizam os modos tradicionais de cultivos/usos e, por extensão, a reprodução social e cultural das gentes do rio e do sertão.

O que está posto, portanto, é o fato de que a afirmação identitária e a existência da consciência socioespacial do pertencimento não se dissociam das condições materiais da existência e das reivindicações sociais

do lugar. Além disso, a busca pelas condições materiais de existência e de reprodução social passa a ser parte fundamental da própria identidade ribeirinho-sertaneja, sem que uma esteja dissociada da outra.

As múltiplas categorias identitárias observadas no sertão do baixo São Francisco indicam a coexistência de identidades tradicionais com as novas significações associadas à modernização dos processos produtivos regionais. Se, de um lado, há o impacto da diferenciação entre os modos de apropriação do espaço e suas consequências, ocorre, por outro, a afirmação de identidades tradicionais e do pertencimento pela condição da alteridade. Contudo, cabe a consideração de que essa coexistência não ocorre de modo inteiramente harmonioso, fato observado pelas crescentes tensões e pelos conflitos que têm caracterizado as urdiduras do vivido.

O campo do vivido e da existência no sertão do baixo rio São Francisco é relacional e contrastivo em suas múltiplas dimensões, assim como ocorre com o próprio sentido do lugar e das identidades. Nesse contexto, a realidade vivida é traduzida pelas dinâmicas do lugar rural, pela formação sociocultural e pela combinação do tangível e do intangível como integrantes coparticipantes da formação do lugar-mundo do ribeirinho-sertanejo.

O sentido da permanência e da (re)existência se integra ao contexto do lugar pelo plano do vivido, das redes de significações, da valoração ao lugar/rio/sertão e das relações subjetivas e simbólicas manifestadas nas tradições e nos modos de ser e estar. Se é verdade que as vivências traduzem as contradições que se manifestam no plano do lugar, dizem, também, que o lugar se constitui na escala mais próxima do ser, e a sua complexidade não se exterioriza senão pelas intervenções que acentuadamente demarcam o vivido.

A leitura do sertão do baixo São Francisco como um 'lugar-território' tem se constituído em importante mecanismo teórico-conceitual para a análise e compreensão da complexidade constituinte das espacialidades ribeirinhas, para além das escalas espaciais inicialmente analisadas. A relevância dessa construção categorial, para além de um aparato teórico

ou miscelânea de conceitos, está na possibilidade de considerar, no universo dos espaços vividos, das relações identitárias e de pertencimento, a existência – ou coexistência – de diferentes modos de apropriação e de produção do espaço, quer seja pelas relações culturais e simbólicas, quer seja pelo domínio-material da apropriação funcional.

Agradecimentos

Pesquisa desenvolvida com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sob forma de concessão de bolsa de Mestrado no período vigente de um ano. Agradecemos a Universidade Federal de Sergipe e ao Programa de Pós-graduação em Geografia pelo fornecimento de recursos e transportes para viabilização dos trabalhos de campo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Geralda de. **Geografia Cultural**: um modo de ver. Goiânia: Gráfica UFG, 2018.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Etnogeografia do Brasil Sertanejo. *In*: SERPA, Ângelo (Org.). **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações [online]. Salvador: EDUFBA, 2008.
- BASSAND, Michel. **Culture Et Régions d'Europa**. Lausanne – Suíça: Tresses Polytechniques et Universitaires Romands, 1990.
- BEZZI, Meri Lourdes. Região como Foco de Identidade Cultural. **Geografia**, Rio Claro, v. 27, p. 5-19, 2002.
- BONNEMAISON, Joel. Viagem em Torno do Território. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia Cultural**: um século. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- BONNEMAISON, Joel. **Tanna**. Les fondements géographiques d'une identité: les Gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée. Paris: Orstom, 1987.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento regional. **Projeto de Integração do Rio São Francisco**. Disponível em: <https://www.gov.br/mdr/pt-br/assuntos/seguranca-hidrica/projeto-sao-francisco>. Acesso em: 14 mar. 2021.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CBHRSF. Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco. **A Bacia**: principais características. Disponível em: <http://cbhsaofrancisco.org.br>. Acesso em: 13 jan. 2018.

CLAVAL, Paul. **Terra dos Homens**: a geografia. São Paulo: Contexto, 2010.

CPT. Comissão Pastoral da Terra. Centro de Documentação Dom Tomás Balduino (CEDOC). **Conflitos pela Água (2009-2017)**. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/cedoc>. Acesso em: 10 nov. 2018.

COSGROVE, Denis. A Geografia Está em Toda Parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia Cultural**: uma ontologia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

CRUZ, Valter do Carmo. Itinerários Teóricos Sobre a Relação Entre Território e Identidade. *In*: BEZERRA, Amélia Cristina Alves; ARRAIS, Tadeu Alencar (Orgs.). **Itinerários Geográficos**. Niterói: EdUFF, 2007.

CRUZ, Valter do Carmo. **Pela Outra Margem da Fronteira**: território, identidades e lutas sociais na Amazônia. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2006.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: a natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2015 [1952].

DE PAULA, Andréa Maria Narciso Rocha. O Sertão das Águas: o Velho Chico e suas Gentes de Rio e beira-rio. *In*: LEAL, Alessandra Fonseca; BORGES, Maristela Corrêa (Orgs.). **Etonocartografia do São Francisco**: comunidades tradicionais ribeirinhas do norte de Minas Gerais. Uberlândia-MG: EDUFU, 2013.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Sobre a Tipologia de territórios. *In*: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Saverino (Orgs.). **Territórios e Territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

HAESBAERT, Rogério. **Território e Descolonialidade**: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2021.

HAESBAERT, Rogério. As Armadilhas do Território. *In*: SILVA, José Borzacchiello da; SILVA, Cícero Nilton Moreira da; DANTAS, Eustógio Wanderley Correia (Orgs.). **Território**: modo de pensar e usar. Fortaleza: Edições UFC, 2016.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: Imprensa do Brasil, 2006.

HOHENTHAL JR., William. The General Characteristics of Indian Cultures in the Rio São Francisco Valley. **Revista do Museu Paulista**, Nova Série, São Paulo: Museu Paulista, v. XII, p. 37-86, 1998.

LEFF, Enrique. **Aventuras da Epistemologia Ambiental**: da articulação das ciências ao diálogo de saberes. São Paulo: Cortez, 2012.

MARANDOLA JR., Eduardo. Lugar Enquanto Circunstancialidade. *In*: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de (Orgs.). **Qual o Espaço do Lugar?**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MARTINS, José de Souza. **A Chegada do Estranho**. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.

MARTINS, José de Souza. **A Sociabilidade do Homem Simples**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2020.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, espaço de identidade. *In*: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Saverino (Orgs.). **Territórios e Territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MENDES, Jeisa Flores; ALMEIDA, Maria Geralda de. Identidade, Lugar e Território nas Representações do Sertão da Ressaca – Bahia. **Geonordeste**, ano XX, n. 1, 2009.

MENDES, Jeisa Flores. **O Sertão de Trás na Alma?** Território/Lugar, memória e representações sociais. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MONTEIRO, Carlos Augusto de Figueiredo. **Depoimentos Reflexivos**: sobre a produção de um geógrafo brasileiro da segunda metade do século XX. Arapiraca-AL: EdU-Neal, 2013.

MUÑOZ, Francesc. El Tiempo del Territorio, los territorios del tempo. *In*: NOGUÉ, Joan; ROMERO, Joan (Orgs.). **Las Otras Geografías**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. Uma Interpretação Fenomenológica na Geografia. *In*: X Encontro de Geógrafos da América Latina. **Anais...** São Paulo: EGAL, 2005.

OLIVEIRA, Livia de. Ainda Sobre Percepção, Cognição e Representação em Geografia. *In*: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salete (Orgs.). **Elementos de Epistemologia de Geografia Contemporânea**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2002.

PIERSON, Donald. **O Homem no Vale do São Francisco**. Rio de Janeiro: SUVALE, 1972. Tomo I.

POCHE, Bernard. La Région comme espace de référence identitaire. **Espaces et Sociétés**, Paris, n. 42, 1983.

RAFFESTIN, Claude. Uma Concepção de Território, Territorialidade e Paisagem. *In*: PEREIRA, Silvia Regina; COSTA, Benhur da; SOUZA, Edson Belo Clemente de. **Teorias e Práticas Territoriais**: análises espaço-temporais. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SAMPAIO, Fábio Ferreira. **Surgimento e Evolução da Destinação Xingó**: conflitos, cooperação e desenvolvimento. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Alagoas. Maceió-AL: IGDMA, 2017.

SANTOS, Ingrid Regina da Silva; ALMEIDA, Maria Geralda de. Território e Lugar: considerações sobre o viver ribeirinho no pantanal setentrional. **GeoSul**, Florianópolis, v. 33, n. 69, 2018.

SAQUET, Marcos Aurélio. Por uma Abordagem Territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Saverino (Orgs.). **Territórios e Territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

SAUER, Carl O. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROZENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia Cultural**: uma antologia (1). Rio de Janeiro: Eduerj, 2012. p. 181-218.

SERPA, Angelo. **Por Uma Geografia dos Espaços Vividos**: Geografia e Fenomenologia. São Paulo: Contexto, 2019.

SERRES, Michel. **Atlas**. Lisboa: Editions Juliard, 1994.

SILVA, Cícero Bezerra da. **Entre Margens, Terras e Gentes**: convivialidades e identidades no Sertão do Baixo rio São Francisco. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão-SE: PPGeo/UFS, 2020.

SILVA, Cícero Bezerra da; VARGAS, Maria Augusta Mundim. Viver Entre Margens: sentidos de ser ribeirinho sertanejo no Baixo São Francisco. **Geossaberes**, v. 10, n. 22, p. 177-188, set./dez. 2019.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SOUZA, Angela Fagna. A Paisagem Sanfranciscana: nuances e cenários de ontem e de hoje. **Revista da Anpege**, v. 14, n. 23, jan./abr. 2018.

SUPERINTENDÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO DO NORDESTE – SUDENE. **Delimitação do Semiárido**. Disponível em: <<http://www.sudene.gov.br/planejamento-regional/delimitacao-do-semiarido>>. Acesso em: 09 jul. 2018.

THOMAZ JUNIOR, Antonio. Povoando o Território da Luta Pela terra e Pela Reforma Agrária no Brasil Contemporâneo. **Revista Pegada**, v. 11, n. 2, dez. 2010.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013.

TURATO, Egberto Ribeiro. Decidindo Quais Indivíduos Estudar. In: _____ (Org.). **Tra-**

tado da Metodologia da Pesquisa Clínico-qualitativa. Petrópolis: Vozes, 2003.

VARGAS, Maria Augusta Mundim. Os Ribeirinhos do Baixo São Francisco: outros sentidos de ser. **Revista Geograficidade** (em edição). 2019-2020?

VARGAS, Maria Augusta. A Dimensão Social do Baixo Rio São Francisco. Conferência Proferida. In: **Simpósio Nacional da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco**. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2018.



O sertão e o sertanejo: discursos e representações*

Geisa Flores Mendes
Maria Geralda de Almeida

* O presente texto é parte da tese de doutorado intitulada "Sertão se traz na alma? Território/lugar, memória e representações sociais", defendida em 2009, no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe, sob a orientação da professora Dra. Maria Geralda de Almeida.

Digamos que o sertanejo fosse o vermelho,
a cor forte, o sol, sangue da terra, o tauar da terra do sertão,
mas muitas cores outras entram nesse quadro,
nessa tela, nessa obra minha.

O urbano também está em curso,
os urbanóides, o homem planetário.

O da caatinga, o do sul, o homem que está lá na Sibéria,
o esquimó, o patagão, o pigmeu lá da África Central,
tudo é uma coisa só, é um só homem.

Porque uma coisa a gente aprende:
quando você canta a sua aldeia, o seu pátio,
você está fazendo um canto universal.

Eu cá entendo que toda a vez que eu canto o meu sítio,
estou cantando o sítio de outro porque, na realidade, o homem é um só.
As vicissitudes humanas são as mesmas [...].

(ELOMAR, 1997) ¹

¹ Elomar Figueira, em entrevista a Clarice Val do jornal O Estado de São Paulo, 21 jun. 1997.

INTRODUÇÃO

A discussão a ser aqui empreendida aborda a relação entre espaço e identidade, observando os discursos e as raízes empíricas que constituem a memória e as representações sociais acerca da imagem do sertanejo. Ao acatar o desafio de lançar um olhar para tais representações, ressalta-se, como o fez Almeida (2008), que a intenção proposta se afasta, contundentemente, da ideia de “fabricar” uma tipologia, um mito sobre identidade sertaneja. Antes, pretende-se direcionar a análise para “[...] os elementos de uma diversidade existente, porém invisível ou negligenciada, ao referir-se usualmente a ‘uma’ identidade ou cultura sertaneja” (ALMEIDA, 2008, p. 48-49).

O tema é fruto da tese de Doutorado intitulada “Sertão se traz na alma? Território/lugar, memória e representações sociais” defendida no âmbito do Programa de Pós Graduação em Geografia (PPGeo) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). O estudo teve Vitória da Conquista, Bahia, como campo empírico de análise, pois tal cidade foi historicamente proclamada nos discursos locais como uma cidade sertaneja e foi reconhecida como tal, embora, contemporaneamente, passe por processos de reconfigurações socioespaciais que revelam alguns tensionamentos na memória e nas representações sociais como a tensão entre modernização e tradição, civilização e autenticidade, atraso e progresso, que sugere novas configurações com o lugar.

ESPAÇO E IDENTIDADE

Discutir a relação entre espaço e identidade é um desafio, portanto, de antemão, demarca-se que a abordagem da identidade associada ao território e ao lugar, pretendida, considera o pressuposto apontado por García Canclini (2006, p. 117) de que esta não é uma essência intemporal que se manifesta, antes é “[...] uma construção imaginária que se narra”. Tal assertiva, que será a vertente a ser explorada, coincide, ainda, entre outros autores, com a interpretação de Clifford (1995), que enfatiza que a identidade é conjuntural e não essencial.

Os argumentos desenvolvidos especialmente por García Canclini (2006, p.145) estabelecem a compreensão de que a identidade, associada ao território, é instituída pelo conjunto das “vias de comunicação”. Assim, a identidade, de fato, é uma construção, mas “[...] o relato artístico, folclórico e comunicacional que a constitui se realiza e se transforma em relação a condições sócio-históricas não redutíveis à encenação” (GARCÍA CANCLINI, 2006, p. 138). É delineada, simultaneamente, por materialidades e imaterialidades, aspectos objetivos e subjetivos, permanências e rupturas.

Como pensar em uma identidade coesa com o território, o lugar, se os próprios sentidos a eles atribuídos são diversos, múltiplos? Isso posto, torna-se necessário reafirmar, em concordância com Massey (2008, p. 111), que os “[...] Lugares, em vez de serem localizações de coerência, tornam-se os focos do encontro e do não-encontro do previamente não-relacionado e assim essenciais para a geração do novo”. O espacial, ao ser permeado por distintas temporalidades, gera, ininterruptamente, novas configurações, que, certamente, desencadeiam persistências e/ou reconfigurações identitárias. A discussão da identidade remete, portanto, inevitavelmente, à compreensão da alteridade e às relações de pertencimento e não-pertencimento que se atrelam ao território e ao lugar.

O conceito de identidade, como assegura Hall (1999), é demasiadamente complexo e multifacetado, sendo, portanto, impossível pensá-lo no âmbito de afirmações conclusivas. Interessa-se, especificamente, na análise a ser empreendida, o entendimento de que “[...] a identidade social é também territorial quando o referente simbólico central para a construção desta identidade parte do ou traspassa o território” (HAESBAERT, 1999, p 179). Tal acepção gera uma espécie de pertencimento a um determinado recorte territorial e, nesse caso, tem-se a construção de uma identidade pelo/com o território.

Ao analisar a questão da identidade, Castells (1999, p. 22) a define como “[...] a fonte de significado e experiência de um povo”. Chama a atenção para o fato de que, além de reconhecer que toda e qualquer identidade é construída, é necessário estar sempre interrogando o como, a partir de

quê, por quem e para quê isso acontece, pois é necessário saber que essa construção social se dá em um contexto marcado por relações de poder.

Cardoso (2005, p. 183) expressa tal compreensão ao assegurar que “A identidade social é da ordem da construção, mesmo quando baseada em dados objetivos; não é, no entanto, ilusória, [...] Ela produz efeitos sociais reais: é eficaz”. Nesses termos, é imprescindível considerar ainda, como o fez o autor citado, que não há identidade social em si, nem unicamente para si, já que a identidade pressupõe, sempre e necessariamente, uma relação com outros: “[...] identidade e alteridade estão em relação dialética indissolúvel e necessária, pois a identidade depende de uma diferenciação tanto quanto de uma identificação. O processo construtor da identidade se dá sempre num contexto relacional” (CARDOSO, 2005, p. 183). São, com efeito, duas ordens imbricadas, essencialmente contraditórias e insuperavelmente dialéticas.

Em sendo uma narrativa reconstruída com os outros, como realça García Canclini, a identidade torna-se também uma co-produção, porém esta “[...] se realiza em condições desiguais para os diferentes atores e poderes que nela intervêm” (GARCÍA CANCLINI, 2006, p. 136).

A memória e as representações sociais, nesta co-produção, estão atreladas ao processo de construção da identidade. Ora, tanto a memória e as representações quanto a identidade são fenômenos socialmente construídos.

Assim, torna-se evidente que a produção de sentidos que envolve as relações com o lugar e o território é multifacetada, o que permite concordar com Massey (2008, p. 13), quando ela declara que “[...] O espaço não existe antes de identidades/entidades e de suas relações.” A autora argumenta que “[...] identidades/entidades, as relações ‘entre’ elas e a espacialidade que delas faz parte são todas co-constitutivas” (MASSEY, 2008, p. 31).

No caso específico da identificação com o sertão, percebe-se que alguns processos de desenraizamento ocorrem nas representações sociais e se revelam na negação do sentir-se sertanejo. Se, por um lado, tal negação é reforçada, por outro, ocorre também a sua (re)afirmação. Assim, a pesquisa empírica demonstrou que, apesar de muitos enfatizarem que nasceram e/

ou moram em um lugar sertão, resistem, entretanto, ao fato de se considerarem sertanejos. Outros, por sua vez, se reconhecem como sertanejos, mas negam a identificação do lugar com o sertão em razão de diversos motivos. Nesse âmbito, as relações estabelecidas entre sertão/sertanejo ora se fundem, ora se contrapõem, ora se complementam, ora se estranham.

Essas considerações possibilitam a constatação de que o reconhecimento de um lugar como sertão não traz necessariamente a identificação com o considerar-se sertanejo da mesma forma que o inverso também ocorre. Assim, a pergunta: “Basta nascer no que se estima ser sertão para ser considerado sertanejo?” não é tão óbvia como pode parecer num primeiro momento, pois os fluxos discursivos e as práticas simbólicas não demonstraram assim. Dessa forma, mais do que uma questão de naturalidade geográfica o sentir-se sertanejo ou não implica envolver-se em uma teia simbólica que remete às representações sociais construídas sobre esse personagem: o sertanejo.

O QUE FAZ SER SERTANEJO?

Com a questão “Você se considera um sertanejo (a)?”, tomada, inicialmente, por base, busca-se apreender as representações dos sujeitos sociais contemplados na pesquisa.

Ponderando que a memória e as representações do espaço sertão não foram constituídas como unidade, antes, foram atravessadas por múltiplos fluxos discursivos, seria de esperar que as representações sobre o sertanejo também assim se mostrassem.

Ao analisar os dados de maneira geral, nota-se a mesma ambivalência quanto à concepção de um lugar sertão. Assim, existe aquele que se inclui em tal condição e aquele que se exclui. Por que isso ocorre? Quando as representações de sertão e de sertanejo vinculam-se a aspectos negativos, o sujeito social tende a não assumir tal identidade. Entretanto, quando tal representação vincula-se a aspectos positivos, associadas a benefícios, é interessante se autoafirmar como sertanejo.

Há ainda um aspecto importante analisado por Suárez (1998) que é o fato de o sertanejo ser considerado um personagem. Este estereótipo afasta, muitas vezes, o sujeito social da tendência de apreciar-se como tal, pois não se sente enquadrado no clichê do sertanejo que foi e continua sendo amplamente divulgado nacionalmente. Conforme constata Bhabha, o estereótipo

[...] não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito [...] (1998, p. 117).

Essa problemática é também abordada por Orlandi (2007, p. 40), ao diagnosticar que “Na relação discursiva, são as imagens que constituem as diferentes posições”. Aplicando tal assertiva, tem-se, conforme destaca a autora, que o que funciona no discurso não é o sertanejo visto empiricamente, mas este como posição discursiva produzida pelas relações imaginárias (ORLANDI, 2007, p. 40) ou como estereótipo.

Nesse sentido, encerra-se uma série de imagens e símbolos que foi mobilizada para a produção desse personagem. Assim,

[...] Sertanejo não é o portador de uma identidade ou cultura particular. Também não é um tipo de personalidade, nem o habitante de uma determinada região. Sertanejo não é pessoa, mas personagem principal de uma narrativa dramática sobre a nação. Como personagem de uma história dessa magnitude, seus feitos, caráter e maneiras servem de propósitos descritivos no cotidiano (SUÁREZ, 1998, p. 34).

Entre os diversos discursos construídos, talvez, nas expressões de Euclides da Cunha em *Os Sertões*, sejam encontradas algumas das referências mais persistentes da representação dominante do sertanejo. Ele refere-se ao tabaréu, ao sertanejo, ou homem do sertão e aos rudes patrícios do sertão.

Entre vários, um entrevistado ratifica a associação do sertão a Euclides da Cunha ao afirmar: “[...] sertão para mim, numa visão mais poética, é esse lugar onde a vida é difícil, então, para mim, o sertão e o sertanejo seriam bem esses que Euclides da Cunha escreveu”.¹

Rodrigues (2001, p. 111) refere-se a tal recorrência na pesquisa por ela realizada ao verificar que “[...] todas as pessoas, ao tentarem definir o ‘sertanejo’, usaram os vocábulos: força, coragem e resistência; e a maioria citou a frase do escritor Euclides da Cunha: ‘O sertanejo é, antes de tudo, um forte’”. Embora tal referência também tenha sido marcante na pesquisa desenvolvida, a multiplicidade de representações encontradas suplantou tal ênfase, conforme poderá ser observado nas análises subsequentes.

É inquestionável que, por meio de múltiplos dispositivos e práticas, foi-se fabricando uma imagem, um jeito para o sertanejo, que definia suas características e as nomeava. Essas nuances se tornam particularmente interessantes, ao se pensar que, na maior parte das vezes, os sertanejos são definidos e, portanto, representados, mais do que se definem. São os outros que dizem sobre eles e, por consequência, eles também terminam por definirem-se e produzirem-se em consonância com tais representações oriundas dos “de fora”.

Com a força que as imagens têm de construir sentidos, conformou-se no âmbito do simbólico, as tensões que viriam a marcar a caracterização desse tipo brasileiro. Vasconcelos (2007, p. 25) adverte que “É a repetibilidade e a visibilidade em excesso de algum traço/marca de um determinado povo ou sujeito colonial que dá validade à construção do estereótipo e produz um efeito de verdade em uma idéia estabelecida sobre o outro”. Há, desse modo, um contínuo deslizamento de sentidos na interpretação sobre o ser sertanejo, que não se apresenta como absoluta.

¹ Entrevista n. 12, realizada em 29 jul. 2008.

A MEMÓRIA NO FIO DO DISCURSO: O SERTANEJO NOS TEXTOS JORNALÍSTICOS

Os discursos jornalísticos locais apresentam aspectos que comprovam a “ambiguidade instauradora” que reafirma as representações sobre o sertanejo. Sem a preocupação de obedecer a uma sequência temporal, posto que modelos interpretativos surgem e ressurgem em novas combinações de significado em épocas variadas, apresenta-se, a seguir, a multiplicidade de representações e sentidos presentes na memória social com base nos discursos jornalísticos encontrados, os quais mesclam temporalidades.

As representações instituídas sobre o sertanejo em Vitória da Conquista não acontecem descoladas de um contexto social mais amplo. Assim, o que se fazia representar nesse lugar estava em conexão com o que era veiculado na Bahia e também no Brasil. Em matéria publicada na década de 1930, encontra-se a seguinte visão:

[...] Tivemos, é facto, um grande, um genial folklorista. Foi o malogrado Euclides da Cunha. “Os Sertões”, sua obra monumental, traz esta bella phrase, que caracteriza, de um traço, a alma sertaneja: “o Sertanejo antes de tudo é um forte!” Eu hoje, me dando ares de gente que presta, plágio, aqui, o insigne sertanista, com est’outra phrase: “o Sertanejo depois de tudo é um indolente!” O Sertanejo não gosta de caminhar. Quando caminha é a passos lentos. Não gosta de falar, quando falla é com a voz arrastada. Em Conquista, é considerado o melhor ponto commercial a casa onde o Sr. Victorio Keller, tem a sua loja, porque as portas não têm degraus e a frente dá para o grosso das feiras semanaes! Se um commerciante, se estabelecesse no centro da feira, e adivinhasse o pensamento dos freguezes, certamente faria um negócio da China! Nós, os tabaréus, somos assim. Não queremos ter trabalho para cousa nenhuma neste mundo! O venerando Cel. Z. presidente do “Rotary-Club” de Conquista, tendo ido veranear para Itaparica, passou o exercício ao vice-presidente Sr. Joaquim Hortelio. Este transferiu, temporariamente o “Rotary-Club” ou “Club bisqueiro” para sua residência que fica no extremo norte da Praça

da Matriz, no lugar onde ela forma seu quadrado afunilado. A Praça, como se sabe, é aladeirada. À casa de Hortelio se vae subindo. À porta, há dous degraus. Quem disse que alguém foi lá!...O “Clu” ficará às moscas!...Agora o Cel. Z. regressou do veraneio. Sua vívenda está situada bem no centro da Praça. Não tem nenhuns degraus. Todas as noites a sala fica repleta. Viva a commodidade! Viva a indolência! (ORIVAL, 1934, p. 6).

Nesta matéria, a indolência é a característica evidenciada como traço cultural e encontra ressonância em outros discursos que se materializam também no personagem de Monteiro Lobato, Jeca Tatu, representação caricatural do homem rural brasileiro e que se inscreve entre os mais expressivos tipos criados em nossa literatura. (LIMA, 1999).

Além da indolência, associada a um traço cultural, crendices e superstições do sertanejo, decorrentes do que consideram os articulistas como o máximo problema do Brasil – a falta de instrução do homem do interior –, são encontradas em outros discursos:

[...] Qual o problema a resolver para o soerguimento do Brasil? - Só existe um problema, exclusivamente um: - dar a Instrução ao seu povo. O homem ignorante, o homem analphabeto, é uma célula morta, nociva, é um entrave ao progresso. [...] Formam-se uma legião de doutores! E elles se accumulam nas cidades, como acontece no Rio de Janeiro, onde milhares de bacharéis vivem sem colocação, sem emprego, sujeitando-se a todas as dificuldades da vida! Mas não saem... horrorisam-se dos campos, temem o Sertão! [...] Estandartizar a escola, levar o alphabeto aos mais longíncuos logarejos destes sertões incultos, proteger a instrução aos pobres e torna-la obrigatória, ensinar ao tabaréu o processo melhor de cultivar suas terras: dando-lhes noções de Agricultura, devia ser a preocupação máxima dos nossos governos. [...] O futuro do Brasil repousando nos seus campos, na Agricultura está, portanto entregue justamente aos mais rudes sertanejos, ao pobre tabaréu, sem instrução, ignorante, supersticioso, atrasado, rotineiro! Portanto, proteger estes

homens, alfabetizar esses heróis anônimos que trabalham para o engrandecimento do Brasil, devia ser a máxima preocupação dos nossos dirigentes, pois é este o único caminho para o soerguimento do Brasil! (PADRE, 1934, p. 1)

Eu penso que não existe nenhum povo mais cheio de superstições, mais dado ao sobrenatural, que o brasileiro. O sertanejo em especial. O nortista por excellencia. Talvez devido ao sangue tupi, ou mesmo tapuia, que aqui ainda, se manifesta mais puro, o sertanejo nortista, de par com as tradições de seus avós indígenas, se encasquetam nas credices mais absurdas que lhe vieram com o ancestral europeu. Os elfos escandinavos, os gnomos, os sylphos, as ondinas, as salamandras, estrias, sagas etc. aqui se misturam com os caiporas, “côcodias” (sem dúvida corruptela de crocodillo) mulas-sem-cabeça, lobishomens, almas penadas e dansam de continuo, uma sarabanda macabra na mentalidade credula do sertanejo.[...] Essa crença no maravilhoso, empolga, notadamente, o homem do campo. Vivendo em constantes labutas pelas nossas florestas, em luta constante contra as intempéries da natureza, contra as inclemências das estações, o roceiro busca um lenitivo para as suas magoas no terreno da fantasia... E a solidão auxilia-o nessa pesquisa decorrente da sua acanhada mentalidade [...] (O PAU FERRO..., 1935, p. 1, grifo nosso).

Expressando-se na condição de sertanejo e reconhecendo a maneira como é comumente tratado, o articulista da matéria a seguir declara:

Nós, os sertanejos, temos o gravíssimo defeito, o hábito inveterado que nos vem de longe, transferido de berço a berço, de não termos pelos nossos direitos junto ao governo da communa o zelo necessário, de maneira que, quase sempre, somos vistos por elle com uma indiferença irritante, com o característico desprezo dos senhores pelos escravos d’outrora (BRASIL, 1927, p. 2, grifo nosso).

O desprezo aludido, de fato, é notado nos fragmentos dos textos em que a ênfase na “mentalidade acanhada” e na “indolência” revela repre-

sentenças marcadas por demonstrações do sertanejo como sendo “rude”, “pobre tabaréu”, “sem instrução”, “ignorante”, “supersticioso”, “atrasado”, “rotineiro”. Tais expressões foram encontradas ao longo da pesquisa. Entretanto, constituem-se exceções diante da maioria dos textos jornalísticos que realçam outros conjuntos de aspectos, associados a características positivas como força, persistência, coragem, hospitalidade e ainda o “[...] civismo desse sertanejo povo” (ECHOS..., 1926, p. 2). Tal constatação é propagada na expressão “O Sertanejo é, antes de tudo, um forte”, que se constitui, inclusive, na década de 1960, na divisa de um jornal local denominado O Sertanejo. Os exemplos demonstram aspectos associados a tais características positivas:

O sertanejo é o homem forte de corpo e bom de coração. A sua característica predominante como assevera um escritor patricio, é a hospitalidade. Uma coisa o sertanejo exige: o procedimento correto. A conduta modelo [...]. O índio era manso. O português desalmado o fez antiopofago. O sertanejo é a bondade em pessoa. E o professor falastrão e intratável o obriga a ser inóspito e façanhudo (ASPECTOS..., 1937, p. 1).

A representação do sertanejo honesto e de conduta exemplar é apregoadada com insistência e se evidencia, por exemplo, na constante celebração de alguns sertanejos de posição social reconhecida. O jornal A Semana faz referência a um poema de Euclides Dantas, mencionando-o como “[...] festejado poeta sertanejo” (PELO POVO..., 1928, p. 1). Na seguinte conclamação, tal fato também se mostra: “SERTANEJOS! A’s urnas! A 15 de janeiro ides demonstrar quanto sabeis ser honrados, altivos, leais e reconhecidos” (MANIFESTO..., 1935, p. 1).

Em matéria intitulada Um candidato do sertão que merece o voto sertanejo, encontra-se o seguinte trecho:

[...] É um nome do sertão e dos sertanejos. [...] É, pois, um motivo de orgulho para o sertanejo, sentir e saber que o seu voto já pode

ser cotejado com valor e com justiça, na urna livre, na escolha e na eleição do seu legítimo candidato [...] que é uma expressão leal de valor do homem do sertão (ARAÚJO, 1947, p. 1).

Ainda outras matérias destacam esses aspectos:

[...] O Snr. Octavio Santos Silva, digno Intendente Municipal é credor de nossa sympathia, tanto por sua distincta personalidade quanto pelo acendrado zelo que S. S^a demonstra no exercício do cargo que lhe foi confiado. Esse laborioso sertanejo é uma compleição de administrador moderno [...] (PELO POVO..., 1928, p. 1).

Jamais em Conquista vibrou com tanto entusiasmo a alma do povo, que estima e vê no seu emérito chefe, a figura da honestidade, o modelo da intransigencia e do criterio, e, sobretudo, o político prestigioso e franco, enérgico e decidido, cuja profissão de fé, em doze annos de serviços consecutivos em prol de nossa terra, vale bem por esta aureola de carinho e popularidade, que o faz o mais querido e valoroso dos chefes do sertão. [...] Para, assim, poder a nossa terra marchar na senda luminosa do progresso, conquistando com justiça o diadema resplandecente de Rainha do Sertão [...] pelas suas qualidades moraes, pelo seu valor político, pelo seu critério sem jaça, e, finalmente, pelo seu merito proprio, qualidades essenciais na figura do illustrado chefe sertanejo[...] recebendo provas incessantes de admiração, voltou a esta cidade o emérito chefe sertanejo [...] (MAIS..., 1924, p. 1).

Como se constata, as representações do sertanejo associadas a força, coragem, labor são frequentes e encontram-se sempre no masculino. Essa constatação foi confirmada na realização do trabalho empírico, em que os discursos encontrados assim também demarcam fortemente as questões de gênero que perpassam tais representações. Entretanto, apesar de não ser comum, encontrou-se, em uma matéria de 1924, um apelo às mulheres conquistenses para a instalação de um Grêmio Feminino de Caridade

com referência à figura sertaneja feminina: “A alma da mulher sertaneja é um santuário de bondade e virtudes, não há quem o conteste [...]” (UMA IDEIA..., 1924, p. 1).

As matérias jornalísticas apresentadas confirmam a multiplicidade de representações presentes na memória em diferentes contextos espaciotemporais. Desta forma, as representações do sertanejo não se acionam sem conflitos, pois o campo do simbólico é dotado de uma intensa complexidade.

Entrelaçando os achados: o sertanejo na memória e nas representações sociais

Algumas vezes as representações em torno de um lugar encontram-se bem distantes das imagens que predominam nos discursos, nos meios de comunicação ou ainda no âmbito acadêmico. Se a elaboração dos “de fora” não coincide com a dos “de dentro”, as próprias representações destes muitas vezes se contrastam entre si, o que suscita distanciamentos e aproximações num mesmo movimento.

Assim como o sertão transborda de significados, as representações acerca do sertanejo não poderiam deixar de seguir a mesma dinâmica. Diante dos discursos já apresentados, convém enfatizar, como o fez Charrier (1990), que as narrativas e as palavras que pretendem moldar os pensamentos e as condutas não são, de forma alguma, redutíveis à vontade de seus produtores. Com tal entendimento, busca-se analisar a memória e as representações encontradas nos discursos e que revelam mais um rendilhado de significações.

As ambiguidades decorrentes de tais categorizações também foram percebidas por Penna (1992), que, refletindo sobre a relação entre identidade e território, buscou respostas possíveis à questão “O que faz ser nordestino?” A autora discute possíveis hipóteses na configuração dessa identidade, tais como naturalidade, vivência, cultura e, ainda, a autoatribuição. Não há intenção de estabelecer generalizações com as representações encontradas, mas, conforme se observará, intenciona-se demonstrar

como as ênfases discursivas desdobraram-se em uma miríade de argumentos tanto para negar quanto para afirmar o fato de considerar-se sertanejo. Partiu-se, inicialmente então, das hipóteses formuladas por Penna (1992), que, posteriormente, foram extrapoladas em razão de os discursos assim o terem exigido.

“SOU TODO SERTANEJO”

Ao responder afirmativamente ao questionamento – você se considera um sertanejo? – uma multiplicidade de representações se manifesta. E, como ressalta Lefèbvre (1991 [1974], p. 29), dessas imagens confrontadas nascem grandes simbolismos. Apesar de muito imbricadas, para efeitos de análise, pode-se agrupar nos discursos a prevalência de determinados campos representacionais, conforme demonstra o Quadro 1:

Quadro 1 - Unidades de análise presentes nos discursos dos sujeitos sociais que responderam afirmativamente ao fato de se considerarem sertanejos, 2008.

Unidade de análise	Representações decorrentes	%
1.Vivência/ Cultura	Estou no sertão/moro no sertão/sou do sertão.	36
	Porque eu faço parte de um sertão/vivo no sertão.	
	Porque é meu lugar de vivência.	
	Tenho hábitos e modo de vida sertanejo.	
	Por já estar habituado ao cotidiano daqui.	
	Pela maneira de viver a vida com simplicidade.	
	Por fatores culturais.	
	Sou fiel às minhas origens/Carrego minhas origens, minhas raízes.	
	Me identifico com os sertanejos.	
	Porque convivo com muitos sertanejos e passei a ter as características.	
	Quem mora aqui se considera ainda um sertanejo, mas quem está melhorando de vida está deixando de ser.	
Porque herdei as características do sertanejo apesar de estar evoluindo.		
Porque o sertão é perto daqui.		
2.Fusão naturalidade/ vivência/cultura	Nasci e vivo no sertão, carrego a cultura sertaneja, tenho todos os costumes sertanejos.	22

Unidade de análise	Representações decorrentes	%
3. Naturalidade	Quem nasce no sertão é sertanejo, querendo ou não. Todo mundo lá é sertanejo.	17
	Porque eu nasci no sertão o que me obriga a ser um sertanejo.	
	Porque sou filho dessa terra / Quem nasce em Conquista é sertanejo. Eu nasci aqui.	
	Mesmo sendo urbano, não nego as minhas raízes, minhas origens, o lugar onde nasci.	
	Porque foi onde nasci apesar de hoje morar em Conquista.	
	Porque sou filha de sertanejo.	
4. Autoatribuição	Sou o típico, o autêntico sertanejo.	9
	Tenho o jeito de homem do sertão.	
	Com muito orgulho, oxente, carrego as minhas raízes!	
	Porque tenho princípios sertanejos.	
	Por ter um espírito sertanejo.	
	Sou, sim, e não nego. Temos que ter orgulho de nossas raízes.	
	Sou sertanejo e ponto final.	
Eu sou catingueiro.		
5. Outros	Porque eu sou trabalhador, batalhador, simples e honesto.	16
	Pois aprendi a resistir aos obstáculos da vida.	
	Tenho confiança em Deus e não tenho preguiça para o trabalho.	
	Por causa da desigualdade social e eu sou de classe baixa.	
	Porque vivo pela graça de Deus.	
	Porque não estudei, meus pais moravam na roça.	
Tenho muita coragem.		

Fonte: Pesquisa de campo, 2008. Org.: MENDES, G. F.

Como se constata, o aspecto mais enfatizado está relacionado à vivência e aos aspectos culturais (36% dos entrevistados). Apesar de Penna (1992), no estudo mencionado anteriormente, ter optado por uma classificação que distingue a vivência – experiência de vida dentro das fronteiras da região – e a cultura – práticas culturais que indicam uma identidade –, considerou-se impossível estabelecer essa distinção em razão da simbiose entre tais categorias.

Assim, quem vive no que considera ser sertão declara: “[...] eu faço parte de um sertão, vivo no sertão”. O sertão, nesta filiação discursiva, envolve as “raízes”, as “origens”, os “hábitos” e a “maneira de viver a vida”, enfim,

a cultura. Tais expressões, que mesclam vivência e cultura, traduzem-se na plena convicção de uma identidade sertaneja: “[...] sou sertanejo porque o sertão é o meu lugar de vivência”. Os discursos que evidenciam a expressão “Sou do sertão” são também reveladores na medida em que demonstram o sentimento de pertença e de simbiose com relação a um lugar. Além da vivência no lugar, a convivência com outros sertanejos constitui-se ainda em elemento importante nesta convicção: “[...] convivo com muitos sertanejos e passei a ter as características”. “Me identifico com os sertanejos”. Para além da convivência, simplesmente o fato de o “sertão ser perto daqui” já traz uma aproximação, o que lhe possibilita enquadrar-se também como sertanejo.

A concepção de uma identidade que, apesar de ancorada na cultura e na vivência, não é fixa, perpassa também alguns discursos que apontam essa transitoriedade, já que alguns assinalam “[...] herdei as características do sertanejo apesar de estar evoluindo”, “Quem mora aqui se considera ainda um sertanejo, mas quem está melhorando de vida está deixando de ser”. Nestas falas, a atribuição do considerar-se sertanejo à vivência e à cultura pode dar margem a um deslocamento de sentido que poderia, a depender de alguns aspectos apontados, derivar para outras identificações. Em tais discursos, a identidade sertaneja estaria vinculada a determinadas condições sociais que, ao serem modificadas, acabariam por moldar uma nova identidade, uma identidade de superação. O exemplo a seguir arremata tal discussão: “Hoje eu não sou mais sertaneja, pois já estou velha. Se eu tivesse morando lá até hoje, e fosse do jeito que era, eu seria, pois ia caminhar uma légua com lata de água na cabeça”.

Dos entrevistados que afirmaram ser sertanejos, 22% atribuem tal fato a uma fusão entre naturalidade/vivência/cultura, que pode ser sintetizada na afirmativa: “Nasci e vivo no sertão, carrego a cultura sertaneja, tenho todos os costumes sertanejos”. Assim, não basta vivenciar e estar em contato com uma cultura específica, é necessário, também, para considerar-se sertanejo, ter nascido no sertão. Nestes discursos, a identidade se configura na composição de tais elementos.

Outro conjunto de relatos apoia-se simplesmente na naturalidade. Para estes 17%, a identidade sertaneja vincula-se objetivamente ao local de nascimento. Assim, “Quem nasce no sertão é sertanejo, querendo ou não [...] Todo mundo lá é sertanejo”; “[...] eu nasci no sertão o que me obriga a ser um sertanejo”; “Porque sou filho dessa terra, quem nasce em Conquista é sertanejo. Eu nasci aqui.”. Assim, o local de nascimento traduz-se automaticamente em uma identificação, que pode ainda estar vinculada a uma ascendência direta de alguém que nasceu no sertão: “Porque sou filha de sertanejo”.

A autoatribuição também foi um aspecto citado por 9% dos entrevistados, que afirmam, entre outras expressões: “Sou o típico, o autêntico sertanejo”; “Tenho o jeito de homem do sertão”; “Com muito orgulho, oxente, carrego as minhas raízes!”; “Porque tenho princípios sertanejos”; “Por ter um espírito sertanejo”; “Sou, sim, e não nego, temos que ter orgulho de nossas raízes”; “Eu sou catigueiro”. Tais discursos podem ser resumidos na afirmativa enfática de alguns: “Sou sertanejo e ponto final!”. Para estes, não importa o motivo. Consideram-se sertanejos, e está encerrada a questão. As falas dos entrevistados demonstram claramente o quanto a identidade sertaneja diz por si mesma. É um discurso que se apresenta de forma incisiva. Quando esse discurso se manifesta, os outros se calam: ele é conclusivo. É como se, diante dele, nada mais restasse a indagar.

Do conjunto apresentado, 16% afirmam considerarem-se sertanejos e atribuem tal condição a fatores diversos como pode ser constatado no item 5 do Quadro 1.

Além desse agrupamento explicitado no Quadro 1, convém destacar os discursos dos considerados “leitores especiais da cidade”, responsáveis também pela formulação e divulgação de um espaço concebido e de uma identidade.

Os discursos afirmativos, na esfera desse grupo, revelam diversos aspectos:

Sim, eu me considero um sertanejo, um tabaréu, como a gente costumava dizer. Hoje, isso já não diz tanto. Eu sou um tabaréu, um sertanejo.

nejo, porque pra mim certas coisas ainda são muitíssimo importantes como, por exemplo, saber a procedência das pessoas, de onde elas vieram, quem são. Isso é uma coisa sertaneja. Quando o sertanejo pergunta: – Qual é a sua graça? – Ele está fazendo duas perguntas, uma primeira, que é antiga, do tempo da Idade Média ainda: – O senhor foi agraciado com qual nome cristão? E também ele quer dizer: – De onde você vem? – Quem é você? Por isso, eu me considero. Acho que essas coisas ainda são importantes, e isso se perdeu ao longo do tempo.²

Eu me considero porque eu gosto do sertão, me sinto melhor, gosto mais das pessoas e me inspiro mais. Gosto da alimentação do sertão, de pisar no chão, eu me considero. [...] Posso dizer que é um povo honesto, trabalhador, um povo que não tem preguiça [...] É interessante também o cara que vai e volta de São Paulo e nem bota mais o pé no chão, já vem todo com uma roupa invocada, vem gastar tudo o que ganhou, mas a essência ainda é de um sertanejo, diferente do cara da mata. Quando o sertanejo chega em São Paulo, ele mostra a garra do seu trabalho, de garantir a palavra, do trabalho, da honestidade, do jeito de falar, a garantia daquele chapéu na cabeça, a expressão do olhar, o rosto queimado de sol, mãos grossas calejadas... Isso eu acho que é a essência de ser sertanejo. [...] Você vai na casa de um sertanejo, e vê os lençóis da cama, as toalhas de mesa... Sem água... E tudo alvinho, parecendo goma, tudo bonitinho. Pessoas limpas, solidárias... E o tratamento? Só faltam lhe pegar no colo... Eu até me emociono de ficar falando [...]. Então, é realmente um povo bravo que mora ali, um povo corajoso. Se você pegar um gado do Sertão e levar para a mata ele morre de berne, bicho, com umidade no pé, ele morre.³

Com certeza. Sou conquistense, nasci nesse sudoeste da Bahia e sou sertanejo. [...] Eu gosto de ser sertanejo. Se o sangue influencia nisso, não sei, mas no meu imaginário, sou todo sertanejo. Tenho toda uma influência dos meus pais e carrego isso dentro do meu eu.⁴

2 Entrevista n. 10, realizada em 29 jul. 2008.

3 Entrevista n. 10, realizada em 25 jul. 2008.

4 Entrevista n. 6, realizada em 20 jun. 2008.

Considero, sim. Eu queria ser ainda mais sertaneja. Essa coisa do sertanejo é tão forte na minha visão [...] Ser sertaneja é conhecer essa diversidade, é estar preparado para essa diversidade, é ter orgulho de ter vencido as dificuldades. [...] essas coisas que eu acho que está na essência do sertanejo, essa capacidade de vencer a adversidade, seja ela qual for. O feijão catador não deu porque não teve chuva, tem o feijão de corda, tem o andu, e tudo isso é alimento, é aproveitado, saboreado e respeitado. Para nós, sertanejos, tem a mesma dignidade das outras iguarias.⁵

As expressões “sou todo sertanejo”, “eu queria ser mais ainda sertaneja”, entre outras, ressaltam a significação positiva que tal fato traz para os sujeitos sociais. Mais uma vez, múltiplos sentidos permeiam tal consideração. Existem aqueles que se atribuem a identidade sertaneja em razão de terem nascido no sertão: “Sou totalmente sertanejo. Pela origem, nascido em Conquista, escutando falar do sertão. Meu pai, nascido em Conquista, minha mãe, nascida em Conquista, meus avós todos nascidos em Conquista [...]”⁶ Entretanto, mesmo considerando os elementos apresentados, há ainda um contraponto: “Pela localização sou sertanejo, mas, pelo estereótipo que tenho em mente, não”.⁷ Tais paradoxos permitem a associação com a afirmação de Hall (1999, p. 13) de que a “A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados pelos sistemas culturais que nos rodeiam”.

É nesse sentido que existem aqueles que, mesmo assumindo não possuir uma identidade preestabelecida, passaram a identificar-se de tal modo com os valores considerados sertanejos que, ainda não tendo nascido no sertão, afirmam a identidade sertaneja garantindo que trazem o sertão na alma:

Eu me considero um sertanejo. Apesar de ter nascido no brejo, mas

5 Entrevista n. 5, realizada em 19 jun. 2008.

6 Entrevista n. 13, realizada em 11 ago. 2008.

7 Fragmentos de discursos presentes nos instrumentos de coleta de dados aplicados na pesquisa de campo, 2008.

eu me considero um sertanejo, porque com 15 anos de idade eu já estava no sertão. Canto a vida do meu sertão, escrevo, vivo do sertão. Se eu não cantasse o sertão não viveria na cidade. O sertão que eu trago na alma. Eu me considero um sertanejo. [...] Eu nasci no brejo, na zona da mata [...] Sou o 9º de 16 filhos. [...] Meu pai me mandou embora de casa por causa da viola que eu tocava. [...] Abracei a viola, e ele não queria nem ver. Para meu pai, violeiro, músico, era vagabundo. Ele queria que eu pegasse no cabo da enxada [...] Eu saí e fui pro sertão [...] Eu achei o sertão a coisa mais bonita do mundo. A coragem do povo, que não é a coragem do meu povo lá do brejo, lá da mata. A sertanejidade do povo, a cara de suor no rosto, as mãos calejadas, e dia de domingo trabalhando também. Lá no brejo, o povo é mais folgado [...]. Então, é o que vale, eu acho que é o lugar da esperança o lugar da coragem, do homem sério. O sertão é a parte mais pura do mundo, vocês saem de dentro da faculdade, de onde vocês estão, vocês chegam numa roça dessas, conversa com um sertanejo, vocês veem a essência da simplicidade, da pureza.⁸

[...] Sou nascida em Salvador e vim para cá com 23 anos. [...] Lá é diferente, talvez até por se tratar de uma capital – o povo se achar com *status* de capital – o pessoal de lá vê quem está no sertão como o caipira, o tabaréu. Eu, inclusive, por morar em Conquista há muitos anos, sou chamada assim em Salvador, sempre fazem na brincadeira, mas sempre dizendo: – “Você é uma caipira, você é uma tabaroa.” Talvez até porque eu já leve costumes dessa região de Conquista, que é fortemente influenciada pelo sertão, pois moro aqui há mais tempo do que eu morei em Salvador. Eu hoje sou tratada como uma pessoa que vem do sertão, como uma sertaneja. [...] Tem momentos que sim [acerca de se considerar sertaneja], principalmente quando me chamam atenção na minha maneira de falar, pensar e, até, de me vestir.⁹

8 Entrevista n. 4, realizada em 29 maio 2008.

9 Entrevista n. 3, realizada em 02 maio 2008.

A expressão “tem momentos que sim” [relacionando-se ao fato de considerar-se sertaneja] dá vida à afirmativa, por diversas vezes ouvida, de que o sertão é “[...] um tipo de lugar que condiciona o comportamento das pessoas.”¹⁰

Outros discursos enfatizam: “Qual a essência de ser sertanejo? É que nós nos diferenciamos do homem da costa, do mar, das praias. [...] Então, o sertanejo antes de tudo é um forte, é um sofredor [...]”¹¹, “Posso dizer que é um povo honesto, trabalhador, um povo que não tem preguiça”.¹² Nesse aspecto, as referências à força, à coragem, à honestidade etc. são constantemente lembradas e, na fala de um entrevistado, “[...] está muito perto do que chamamos de fibra mística do sertanejo.”¹³ Alguns estudos sobre a obra de Elomar, a exemplo do de Simões (2002), referem-se de maneira semelhante a esta fibra mística do artista conquistense como “[...] um sertanejo falando de si mesmo e de seu mundo”. Para a autora, também estudiosa da obra de Guimarães Rosa, ambos

[...] têm o requinte da língua extraída da pesquisa direta, da vivência junto ao homem do sertão. Todavia, Elomar se distingue de G. Rosa quanto à forma de coleta, porque este visitava o sertão, enquanto aquele integra a paisagem sertaneja, é um de seus ingredientes. Ouso dizer que G. Rosa tenha feito um trabalho de “reportagem” da paisagem humana e cultural do sertão; ao passo que Elomar “presta depoimento”: é o sertanejo falando de si mesmo e de seu mundo (SIMÕES, 2002, p. 3).

Outros aspectos significativos são sublinhados nas narrativas:

Eu acho que [ser sertanejo] é se identificar com uma cultura sertaneja. Mas quando eu falo de cultura sertaneja, estou falando de Brasil, esta-

10 Fragmentos de discursos presentes nos instrumentos de coleta de dados aplicados na pesquisa de campo, 2008.

11 Entrevista n. 13, realizada em 11 ago. 2008.

12 Entrevista n. 10, realizada em 25 jul. 2008.

13 Entrevista n. 9, realizada em 25 jul. 2008.

mos falando de elementos e tudo aquilo que reporta a cultura sertaneja e no que ela te afeta e identifica você quando alguém te pergunta sobre sua identidade, se você se enxerga e como a gente vê o nosso lugar. É um lugar pátrio, de nascença, de convivência. Um grande sertanejo para mim é o Euclides da Cunha. Onde ele foi, ele levou o sertão. O sertão atravessou aquele ser humano e produziu uma obra belíssima, eu acho que ele é um sertanejo. Sertanejo, em geral, tem poucos traços para identificar, são pessoas que têm uma espiritualidade mais forte e são extremamente mais simples no sentido conceitual, se ligam e se atêm muito ao lugar onde estão e não necessariamente espaços virtuais.¹⁴

O sertanejo, visto como um mito nas crenças populares, nas crenças, também o homem do campo, tem a sua vocação própria de amor a terra em que nasceu. E essa convivência do sertanejo com a terra é bem retratada em Euclides da Cunha, em ‘Os Sertões’, onde ele faz um retrato da resistência do homem sertanejo. Você encontra na obra de João Guimarães Rosa algumas outras características do sertão: sertão do norte de Minas e Oeste da Bahia, onde ele já trata de conhecer a linguagem sertaneja, as variações linguísticas desta região e esta vivência como a cultura popular do sertão, das caatingas [...] O sertanejo tem hábitos e costumes próprios, suas crenças, a sua força, o elo espiritual do sertanejo está muito próximo da terra. Ele é por natureza um homem que resiste às amarguras da seca, da fome, da miséria, das retiradas. Então o sertanejo é diferente do homem do sul do país, nós temos características mais fortes como brasileiros do que aqueles que residem nas grandes metrópoles. O sertanejo tem suas obras de crer em Deus, de estudar a natureza, estudar as chuvas nos céus. [...] O sertanejo é um homem mais ligado a terra do que o homem nascido nas grandes cidades.¹⁵

Essa coisa que eu aprendi com o sertanejo: o caráter em primeiro lugar. Pra mim, a maior essência do sertanejo é o caráter, é comprar um açúcar na bodega e dizer assim: – “Quinta-feira, eu venho pagar” e, na quarta-feira, já está preocupado com aquele quilo de açúcar. – “Mas eu não arrumei dinheiro, vou tomar emprestado do meu com-

14 Entrevista n. 12, realizada em 29 jul. 2008.

15 Entrevista n. 9, realizada em 25 jul. 2008.

padre, mas eu vou pagar pra deixar meu nome limpo lá”. Isso pra mim é a maior essência, e o sertanejo tem isso.¹⁶

Eu passei boa parte da minha vida na fazenda e sei todas as atividades, sei como viver. A gente aprende a viver, o sertanejo tem como sobreviver num lugar daquele. Eu sei fazer cerca, sei plantar, conheço um monte de coisas, então eu acho que esse conhecimento me torna um pouco mais sertanejo. Uma pessoa que vive numa cidade que é um lugar nenhum, eu acho que as cidades são planetárias, e as peculiaridades de quando você começa a ter contato com as coisas do lugar, você é mais daquele lugar. Se você só se alimenta de produtos enlatados que vêm de outros cantos, dificilmente você vai beber a água do rio, se alimentar com o feijão daqui. Não que seja uma idéia um tanto determinista do ser humano e do lugar, mas é uma visão muito mais quântica e científica do que conceitual.¹⁷

[Ser sertanejo] É sentir saudades dos cheiros, da sua infância, das coisas que lhe marcaram, mesmo coisas sofridas, mas que te deixaram saudades [...] do clima [...] Porque eu acho que a ideia do sertanejo é a pessoa que anda mais assim... É o tropeiro e ambulante, mas quando ele finca o pé em algum lugar, não sai mais nunca.¹⁸

Entretanto, como a polivalidade é inerente à memória e às representações sociais, algumas ponderações e ressalvas se manifestam mesmo no âmbito de tal grupo:

[...] Ao longo dos anos, principalmente dos últimos 20 anos, Vitória da Conquista foi perdendo esse caráter identitário sertanejo [...] Eu diria que tem um esquecimento. A nossa memória precisa ser reavivada, mesmo porque algumas coisas deixaram de ser vivência e passaram a ser mítico, por exemplo, Elomar que é uma pessoa que eu estudo

16 Entrevista n. 4, realizada em 29 maio 2008.

17 Entrevista n. 12, realizada em 29 jul. 2008.

18 Entrevista n.14, realizada em abril 2009.

a obra, que consegue inserir na sua obra tanto elementos indígenas quanto elementos sertanejos, as pessoas o têm como aquele homem que mora numa casa embaixo do nível da terra. Mas verdadeiramente quem conhece Elomar? Quem consegue identificar nos filmes de Glauber referências a Vitória da Conquista? A cidade consegue se ver ali? É uma questão até para a gente pensar. A cidade consegue se ver numa música de Elomar? Consegue se ver num filme de Glauber? Ao longo do tempo fomos perdendo esse caráter identitário.¹⁹

A identidade cultural do sertanejo não existe mais, é como o baiano cordial, tem aí nas artes e na cultura, mas muitas características foram perdidas, por exemplo, uma característica que o sertanejo tinha era a valentia – mas não é a valentia para bater na mulher e nas crianças – era uma valentia coletiva, eu considero que a valentia seja uma virtude original do homem, e quando a gente vê o quanto esse sertão foi rebelde (era o próprio lugar da rebeldia), e o sertão perdeu isso e perdeu outras coisas também. A identidade cultural já está atomizada [...] a tendência é o aumento da pulverização do que um dia foi a cultura sertaneja, que hoje é uma espécie de brinquedo, um modelo nas mãos dos estudiosos do sertão. Tem como reaver isso? De jeito nenhum. A história não anda para trás, a história não dá marcha ré. As condições que geravam essas características não existem mais. Hoje, lampião não viveria um mês.²⁰

O esquecimento e o distanciamento mencionados podem ser também entendidos por meio de outro viés que se manifesta na seguinte consideração da identidade sertaneja:

[...] ser sertanejo é ser uma pessoa como todas as outras. Essas classificações que nós costumamos dar são invenções culturais que diferenciam as pessoas [...] Mas, é claro que nós gostamos de enfeitar e colocar particularidades culturais nos espaços onde nós vivemos, e essas particularidades existem também na roupa que você escolhe, na sua comida...

19 Entrevista n. 11, realizada em 29 jul. 2008.

20 Entrevista n. 7, realizada em 29 maio 2008.

O que não vai nos tornar melhor ou pior do que ninguém em qualquer parte do mundo. Então, estabelecendo que somos iguais em qualquer parte do mundo, mas que gostamos de enfeitar, de dar um contorno nas nossas escolhas, aí eu poderia te dizer que ser sertaneja é provar do gosto do umbu é apreciar uma cabrinha montada na outra para ficar mais alta apanhando uma folhinha, como Silvio Jessé retrata, e eu tive a oportunidade de ver, é ter coragem de tomar uma água esverdeada [...].²¹

Além da busca por uma identificação – como também visto nos discursos jornalísticos apresentados no item anterior, em que as associações entre identidade e política são frequentes, – no caso em análise, encontram-se aspectos do que Bourdieu (2007, p. 117) denomina de discurso performativo que tem o propósito de fixar “[...] uma visão única da sua identidade, e uma visão idêntica da sua unidade”. O autor aborda esse tipo de discurso afirmando que “[...] O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto” (BOURDIEU, 2007, p. 118). Tal busca, mediante a configuração de uma “[...] identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 1999, p. 13).

Nesse movimento, as afirmativas e negativas se misturam. No item seguinte, busca-se apresentar os discursos que enfatizam uma negação quanto à consideração do perceber-se como sertanejo.

“TÔ LONGE DESSE CHAPÉU DE COURO”

As negativas concernentes ao fato de considerar-se sertanejo foram também agrupadas em unidades de análise que se ancoram em diferentes campos representacionais conforme se constata no Quadro 2:

21 Entrevista n. 8, realizada em 24 jul. 2008.

Quadro 2 - Unidades de análise presentes nos discursos dos sujeitos sociais que responderam negativamente ao fato de se considerarem sertanejos, 2008.

Unidade de análise	Representações decorrentes	%
1. Vivência/ Cultura	Porque moro na cidade. Tenho muitas facilidades.	50
	Porque moro aqui e sempre vivi aqui [Vitória da Conquista].	
	Porque levo uma vida mais urbana numa cidade desenvolvida.	
	Para eu me considerar sertanejo, eu tinha que ter pelo menos parentes lá.	
	De jeito nenhum, me criei na cidade.	
	Nem como visita eu vou ao sertão, não conheço ninguém de lá.	
	Porque não moro/não vivo no sertão.	
	Porque eu sou da mata/mateiro.	
	Eu tenho outro jeito de viver, não é minha cultura.	
	Porque sou conquistense.	
	Mas já peguei muito o jeito do povo daqui.	
	Apesar de estar próximo, não me considero e nem tenho a cultura sertaneja.	
	O sertão é algo muito distante de mim culturalmente.	
	Não gosto da cultura sertaneja.	
Porque não tenho os costumes deles.		
2. Autoatribuição	Não me vejo assim, de jeito nenhum.	23
	Não me encaixo nas características de um sertanejo.	
3. Naturalidade	Porque não nasci no sertão.	9
4. Outros	O sertão, só conheço de ouvir falar.	18
	Não pertencço a essa classe.	
	Mas também não me considero melhor do que eles.	
	Mas admiro quem é.	
	Porque conheço muitos lugares.	
	Mas considero muito o sertanejo pela garra de vencer a vida.	
	Não menosprezando, mas sou civilizada e acostumada com a vida da cidade. Eu evoluí.	
	Considero que tenho pouca teoria, mas meu recurso próprio é equilibrado.	
	Porque já tô velha e hoje não carrego mais lata d'água na cabeça.	
	Porque não sou trabalhadora de roça.	
	Porque nunca trabalhei pesado e viajo bastante.	
	Sou nordestina.	
Porque não sou cangaceira.		
Tô longe desse chapéu de couro.		
Não fui criada com muito sofrimento, mas me identifico com eles.		
Tenho TV, água, luz, sou feliz.		

Fonte: Pesquisa de campo, 2008. Org.: MENDES. G. F.

O Quadro 2 demonstra que 50% dos entrevistados consideram a vivência e a cultura preponderantes na configuração do “ser sertanejo”. Assim, os que ponderam que não têm tal vivência e que não fazem parte dessa cultura sertaneja imediatamente negam tal associação, mesmo reconhecendo, em alguns casos, a associação de Vitória da Conquista com o sertão. Mais uma vez comparece aqui a distinção entre cidade e sertão. Assim, partindo da assertiva “Não me considero sertanejo”, têm-se as seguintes complementações: “De jeito nenhum, me criei na cidade”; “Porque moro na cidade. Tenho muitas facilidades”; “Porque levo uma vida mais urbana numa cidade desenvolvida”; “Porque não moro/não vivo no sertão”. A afirmativa da ausência de uma vivência no sertão evidencia-se ainda em discursos que enfaticamente, demarcam esse distanciamento: “Nem como visita eu vou ao sertão, não conheço ninguém de lá”; “Para eu me considerar sertanejo, eu tinha que ter pelo menos parentes lá”; “O sertão é algo muito distante de mim culturalmente”; “Porque não tenho os costumes deles”; “Não gosto da cultura sertaneja”.

A autoatribuição ainda comparece nos discursos com o intuito de negar uma possível identidade sertaneja. Este aspecto é enfatizado por 23% dos entrevistados que assim se manifestam: “Não me encaixo nas características de um sertanejo” ou “Não me vejo assim, de jeito nenhum”. Assim como as assertivas referentes à autoatribuição foram apontadas no Quadro 4 como conclusivas, as referentes à negação se apresentam do mesmo modo.

A naturalidade é apontada por 9% dos entrevistados quando se trata de uma justificativa para o não considerar-se sertanejo. Assim, a ênfase dada na expressão “Não nasci no sertão” afasta qualquer possibilidade de vinculação com tal identidade.

As representações do sertanejo evidenciam-se também nas expressões “mas”, “porém”, “acima de tudo”, que são constantemente utilizadas para referir-se a ele com distanciamento. Assim, afirmativas como o sertanejo é “simples, mas honesto”, é “humilde, porém trabalhador”, “Povo sofredor, mas acima de tudo direito” balizam as ambivalências

presentes em tais representações. Negações realçadas no exemplo “Não pertença a essa classe” são, via de regra, seguidas por complementações como “Mas também não me considero melhor do que eles” ou ainda “[...] mas admiro quem é”.

Aspectos que ressaltam a discriminação em relação ao sertanejo ainda são fortemente identificados: “Tô longe desse chapéu de couro”; “Não sou sertanejo porque conheço muitos lugares”: “Não menosprezando, mas sou civilizada e acostumada com a vida da cidade. Eu evoluí.” As negativas, geralmente, remetem às oportunidades a que tiveram acesso e ao fato de considerarem que nasceram na cidade, e que esta cresceu, se modernizou. A esse respeito, o discurso a seguir é revelador:

Por conta da considerada modernização de Vitória da Conquista [...] temos aqui um sertanejo que tem vergonha de ser sertanejo. As pessoas que nascem aqui têm vergonha de serem conquistenses, preferem ser ou de Beverly Hills, ou de alguma coisa assim, é uma cultura do *american life style*, que realmente não combina com as calçadas de Conquista, não combina com a geografia comercial, não tem nenhum critério arquitetônico, então são assim, uma série de coisas que não combinam. Na realidade, não se entendem, elas compartilham uma espécie de cortiço cultural.²²

Há ainda discursos que não apresentam um tom pejorativo, mas enfatizam a discriminação da sociedade pelo sertanejo; em outros, mesmo considerando que moram no sertão, se referem ao sertanejo com os pronomes “ele/eles”, e não “eu/nós”. “Aos olhos das pessoas das capitais, eles [os sertanejos] são vistos com preconceito”. Quando os pronomes “ele/eles” são utilizados, as representações encontram-se fundamentadas em aspectos tidos como negativos por parte do sujeito social, no entanto, quando o pronome utilizado é o *nós*, a ênfase recai nos atributos considerados positivos. Tal fato também ocorre ao fazerem referência ao sertão como

22 Entrevista n. 12, realizada em 29 jul. 2008.

“lá”, e não “aqui”, “O povo sofre demais lá”. A esse respeito, um aporte teórico pode ser encontrado em Massey (2008), ao considerar que algumas representações de lugares, em certas ocasiões, requerem, certamente, a construção de um “nós” entendido como delimitado, porém heterogêneo, instável e necessariamente antagonístico.

“UMA HORA SIM, OUTRA NÃO...”

Para além das afirmativas e negativas, constatam-se, pelo Quadro 3, outras unidades de análise, que, numa ponderação de elementos, não ultrapassam os limites da dúvida, o que possibilita ao sujeito social aproximar-se ou distanciar-se de uma afirmativa ou de uma negativa sem, no entanto, sentir-se enquadrado em uma representação consolidada e vinculada a determinado lugar.

Quadro 3 - Unidades de análise presentes nos discursos dos sujeitos sociais que apresentaram dúvidas quanto ao fato de se considerarem sertanejos, 2008

Unidade de análise	Representações decorrentes	%
1. Vivência/ Cultura	Praticamente, apesar de não conviver no ambiente.	38,5
	Praticamente, porque moro em Conquista desde criança.	
	Às vezes sim, às vezes não, a luta que a gente tem na vida faz tudo ficar parecido.	
	Pode até ser, mas não me considero porque nunca morei lá.	
	Tem coisas na minha cultura que me aproximam do sertanejo.	
2. Proximidade	Porque para chegar lá não demora muito.	30,8
	Porque estou perto do sertão.	
	Por causa da proximidade com a zona rural.	
3. Ambivalência	Pela forma como penso, não, mas pela localização, sim	7,7
4. Outros	Às vezes, quando me pego depressiva.	23,0
	Não soube responder.	

Fonte: Pesquisa de campo, 2008. Org.: MENDES, G. F.

Como se pode observar, os campos representacionais demonstrados no Quadro 3 estão eivados de sentidos marcados por ambivalências. Dos que manifestaram dúvidas, 38,5% utilizam expressões como “praticamente”, “às vezes sim”, “pode até ser” “tem coisas [...] que me aproximam do sertanejo”. Tais expressões, apesar de sugerirem uma aproximação ou uma identificação em curso, demarcam a dúvida, não permitindo uma resposta afirmativa ou negativa. Este fato pode significar, como afirma Massey (2008, p. 225), que “[...] todas as negociações de lugar acontecem no movimento entre identidades que estão se movendo”.

A proximidade com o que se entende por sertão foi manifestada por 30,8% dos entrevistados também como um elemento de aproximação da identidade sertaneja. Assim, a condição de encontrar-se perto do sertão poderia vir a produzir a configuração de uma dada identidade.

Há ainda considerações marcadas claramente por ambiguidades expressas na afirmativa: “Pela forma como penso, não, mas, pela localização, sim”. Tal dúvida demonstra mais uma vez a movência de sentidos que caracteriza as representações de sertão e de sertanejo. Assim, as regularidades enunciativas que possibilitam analisar o discurso sobre o sertão e o considerar-se sertanejo se manifestam no jogo de aparecimentos e dispersão dos enunciados que se evidenciam na relação território/lugar/memória e representações sociais.

As respostas permeadas pela expressão “às vezes” foram significativas como, também, a demonstração gestual de dúvida sem que um motivo específico fosse apontado para a afirmação ou negação. Isso ocorreu com 23% dos entrevistados desse grupo. Tal fato demonstra que “[...] um único e mesmo conjunto de palavras pode dar lugar a vários sentidos e a várias construções possíveis; ele pode ter, entrelaçadas ou alternadas, significações diversas, mas sobre uma base enunciativa que permanece idêntica” (FOUCAULT, 2004, p. 125).

Nesse aspecto, é certo que os significados atribuídos a uma dada configuração identitária relacionam-se aos valores que os indivíduos ou grupos sociais constroem na sua vivência cotidiana. Esses sentidos assim

construídos podem conduzir o sujeito social a afirmativas, negativas ou, ainda, à permanência de dúvidas. É nesse âmbito que Orlandi (1997, p. 21) ressalta que: “[...] uma mesma coisa pode ter diferentes sentidos para os sujeitos. E é aí que se manifesta a relação contraditória da materialidade da língua e da história”. Assim, o considerar-se que se está ou não no sertão ou ainda o reconhecer-se ou não como sertanejo traz consigo uma multiplicidade de conotações e sentidos e é justamente:

[...] porque existe a incompletude, no plano da linguagem, que outros sentidos podem ser ditos, ou que outras filiações de sentido podem ser organizadas retrospectivamente ou, ainda, que sentidos antes silenciados podem intervir. Se a memória fosse assim tão radicalmente plena, completa e homogênea, estaríamos condenados a repetir de modo infundável sentidos imutáveis (ORLANDI, 1997, p. 9).

Almeida corrobora tal assertiva afirmando que a elaboração de heterogeneidades no que concerne à identidade é marcada por um conjunto de dispositivos sociais, políticos e culturais que

[...] fortalecem-se, mas também se esgarçam ao comporem os territórios dos sertões, tornando-os diversos. Posto que as identidades são dinâmicas, pode-se dizer que elas se relacionam com um contexto socioespacial e, no caso dos sertões, a existência de identidades híbridas é parte do processo (2008, p. 70).

O processo de reconhecimento e identificação é, portanto, sempre relativo e perpassado pela memória social que poderia ser associada ao vivido e ao percebido, e não somente pela memória histórica que se associaria ao concebido. Halbwachs, ao confrontar as bases conceituais da memória coletiva e da memória histórica, assegura:

Não é na história aprendida, é na história vivida que se apóia nossa memória. [...] A história vivida se distingue da história escrita: ela

tem tudo o que é preciso para constituir um quadro vivo e natural em que o pensamento pode se apoiar, para conservar e reencontrar a imagem do seu passado (1990 [1968], p.71).

As abordagens destacadas legitimam a necessidade sublinhada por Penna e demais autores aqui enfocados de “[...] se abandonar qualquer enfoque da identidade que a conceba necessariamente como monolítica, única ou estável, ou ainda como dotada de existência própria” (PENNA, 1992, p. 56). Partindo dessa compreensão, é inevitável a conclusão de que muitos laços de identidade se manifestam na convivência com o lugar, com o território. Todavia, os significados desses laços não são marcados pela unicidade, mas, sim, pela multiplicidade de sentidos.

Com base nesta constatação, é possível estabelecer um paralelo com o entendimento de García Canclini (2007, p. 174) quando exemplifica: “[...] Não há uma identidade latino-americana, mas múltiplas identidades étnicas, nacionais, de gênero etc. contidas em tal espaço”. Pode-se, então, parafraseando este autor, constatar que não existe uma identidade sertaneja, mas múltiplas representações contidas no espaço a que se referiu nesta pesquisa.

Assim, as relações que envolvem identificações com o espaço convergem para a conclusão de que, tal como assegura Maalouf (1999, p. 35), “La identidad no se nos da de una vez por todas, sino se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia.” Este entendimento foi confirmado empiricamente e corroborado teoricamente pelos autores que embasaram as discussões empreendidas no percurso da discussão.

CONCLUSÃO

A discussão empreendida evidencia que os sentidos se produzem na interface das materialidades e imaterialidades que envolve a significação dos territórios e dos lugares. Essa constatação permite afirmar que os sujeitos sociais não se identificam, necessariamente, com um recorte

territorial institucionalmente desenhado, mas, sim, com os seus espaços de vivência, com os lugares. Configura-se, deste modo, uma intensa imbricação entre o espaço vivido, marcado pelas memórias e representações sociais; o espaço percebido, edificado por meio das relações que se estabelecem no lugar; e o espaço concebido, elaborado por discursos instituídos. Por este viés, não existe homogeneidade de sentidos em sertão nem identidade sertaneja – existe uma polissemia comprovada pelas construções simbólicas presentes na memória.

Então, as representações presentes na memória social evidenciam múltiplos sertões marcados por tramas e entrelaçamentos que envolvem o vivido, o percebido e o concebido. Essa relação é marcada pela confluência de discursos diversos com diferentes espaços de estabilização que, muitas vezes, se colocam em conflito, produzindo clivagens, recobrimentos, entremeios.

Nessa compreensão, é inevitável a conclusão de que muitos laços de identidade se manifestam na convivência com o lugar, com o território. Todavia, os significados desses laços não são marcados pela unicidade, e, sim, pela multiplicidade de representações. Analisando o sertão como portador de sentidos e significados que lhe são atribuídos de acordo com determinadas vivências e experiências ou, ainda, por meio de discursos instituídos.

O caráter processual e cambiante da memória e das representações sociais está em consonância com a produção aberta contínua do espaço e, nesse aspecto, é só por ilusão que se acredita ser possível dar a palavra final, pois o fazer-se do espaço, como a própria dinâmica do verbo expressa, está sempre em curso. Logo, muitas questões aqui postas não se fecham, antes retornam com múltiplos sentidos inscritos no campo das memórias e das representações, considerando as suas vinculações com o espaço.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. G. de. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais: Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, M. G. de; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. (Org.). **Geografia e cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida**. Goiânia: Editora Vieira, 2008. p. 47-74.
- ASPECTOS da educação sertaneja: desadaptação do professor. **O Combate**, Conquista, anno 7, n. 33, p.1, 05 mai. 1937.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRASIL, L. A. Verdades Amargas. **A Semana**, Conquista, anno 5, n. 8, p. 2, 20 jan. 1927.
- CARDOSO, C. F. **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios**. Bauru: Edusc, 2005.
- CARLOS, A. F. A. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- CASTELLS, M. **O poder da identidade**. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CHARTIER, R. **A História cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1990.
- CLIFFORD, J. **Dilemas de la cultura**. Barcelona: Gedisa, 1995.
- ECHOS & Noticias. **A Vanguarda**, Conquista, anno 1, n. 3, p. 2, 19 dez. 1926.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. [1969].
- GALVÃO, W. N. **As formas do falso: um estudo sobre a ambigüidade no Grande Sertão: Veredas**. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- GARCÍA CANCLINI, N. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- GARCÍA CANCLINI, N. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190.
- HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. [1968].
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

LIMA, N. T. **Um sertão chamado Brasil**: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ, UCAM, 1999.

MAALOUF, A. **Identidades asesinas**. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

MAIS uma vez a Conquista reafirma ao Dr. Agrippino o seu apoio e admiração: como foi recebido nesta cidade o querido dirigente da nossa política. **A Semana**, Conquista, anno 2, n. 32, p. 1, 19 jun. 1924.

MANIFESTO ao grande, honrado e altivo eleitorado conquistense. **O Combate**, Conquista, anno 6, n. 17, p. 1, 15 dez. 1935.

MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

O PAU FERRO mal assombrado. **O Combate**, Conquista, anno 6, n. 29, p. 1, 14 abr. 1935.

ORIVAL, A. de. “Rotary-Club” de Conquista, e “folk-lore”. **O Combate**, Vitória da Conquista, anno 5, n. 30, p. 6, 25 mar. 1934.

ORLANDI, E. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 7. ed. Campinas: Pontes, 2007.

PADRE, M. O maximo problema do Brasil. **O Combate**, Conquista, anno 5, n. 39, p. 1, 27 jan. 1934.

PELO POVO: benefício de urgente necessidade. **A Semana**, Conquista, anno 6, n. 3, p. 1, 19 ago. 1928.

PENNA, M. **O que faz ser nordestino**: identidades sociais, interesses e o “escândalo” Erundina. São Paulo: Cortez, 1992.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212. 1992.

RODRIGUES, M. de F. F. **Sertão no plural**: da linguagem geográfica ao território da diferença. 2001. 286 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22. jul./dez. 1995.

SIMÕES, D. M. P. Elomar e a língua sertaneza. In: Congresso Internacional de Linguagens: V SENELP – URI, 2002, Erechim. **Anais do V Congresso Internacional de Linguagens**. Erechim. 2002. Disponível em: <http://www.darcilia.simoes.com/elomar/docs/texto_elomar.doc>. Acesso em: 20 jun. 2007.

SUÁREZ, M. Sertanejo: um personagem mítico. **Sociedade e Cultura**. Goiânia, v.1, n.1, p.29-39. jan/jun. 1998.

UMA IDEIA: apello as mulheres conquistenses. **A Semana**, Conquista, anno 2, n. 28, p. 1, 29 abr. 1924.

VASCONCELOS, C. P. **Ser-Tão baiano**: o lugar da sertanidade na configuração da identidade baiana. 2007. 115 f. Dissertação (Mestrado: Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.





Territórios e Territorialidades da Fé na Jornada Mundial da Juventude*

Eliete Furtado Cecílio e Silva

* O presente texto é resultado da Dissertação de Mestrado apresentada em 2016, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe – PPGeo/UFS, intitulada “Campo da Fé: Território e Territorialidades dos peregrinos sergipanos na Jornada Mundial da Juventude, Rio de Janeiro, 2013, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Augusta Mundim Vargas.

INTRODUÇÃO

A Jornada Mundial da Juventude (JMJ), realizada entre os dias 23 e 28 de julho de 2013, na cidade do Rio de Janeiro, foi considerada pelo RankBrasil (site de recordes brasileiros) o maior evento cristão até então realizado no país com a participação de 3,5 milhões de fiéis peregrinos. O Ministério do Turismo confirmou o recorde do número de turistas em uma única cidade ressaltando que R\$1,2 bilhão circularam na economia da cidade pelo consumo dos peregrinos.

A JMJ foi criada em 1986 pelo Papa João Paulo II pela necessidade de aproximar-se dos jovens, professar a esperança e a renovação da fé. A primeira JMJ ocorreu no mesmo ano restrita à Diocese de Roma, com a participação de 400 mil jovens. Na sequência, com destaque para o quantitativo de participantes mais representativos as Jornadas ocorreram em: Buenos Aires (Argentina - 1987), com a participação de 1 milhão; Santiago de Compostela (Espanha - 1989), com participação de 600 mil; Czeszochowa/Polônia (1991, 1,5 milhão de participantes); Denver/USA (1993); Manila/Filipinas (1995, 4 milhões de participantes); Paris/França (1997); Roma/Itália (2000, 2 milhões de participantes); Toronto/Canadá (2002); Colônia/Alemanha (2005); Sidney/Austrália (2008); Madri/Espanha, 2 milhões de participantes); Rio de Janeiro/Brasil, 3,5 milhões de participantes. Observa-se que a JMJ nessas 13 edições já ocorreu em 5 continentes, exceto na África.

Diante deste fenômeno religioso que cria e recria periodicamente espaços sagrados, optamos por um tema imbricado com as questões que envolvem a Geografia da Religião ao tratar os territórios e as territorialidades na JMJ do Rio de Janeiro em 2013.

Há um bom tempo esse evento suscitou em mim um grande interesse com a possibilidade de um trabalho comparativo entre a Jornada Mundial e as grandes festas religiosas de Sergipe. A Jornada Mundial da Juventude tem como características de suas “construções/constituições” os peregrinos que se deslocam, se movem e se fazem presentes pela fé, mas também

pela sociabilidade e pela curiosidade em conhecer novos lugares, novas pessoas, novas culturas e, nesse sentido, constroem territórios sagrados. Vale ressaltar que minha relação com o Cristianismo vem desde criança e cresci nesse ambiente responsável pela construção das minhas relações sociais. Em Sergipe, no grupo de pesquisa Sociedade e Cultura, participei de pesquisas e discussões teórico-metodológicas sobre cultura e manifestações culturais específicas, dentre elas, as festas religiosas¹.

Nesse contexto, entre teoria e prática, vivência e experiência, participei no Movimento Leigo preparatório para a JMJ, desde 2012, o que foi decisivo para a escolha da JMJ como objeto de estudo e eu como peregrina, fui pesquisadora e sujeito da pesquisa. Com efeito, os peregrinos sergipanos como sujeitos fiéis que se deslocaram e construíram os espaços sagrados inserem no entendimento de que “os fenômenos religiosos se manifestam num momento histórico e não há fato religioso fora do tempo” (ROSENDAHL, 2009, p. 01).

Lembramos que a centralidade de nosso trabalho é a vivência, as práticas, a construção dos relacionamentos, as territorialidades que estão presentes mesmo antes da JMJ acontecer. São esses aspectos que realmente importaram na construção da dissertação e que desencadearam os questionamentos, considerando o desejo de aprofundar nos estudos da Geografia da Religião analisando os territórios sagrados construídos no Rio de Janeiro pela JMJ e, minha participação com o duplo papel de fiel participante e de pesquisadora que procurou registrar (pelos diários e fotos) os caminhos percorridos, os deslocamentos entre o local da hospedagem e os eventos e, também, interagiu com outros movimentos e pessoas antes, durante e após a JMJ.

Questionamos como seria a construção de uma viagem até ao Rio de Janeiro? Como se deu a construção dos movimentos leigos sergipanos? Como se deslocaram para o Rio de Janeiro? Em caravanas próprias, indi-

1 Ainda, desenvolvi pesquisa como bolsista do PIIC (Pesquisa Institucional da Iniciação Científica 2011/2012) sobre a festa da Imaculada Conceição em Aracaju (SE) Ver SILVA & VARGAS (2012 a; 2012 b)

vidualmente, por agência de turismo, pelo transporte aéreo ou terrestre? Como conseguiram recursos? Quais territórios foram criados para os peregrinos por meio da JMJ (territórios sagrados, simbólicos, turísticos, itinerantes)? Esses questionamentos colaboraram para a ancoragem do estudo e para o delineamento dos objetivos, incluindo em nossas reflexões a análise dos territórios sagrados e dos territórios que se “construíram” e se “desconstruíram” na JMJ, com a intenção de apreender e compreender os fenômenos religiosos que constituíram antes, durante e após esse evento mundial. Por esse fato, focamos nos territórios e territorialidades e propomos os objetivos específicos, com a ressalva de que não foram alcançados de forma linear tal como apresentados a seguir.

De pronto, pretendemos identificar os territórios sagrados da JMJ. Com esse objetivo mapeamos os territórios sagrados de acordo com a programação estabelecida, distinguindo-os com a intenção de refletir sobre as motivações do peregrino. Procuramos, também, apreender as territorialidades do movimento leigo sergipano e sua participação na Jornada Mundial da Juventude. Com esse objetivo, caracterizamos e apreendemos o perfil, a organização e a participação do movimento leigo sergipano na Jornada Mundial da Juventude; os movimentos de preparação e as atividades e atitudes durante o evento. Isso posto, visamos compreender o significado e as atitudes dos peregrinos na JMJ. Para o alcance desse objetivo buscamos investigar a participação de sergipanos nesse evento consistindo na oportunidade de compreender as relações dos participantes, a ocupação dos territórios e as teias que se formaram pelas relações, espacialidades e territorialidades dos movimentos católicos sergipanos antes e durante a Jornada. Acrescenta-se que esse trabalho não pretendeu levantar problemáticas, oferecer respostas, levantar bandeiras, mas relatar experiências únicas e profundas de um fenômeno religioso.

O texto da dissertação foi estruturado, incluindo a Introdução, em seis seções que procuramos resguardar os títulos pois traçam um paralelo entre o desenvolvimento de uma pesquisa com o processo de preparação da

terra em “O Arado”, até “O oferecer dos frutos”. Assim, intencionalmente metafórico encadeando ações e posturas da Igreja católica voltadas para aproximar-se dos jovens, professar a esperança e a renovação da fé. Em “O Arado: buscando as bases para reflexão”, expusemos os conceitos e as categorias, assim como os autores trabalhados. Nesse sentido, usamos a metáfora do arado que remove a terra para expor o caminho que “mexemos” e revolvemos nossas ideias.

Na segunda seção, “Os Canteiros: o caminho da pesquisa”, trouxemos os esforços metodológicos empreendidos para a abertura dos caminhos da pesquisa e as ferramentas utilizadas para relacionar o teórico e o empírico. A terceira seção, tratou da “Colheita: Territórios e Territorialidades da Jornada Mundial da Juventude”. Aí procuramos apresentar os dados levantados pelas diversas fontes, ressaltando que os territórios e as territorialidades não foram apresentados na ordem cronológica dos fatos e, sim, pela origem e motivação. A JMJ enquanto ato mundial de evangelização, foi mostrada com suas diversas conotações de escala, de carismas, mas também de práticas e vivências subjetivas

A quarta seção “Cuidando dos Brotos: Expositores e Consumidores na materialização da fé”, evidenciamos as práticas, exposições e comercialização dos materiais produzidos nas comunidades, congregações e institutos. Com isso, retratamos as dificuldades e os problemas mais recorrentes relatados pelos peregrinos e as atitudes dos jovens sergipanos fiéis e peregrinos posterior à JMJ. E, na quinta seção “O oferecer dos frutos” traçamos as considerações finais apresentando reflexões e sugestões.

O ARADO: BUSCANDO AS BASES PARA REFLEXÃO

Mendes e Pessôa (2009) concebem a organização de um referencial teórico como um recurso capaz de possibilitar a identificação e a representação de fenômenos sociais e culturais responsáveis pela manifestação de determinados eventos, sendo a teoria a trajetória para conhecer e compreender os sujeitos, o contexto e suas representações. Para entender esse

contexto buscamos na Geografia da Religião razões que nos auxiliaram compreender o fenômeno religioso.

Rosendahl (2002) em seu artigo “Construindo a Geografia da Religião no Brasil”, afirma que falar de Geografia e religião é uma proposta ambiciosa e necessária para a Geografia brasileira, mas, através da abordagem cultural, ela se torna mais rica e pluralista. Ela enfatiza a importância de examinar a diversidade dos fenômenos religiosos, a distribuição de seus seguidores, a estrutura espacial criada por seu comportamento e as paisagens religiosas delineadas através de suas atividades como sugestão de roteiro de pesquisa. Desta forma, sob a perspectiva humanista os estudos da relação ontológica entre Deus, o homem e o espaço tornam-se possíveis. Em 1996, Rosendahl (p. 11) afirma que a Geografia e a religião se encontram através da dimensão espacial; uma porque analisa o espaço, a outra porque, como fenômeno cultural, ocorre espacialmente.

Durkheim (1996, p. 16) posiciona que “as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas, fazem parte intrínseca de uma teoria da religião, ou melhor, de uma teoria do fato religioso”. Nunes (2007, p. 62) afirma que a religião para Marx, Durkheim e Weber “apresenta-se como um problema a ser analisado para o entendimento da sociedade”. Já Gil Filho (2008, p. 24) reforça que devemos à Durkheim a autonomia das representações sociais dos parâmetros puramente psíquicos de sua gênese, nos quais tais representações seriam a própria trama da vida social, tanto o indivíduo como grupos sociais.

Eliade (2010) remete às relações simbólicas com as quais o homem religioso impregna de significado o mundo. O autor indica o termo hierofania, que corresponde à própria revelação de algo sagrado e possui um quadro de referência abrangente. Ele vai além e estuda o fenômeno religioso, que transcende o tempo/espaço, e coloca como essencial os fenômenos históricos, a importância de se conhecer os mitos, ritos e símbolos que promovem uma volta às origens. Ele busca as ligações que envolvem a experiência do sagrado e o que leva a contemplar o fenômeno da religiosi-

dade. Na visão de Eliade (1992, p.30), “o homem percebe o sagrado, pois ele é um ato de manifestação”.

Gil Filho (2007, p. 207), no artigo intitulado “Geografia da religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico”, cita que a Geografia da religião tem por objeto o fenômeno religioso visto como um espaço de relações objetivas e subjetivas consubstanciadas em formas simbólicas mediadas pela religião. Sua análise é feita sobre a fenomenologia elaborada por Cassirer (1944) e consiste na construção da realidade intuitiva. Ele marcou o espaço sagrado como conjunto de significações atribuídas pelo homem religioso, apontando para uma radicalidade da fixação espacial de suas experiências religiosas (p. 218). Neste caso, o espaço confere a base da formulação das categorias do discurso antropológico tanto sob seu aspecto sensível como em seu aspecto inteligível. Para tal propõe três categorias a serem observadas: (i) a espacialidade concreta de expressões religiosas, própria do mundo da percepção, em que os símbolos religiosos cumprem o papel da objetivação na construção do mundo religioso. O espaço sagrado é estrutural, enquanto o profano apenas funcional.; (ii) a espacialidade do pensamento religioso em que as representações são identificadas pelo esquema da linguagem tornando-as inteligíveis em termos espaciais. O espaço sagrado é forjado nas representações de um espaço das religiões;(iii) a espacialidade das referências simbólicas referente a um espaço propositivo e sintético que articula o plano sensível ao plano das representações pelo conhecimento religioso (p.218).

No contexto de nosso objeto de estudo, a categoria território foi indispensável para entendermos as relações que acontecem no fenômeno religioso que constitui a JMJ, organizada por uma instituição tão antiga como a Igreja Católica, com estruturas hierarquizadas e especializadas para um fim.

Gottmann (2012) afirma que a repartição política que definia os territórios permaneceu por muito tempo baseada em sistema de lealdade, seja relacionada à fé religiosa, como nas divisões entre o mundo Cristão e Islâmico, seja ligada as relações entre indivíduos, numa escala local, especialmente aquela do sistema feudal. Assim, o termo território foi usado para

definir a jurisdição ou a economia das unidades governamentais como as cidades livres, os feudos e os reinos. Essas definições foram se adaptando ao longo dos séculos, sendo resgatadas por Saquet (2007), em seu artigo intitulado “As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da ‘materialidade’.

Para Crespo (2010, p. 2) “O território, [...] representa uma ferramenta perfeitamente apropriada nos dias de hoje. Ele pode ser utilizado tanto para analisar produções econômicas ou políticas do espaço, como também outras formas de relacionamento do homem com seu meio, tais como a religiosidade”. Assim, o estudo do território pode valorizar outras dimensões como os espaços vividos e sua flexibilização e ressignificação, sintetizados por Haesbaert e Limonad (2007, p. 20) em três vertentes básicas: (i) A vertente política, refere ao espaço do poder e a todas as relações espaciais.; (ii) A vertente cultural que prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva em que o território é visto, sobretudo como produto da apropriação e valorização simbólica em relação ao espaço vivido e, (iii) A vertente econômica que enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas. Haesbaert (2012, p. 122) observa, também, citando Deleuze e Guattari (1997, p. 218), que o território cria agenciamentos. O território excede, ao mesmo tempo, o organismo, o meio e a relação entre ambos; por isso, o agenciamento ultrapassa o simples “comportamento”.

Saquet (2010, p.111) discute o território como um conjunto de relações realizadas pelo homem na natureza compreendendo os ambientes naturais construídos em sistemas a partir dos pressupostos filosóficos da Fenomenologia, que estuda grupos, comunidades, percepções/sentimentos do território, sua organização e seus signos. Para ele, território e territorialidade são produto do entrelaçamento entre os sujeitos de cada lugar com o ambiente e com os indivíduos de outros lugares, sendo o território uma construção coletiva e multidimensional. Nesse sentido, valoriza a importância do trabalho social e as representações que são elos entre sociedade e natureza e a dupla dimensão do homem.

Em se tratando de instituição, segundo Sack (1986), a Igreja Católica controla diferentes tipos de território, identificados em dois tipos primordiais. O território ‘visível’, reconhecido e vivenciado que “inclui os templos, os cemitérios, os pequenos oratórios à beira da estrada e os caminhos

percorridos pelos peregrinos” e, o território estrutural correspondente à sua estrutura administrativa [...]e complementa: “O território religioso constitui-se, assim, dotado de estruturas específicas, incluindo um modo de distribuição espacial e de gestão de espaço”. (SACK, 1986, p.102).

No caso do evento da JMJ, o caminho percorrido pelos peregrinos foram os bairros, as exposições, os museus, a praia de Copacabana, o Cristo Redentor, as feiras, estádios etc. Contou com a participação dos peregrinos de vários lugares do mundo, num total de 175 países inscritos, e que se alojaram por toda a cidade do Rio de Janeiro e no entorno em chácaras e em cidades como Niterói, o que explicita a influência da igreja em planejar e conseguir “construir” os territórios, mesmo que temporários.

Para Rosendahl (2001, p. 21), “o espaço sagrado representa um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência”. Nesse sentido, Gil Filho (2008, p. 111), ressalta também as relações de poder, do controle e da gestão do espaço sagrado são, em última análise, os laços de coesão que estruturam a territorialidade e objetivam o território sagrado.

As vivências e práticas durante a JMJ influenciaram toda a população principalmente os peregrinos. Foi decretado feriado na cidade do Rio de Janeiro para que todos pudessem se deslocar e também foi criada a Lei nº 12663 de 05 de junho de 2012, que dispôs sobre as medidas relativas à Copa das Confederações FIFA 2013, à Copa do Mundo FIFA 2014 e à Jornada Mundial da Juventude de 2013. Essas mudanças corroboraram com as considerações de Rosendahl (2001, p. 10) ao afirmar que: “acontecimentos importantes induzem a uma transformação; mesmo que seja visto como recuo ou avanço, o território é modificado aparecendo como o que melhor corresponde à afirmação do poder”.

E, neste contexto Rosendahl (2001, p. 23) categoriza um tipo particular de hierocracia, “o poder do sagrado, que se manifesta espacialmente por uma organização territorial”. Ao reconhecer a instituição religiosa como agente, é necessário considerar a forma e a intensidade do poder desse

agente. Esse poder pode se dá de várias maneiras através de instituições ou da organização do próprio povo. Por isso a importância em se analisar a convivência.

A JMJ promoveu um encontro que abarcou as três escalas: local, regional e internacional. Sua elaboração já foi pensada como um evento grandioso, com participação de diferentes povos e culturas em um único lugar. Além disso, a promotora desse evento é uma das instituições mais antigas, a Igreja Católica Apostólica Romana, que domina diferentes territórios através de doutrinas, da construção de templos, cruzeiros, escolas, universidades, de uma paisagem simbólica presente em todo o mundo representada por nomes de cidades, ruas, comércios, meios de transporte etc.

A territorialidade defendida por Sack (1986) deve ser reconhecida como uma ação, uma estratégia de controle. Já a territorialidade religiosa “(...) significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo”. Para Rosendahl, “a territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais e [...] é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço” (2005, p. 07).

É no território encarnado de relações simbólicas da JMJ que observamos o fortalecimento das experiências religiosas. O caminho foi extenso, com a ocupação de diferentes locais por meio de roteiros turísticos da vivência e da influência dos valores cristãos. Esse foi outro ponto discutido, as diferentes territorialidades construídas, assim como o turismo, o qual não podemos negligenciar devido à grande participação do peregrino enquanto consumidor dos espaços oferecidos e dos pontos turísticos visitados, gerando territorialidade. E, como analisamos um fenômeno religioso, partimos do princípio que a principal motivação dos participantes seja a fé e que os deslocamentos na atualidade para grandes eventos como estes podem ser analisados à luz do turismo na sua categoria turismo religioso que, para a Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR)” configura-se pelas atividades turísticas decorrentes da busca espiritual e da prática reli-

giosa em espaços e eventos relacionados às religiões institucionalizadas”. (BRASIL, 2008, p. 19).

Observamos que o turismo religioso está em plena expansão e tem chamado a atenção de estudiosos para este segmento. No entanto, esse tipo de deslocamento configura-se como uma das práticas mais antigas, pois há registro de deslocamentos para cultos e ritos desde os primeiros relatos escritos. Dias (2003, p. 17) complementa que o turismo religioso “Compreende romarias, peregrinações e visitação e espaços, festas, espetáculos e atividades religiosas”.

A peregrinação teve um fator marcante na Jornada Mundial da Juventude, pois foi um público totalmente de peregrinos que compôs esse cenário. Nessa perspectiva, a Geografia tem grandes contribuições de análise devido à produção de um espaço gerado por um fenômeno religioso. Desta forma, entendemos os participantes da JMJ como peregrinos. No aspecto econômico, o turista insere-se como consumidor dos serviços, dos artesanatos, dos artigos religiosos, dentre outros. No aspecto social, o turista pode usufruir da ambiência de conagraçamentos e encontros proporcionados pelos eventos.

OS CANTEIROS: O CAMINHO DA PESQUISA

Os canteiros são formas que damos à terra, que fica à espera de uma semente. Desta forma, esse capítulo traz os esforços em abrir caminhos e oferecer ferramentas para relacionar o teórico e o empírico, e expõe os aportes teóricos metodológicos para as análises que foram construídas no decorrer do trabalho. Baseamo-nos na Fenomenologia por abranger a essência dos fenômenos, ultrapassando suas aparências imediatas. O pensamento fenomenológico traz para o campo de estudo da sociedade o mundo da vida cotidiana, onde o homem se situa com suas angústias e preocupações (GOLDENBERG, 2007, p. 13).

Em nossa pesquisa trabalhamos com sujeitos participantes de um evento religioso católico que tem pilares e costumes tradicionais. A in-

serção dos sujeitos foi definida em função de serem peregrinos sergipanos identificados pelas variáveis como sexo, idade, religião, comunidades religiosas e participantes da organização do evento. Nesse sentido, os peregrinos sergipanos estabeleceram a homogeneidade fundamental da amostra.

Utilizamos instrumentos variados tais como as narrativas, a descrição e a história, ancorados em procedimentos de captura igualmente variados como diário de campo, entrevistas, vídeos, fotos e sites e com interpretação ancorada em análise de conteúdo de Bardin (2011).

É importante salientar a eficácia da utilização concomitante das abordagens qualitativa e quantitativa para o melhor proveito das informações necessárias para o conhecimento, o reconhecimento e o envolvimento da/com a realidade, sobretudo porque a pesquisa se propõe a encaminhamentos e sugestões a serem postos em prática (MARCONI; LAKATOS 2010, p. 15).

Analisando essas considerações, de certo modo a pesquisa é. Também, participante, pois foram feitas várias observações, elaborou-se um diário de campo e o contato do pesquisador com o objeto de estudo estabeleceu-se de modo efetivo. Com relação aos procedimentos, nossa pesquisa enquadra-se como bibliográfica e documental e ainda, segundo (GIL, 1994), ela é explicativa, pois procuramos aprofundar o conhecimento da realidade.

Na etapa de levantamento documental procedeu-se pesquisa em sites internacionais e sergipanos referentes à imagem e como “o mundo” divulgou a Jornada Mundial da Juventude ². Todas as referências bibliográficas utilizadas serviram para dialogar e alinhar as formas de experiência: a narrativa traduziu os acontecimentos do evento; a construída evidenciou os territórios itinerantes, que se fez e se desfez, e a discutida que traduziu a revisão bibliográfica e os resultados encontrados. A en-

2 Foi elaborado um quadro composto por título, resumo da matéria, site e nome do jornalista. Sua consecução contribuiu para verificar como a imprensa internacional divulgou esse evento e a imagem do Brasil. Também procedemos a pesquisa documental em sites de Sergipe, no Jornal da Cidade e em outros jornais digitais.

trevista foi o instrumento importante para a investigação por possibilitar a interligação com as categorias escolhidas. Escolhemos a entrevista estruturada, subdividida em quatro conteúdos e 17 questões alinhadas aos objetivos, à luz da abordagem de conteúdo desenvolvida por Bardin (2011). Os quatro conteúdos do roteiro da entrevista foram: (i) perfil; (ii) motivações para a Jornada e os espaços frequentados; (iii) os territórios “sagrados” e a participação como turistas e, (iv) sensações, religiosidade, apreensão, cidadania, solidariedade, trocas.

Essa etapa dispensou maior tempo e dedicação. Foram realizadas entrevistas com peregrinos sujeitos e representantes de comunidades e instituições³. As entrevistas foram transcritas e enviadas via e-mail para avaliação do entrevistado. Dez responderam dizendo que não tinha nada acrescentar; três pediram para acrescentar algumas informações; os demais não se manifestaram.

Em relação ao diário de campo, este foi elaborado com a observação que ocorreu em todo o período de pesquisa: desde o reconhecimento do campo no período da pré-missão, passando pelo período de realização do evento e após o seu término, com vários eventos como as festas dos padroeiros de Sergipe e a comemoração de 1 ano da Jornada, o Dia Nacional da Juventude. Triviños (1987) expõe que observar não é simplesmente olhar, mas, sim destacar algo específico num conjunto (objeto, pessoas), aferindo atenção a suas características (cor, tamanho, entre outras). A observação permite que a dimensão singular seja estudada em seus atos, atividades, significados e relações para captar a essência.

As análises quantitativa e qualitativa das informações levantadas, sobretudo das entrevistas, foram feitas com base nos procedimentos da análise de conteúdo de Bardin ([1997]2011), norteadas pelas categorias territó-

3 Com destaque para abordagem em eventos como Congresso da renovação carismática, carnaval, DNJ, Comunidade Canção Nova, Comunidade Schalom, Universidade Federal de Sergipe, praças, casa dos peregrinos, Paróquia Senhor do Bomfim, Sagrada Família, dentre outros. No município de Poço Redondo foram realizadas duas entrevistas com sergipanos que receberam estrangeiros peregrinos, sendo que estes não se deslocaram para a JMJ.

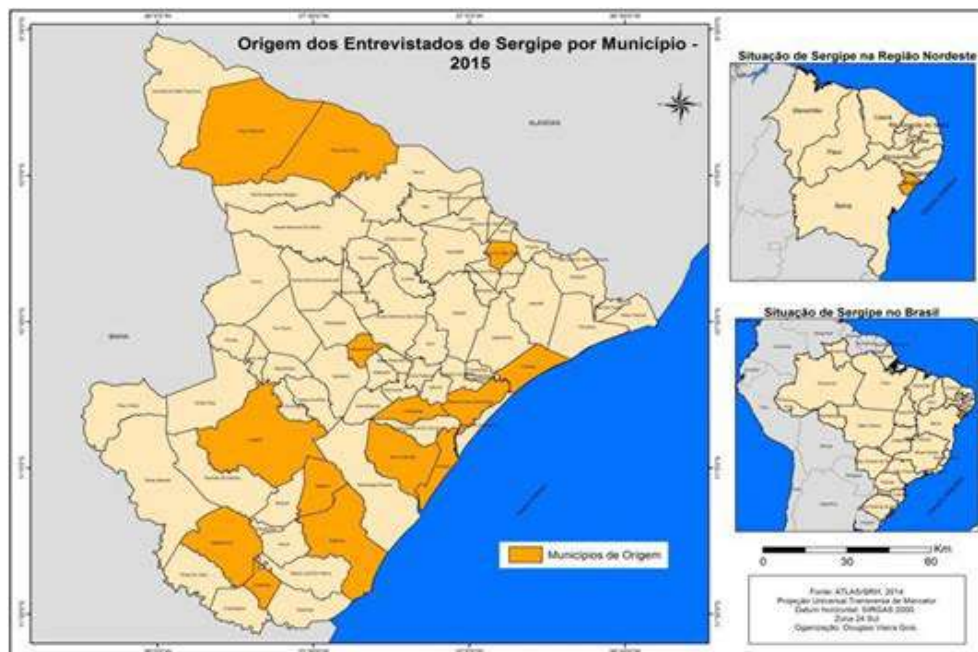
rio e territorialidade⁴. Com o enfoque de Bardin (p. 95), traçamos o perfil do peregrino sergipano, considerando: nome, e-mail, dia da entrevista, idade, sexo, ocupação, escolaridade, e se participou de outras Jornadas. Nossos entrevistados representaram todas as Dioceses de Sergipe e, com nossa participação em eventos, foi possível abarcar o universo da pesquisa constituído por peregrinos de vários municípios (Mapa 1).

Entrevistamos 57 peregrinos sergipanos e, como descrito, realizamos amostragem estratificada, que se caracteriza pela seleção de uma amostra de cada subgrupo da população considerada. O fundamento para delimitar os subgrupos ou estratos pode ser encontrado em propriedades como sexo, idade, ou classe social (GIL, 1994, p. 95).

Dos peregrinos que entrevistamos 32 são do sexo feminino com idade entre 16 anos a 42 anos, apenas duas casadas; 25 são do sexo masculino com idade entre 18 a 34 anos, apenas um casado. Quanto à ocupação, identificamos que são profissionais de nível superior atuantes em diversas áreas, como farmácia, biblioteca, oficial de justiça, fisioterapia, funcionário público, autônomo e missionário. Quanto a escolaridade, 14 pessoas têm nível superior, 25 são estudantes universitários – dentre os quais engenharia civil, ciências sociais, matemática, direito, nutrição, história, letras, geografia etc., e 17 cursaram até o ensino médio. Apenas uma é analfabeta correspondendo àquela que recebeu peregrinos franceses em sua casa, tendo enriquecido a pesquisa com sua experiência. Essa realidade evidenciou para nós um novo perfil do peregrino se comparado com aqueles levantados nas festas católicas de Sergipe, majoritariamente mulheres, idosas e analfabetas. Neste quesito, o peregrino da JMJ se destaca pelo grau de escolaridade.

4 Elaborou-se quadros e planilhas para melhor visualização, constituindo-se dados importantes para a análise. Em suma, as planilhas e os quadros auxiliaram e produziram o material estatístico, evidenciando melhor as informações, e auxiliaram na reflexão sobre os resultados encontrados comparativamente com a literatura levantada.

Mapa 01- Origem dos Entrevistados de Sergipe por Município/2015



Fonte: Atlas/SRM, 2014. Projeção Universal de Mercator Datum Horizontal: Sirgas 2000 Zona 24 Sul. | Organização: Douglas Vieira Gois.

Quanto à motivação, foram unânimes em dizer que era pela fé. Quanto ao deslocamento, houve uma diversidade de grupos que se subdividiram em caravanas de peregrinos das comunidades; Peregrinos sergipanos inseridos nas caravanas de Recife e Fortaleza porque em Aracaju não tinha mais vaga; grupos que preferiram deslocamentos aéreos e, peregrinos que se organizaram sozinhos. Todavia, observou-se que no deslocamento e estadia da JMJ, alguns participantes assumiram funções que se dividiram entre grupos, quais sejam: i) Guia de turismo e responsável pelo alojamento; ii) Cuidadores responsáveis pelos adolescentes; iii) Voluntários que doaram seu tempo para trabalhos direcionados pela organização da JMJ.

COLHEITA: TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES DA JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE

Ao lançar sementes, discorreremos as múltiplas escalas dos preparativos da JMJ. Inicialmente, levantamos matérias de jornais de veiculação internacional e de sites sergipanos. Em seguida, apresentamos a semana missionária de Sergipe com foco no encontro de franceses e sergipanos. Finalizamos com a descrição da chegada dos peregrinos sergipanos ao Rio de Janeiro e a absorção da dimensão global da JMJ. Quanto às territorialidades religiosas, estas foram percebidas pela participação dos peregrinos que se envolveram na programação e articularam os ensinamentos aprendidos, assim como pelas distintas representações dos grupos pautados pelas vertentes tradicionais e modernas da Igreja.

Analisamos matérias nos sites de seis jornais⁵ internacionais no período de 05/07/2013 a 24/08/2013. Observamos que foi destacado sobretudo o lado negativo do evento, ponto comum de algumas matérias, com destaque para a insatisfação do povo brasileiro com o momento político⁶, com imagens de violências e abusos ocorridos em algumas dessas manifestações em meio e durante o noticiário sobre a JMJ (Figaro, francês); a falta de estrutura nos locais do evento com registro de problemas decorrentes das fortes chuvas; precariedade dos transportes e os outras adversidades já existentes mas, acentuadas com o fluxo de peregrinos/turistas. Contudo, somente o “El País” mostrou os problemas salientando as boas relações, a simplicidade e a simpatia do povo brasileiro. Em todos os jornais foi noticiado o número de participantes, estimado em 3,5 milhões.

Compreendemos que o evento enquanto instrumento de divulgação positiva para a imagem brasileira internacionalmente por meio da mídia

5 O jornal francês “Le Monde e Le Figaro”, os Italianos “Corriere della Sera e La Repubblica”, o inglês “The Guardian”, o espanhol “El País” e o norte-americano “The New York Times”, reconhecidos mundialmente. Foi elaborado um quadro com título, resumo, site, responsável pela matéria e data.

6 O ápice do movimento ocorreu em junho e julho em 2013, com manifestações e protestos contrários ao aumento da tarifa de transporte coletivo na cidade de São Paulo, nomeado “Movimento Passe Livre. É um movimento horizontal, autônomo, independente e apartidário, mas não antipartidário, sustentado pela força das ruas,

não funcionou. As notícias relacionadas à JMJ veiculadas em sites locais - do Jornal da Cidade do Estado de Sergipe, da Arquidiocese, das paróquias dentre outros, no período de 22/12/2011 a 04/09/2013, deram ênfase ao “Bote Fé”, que corresponde aos símbolos da JMJ que peregrinam por todo o mundo antes do evento e, igualmente, aos 600 mil selos comemorativos com a logomarca da Jornada.

As entrevistas realizadas no Rio de Janeiro aconteceram em missas, festivais e atividades culturais que ocorreram durante a JMJ. O levantamento confirmou que a JMJ gerou o maior fluxo turístico da história do Brasil numa única cidade. A maioria dos participantes da JMJ de fora (92,1%) e brasileiros (96,1%) pretendem voltar ao Rio de Janeiro em breve e estavam satisfeitos no que diz respeito a hospitalidade, alimentação, receptividade etc. Deste modo, evidenciamos que o meio de veiculação no que se refere às boas referências ao Brasil, em especial a cidade do Rio de Janeiro, durante o evento JMJ não foi a mídia, mas os participantes da JMJ.

Entendemos como além dos sinos, as atividades que corresponderam àquelas que aconteceram em diversos tempos e espaços, onde a sacralidade se materializou por meio dos símbolos durante a Semana Missionária sergipana que antecedeu a JMJ e foi primordial para o nosso estudo sobre território e territorialidade. Como explica Gil Filho (2005, p. 04) “A igreja como ser institucional, apropria-se tanto do lugar quanto dos seus atores sociais” que, como abordado por Barabas, “[...] como un fenómeno colectivo, es el resultado de la múltiple articulación históricamente establecida entre la naturaleza y la sociedad en contextos de interacción específicos” (2001, p. 16).

Neste sentido, o “Bote fé” com a cruz peregrina e ícone de Nossa Senhora que saiu de Roma, viajou por todo o Brasil visitando as principais Dioceses⁷, antecedendo a JMJ com o ato do peregrinar. As ações ocorreram entre os fixos, com visita aos grandes templos, e móvel, através de seu itinerário. Na análise de Bonnemaïson (2002, p. 254), “a territorialidade é

7 O rito da Cruz faz parte das celebrações desde 1500, desde a primeira missa no Brasil. Em Sergipe, essa influência é observada através dos Cruzeiros que marcam fortemente a paisagem como símbolo católico. A Cruz viajante começou a visitar as Dioceses em abril de 1984, com João Paulo II.

uma oscilação contínua entre o fixo e o móvel, entre, de um lado, o território que dá segurança, símbolo de identidade, e, de outro, o espaço que se abre para a liberdade, às vezes também para a alienação”. Esse trajeto em Sergipe, envolveu as três Diocese. Esta apropriação, aconteceu por meio dos grupos sociais fomentados pela Igreja, principalmente o Ministério Jovem e também, nas comunidades através dos símbolos e rituais, confirmando Lecoquierre e Steck (1999, p. 53) que, “[...] a única e verdadeira unidade territorial de base da igreja católica é a Diocese”.

O momento que nomeamos juntando as sementes corresponde ao acolhimento de estrangeiros, pois como num juntar das sementes, o país se tornou um “celeiro de pessoas” de outros países que vivenciaram a realidade brasileira pouco antes da JMJ. Em Sergipe, essa experiência foi vivida pela Diocese de Propriá, que recebeu um grupo de franceses. Estes peregrinos seguiram para as cidades de Propriá, Gararu, Poço Redondo e Canindé de São Francisco e foram acolhidos em casas de famílias voluntárias onde fizemos entrevistas. Para os estrangeiros a Semana Missionária foi um “treinamento para a Jornada” para exercer o convívio e possibilitar aos visitantes uma melhor adaptação com a cultura brasileira, conhecendo a língua e os costumes.

Para encerrar a Semana Missionária, em Aracaju, reuniram-se as paróquias para o envio dos peregrinos e o local escolhido foi o Parque da Sementeira. Após o término dessas atividades, os peregrinos começaram a se organizar em uma escala maior: sair de Sergipe e juntar-se com os peregrinos pelas estradas rumo ao Rio de Janeiro, que agregou todos os povos.

Assim, compreendemos o germinar das sementes com a chegada ao Rio de Janeiro, como o momento da maturação das sementes lançadas no local escolhido, palco maior da JMJ, na expectativa de que todos estariam abertos e prontos para ver, agir, ouvir e celebrar.

Perpassamos nesse processo por todas as escalas que um evento como este proporciona, da escala local à global. Do local em Sergipe, ao global, a JMJ reuniu pessoas de todos os lugares do Brasil e do mundo, confor-

mando novos territórios e territorialidades. Como nos salienta Moraes (2006, p.16), “mudar de escala, em certo sentido, implica olhar algo de outro modo, mas, então, esse algo já não será o mesmo: aparecerá com nova fisionomia, dentro de outro contexto”.

A nova fisionomia mencionada pelo referido autor é a aglomeração dos peregrinos. São os franceses que se somam aos sergipanos, que somam aos outros brasileiros, que se somam a todos os participantes da JMJ. Os sergipanos na JMJ, objeto do nosso estudo e acompanhados nos eventos preparatórios da JMJ do Estado, agora se misturam em diferentes locais do Rio de Janeiro, e se distribuem para o convívio com as diversas nacionalidades. Assim foi registrado no diário

Cheguei ao aeroporto de Aracaju e me surpreendi com a quantidade de peregrinos. Identifiquei-os através das camisetas, bandeiras e faixas. Chegando ao aeroporto do Rio de Janeiro, nova surpresa: estava lotado de estrangeiros com placa da JMJ, a maioria com mochilas equipadas, vestimentas diferentes e coloridas; bandeiras dos Estados Unidos, Argentina e outras que não conhecia [...] os mexicanos chamavam atenção com seus chapéus enormes, mas todos à espera do traslado para as paróquias. (Diário de Campo, 1º dia 22/07/2013)

Esse primeiro contato impressionou principalmente no contexto da escala global, processo esse explicado na fala de Lévy (2001, p. 27) “[...] temos necessidade de sermos produzidos e reproduzidos como seres humanos no interior de uma cultura”. Diante desta afirmação, explicamos o estranhamento visual quando nos encontramos com o diferente.

Os participantes de Aracaju e de várias partes foram encaminhados a um espaço onde líderes da comunidade Shalom distribuíam o kit com a mochila oficial da JMJ. Ainda, foi feito o check-in para nos encaminhar para o local ou família que nos acolheria e, em seguida, aguardamos o responsável que nos conduziu até o local. Entre os peregrinos sergipanos estavam duas voluntárias, uma atuou na área da saúde com treinamento

pela Cruz Vermelha e, a outra, foi designada a atuar junto aos estrangeiros na entrega dos kits para peregrinos que falassem espanhol.

No dia seguinte a nossa chegada, fomos redistribuídos juntamente com outros brasileiros para a comunidade de São Tarcísio, que acolheu 5 mil peregrinos de vários países como Peru, Bolívia, Uruguai, Equador, Paquistão. Cada família acolhedora assumia o compromisso da hospedagem uma vez que a alimentação estava inclusa no Kit.

Em todos os locais de entrega dos kits do café da manhã, aconteceram catequeses – três durante o evento, presididas por 250 bispos. Elas foram oferecidas em 26 idiomas, sendo o espanhol oferecido em 51 pontos. A JMJ teve sete línguas oficiais- espanhol, italiano, francês, inglês, alemão e polonês, além do português. Estes momentos eram significativos e finalizados com missa: *Apesar de ter as catequeses em diferentes idiomas, havia pessoas com interesse em participar de outros idiomas. Eu queria ir para o inglês foi maravilhoso!* (E. G. A. N. 18 anos, Ministério Jovem). Foi, portanto um momento de partilha entre os peregrinos⁸.

Quanto às territorialidades sagradas dos peregrinos sergipanos nos territórios das catequeses, identificamos o pertencimento de sua fé com referência aos ensinamentos transmitidos pela igreja. Conforme nos explica Rosendahl (2005, p.05), “a territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território”. A territorialidade perpassou pelas experiências religiosas, pela vivência com o outro através da partilha, formação e comunicação. Dessa forma, A catequese foi um instrumento que fez a semente germinar, espalhando novas perspectivas e direcionamentos.

Salientamos que o Rio de Janeiro, nesse momento, como lugar de peregrinação e, para a OMT, a peregrinação está em quinto lugar dentre as motivações para viagens. Os peregrinos nos caminhos da JMJ, reafirma-

8 Participei de 3 catequeses em locais diferentes – São Tarcísio, Imaculada Conceição (em espanhol) e no Rio Center. A Igreja Católica se comunicou, ainda, por meio das TVs católicas como Rede Vida, Aparecida, Século XXI e Canção Nova, e, pelas rádios católicas em todo o país, por exemplo, em Sergipe, através da Rádio Cultura.

ram as colocações de Lopes (2006, p. 18) “A peregrinação a lugares sagrados é uma das mais antigas formas de viajar”, tanto para católicos quanto para outras religiões nos vários períodos da nossa história.

Neste cenário, a JMJ, por meio da comunidade Obra de Maria, com o slogan “Obra de Maria - mais que viagens - Encontro com Deus”, ofereceu um roteiro para os peregrinos sergipanos: saindo de Sergipe para São Paulo e Rio de Janeiro. Neste sentido, as peregrinações interagiram com o turismo religioso ao agregar visitas e oportunidades de conhecer e consumir os produtos nas localidades visitadas.

Observamos que Steil (2003, p. 35) diferencia o turismo da peregrinação. Enquanto a peregrinação e romaria levam a imersão do sagrado, o turismo, mesmo quando direcionado ao religioso, tem um olhar externo., pois para ele o turismo está associado ao espetáculo. Mas quando turismo e religião convergem em um mesmo evento, temos aí um objeto fecundo de oportunidades de compreensão do fenômeno religioso. É exatamente nesta reflexão que a JMJ se insere. Nossa pretensão não é esgotar a discussão sobre a peregrinação ser turismo ou se o peregrino faz turismo, mas perceber como se dá essas práticas e vivências quando estão imbricadas no mesmo local e perceber como o peregrino absorve essas definições.

Em nossas cinquenta e cinco (55) entrevistas com os peregrinos sergipanos, verificamos três grupos de peregrinos: (i) vinte e três (23) foram aqueles que se encaixaram nas duas categorias de turista e de peregrino da JMJ. Eles não tiveram problemas com esse termo, com respostas como: “fiz sim, visitei o Cristo Redentor, o Pão de Açúcar, as praias”; ou ainda: “eu penso que agregou uma coisa a outra”. (ii) As vinte e duas (22) pessoas que assumiram que também fizeram turismo dividiram suas respostas em: “como turista e como cristão”; “teve gente que participou como turista e teve gente que viveu mais a Jornada” e, (iii) As dez (10) pessoas que foram enfáticas em dizer “não fiz turismo, estava lá para viver plenamente a Jornada”; “se teve, eu não sei, eu vivi a Jornada”. Essas pessoas se permitiram somente aos momentos religiosos e de orações na sua plenitude religiosa.

Aprendemos mais diferenças que semelhanças nesta peregrinação. Observamos a ocorrência de uma peregrinação internacional em massa para um lugar itinerante, que não é sagrado, mas que faz parte de um evento criado pelo Papa. Interessante refletir que a praia tinha dois sentidos: o lugar turístico e o lugar sacralizado pelo papa e pelos rituais religiosos, explicado por Raffestin, (1993, p. 162): “Não é possível compreender essa territorialidade se não se considerar aquilo que a construiu, os lugares em que ela se desenvolve e os ritmos que ela aplica”.

Nesse contexto o bairro de Copacabana e nele, a praia de Copacabana, pode ser considerada como um templo/ território que se faz e se refaz... Para este local, estavam planejadas apenas três atividades: a missa da abertura, a recepção ao Papa Francisco e a Via Sacra, mas transformou-se, também, no lugar da acolhida. O bairro de Copacabana, cenário muito divulgado na mídia por meio das novelas, filmes, documentários e que tem em sua praia uma beleza singular, foi o palco principal da JMJ. Na abertura, dia 23 de julho de 2013, entre chuva e congestionamentos de carros e pessoas, aglomerou-se aí uma multidão (Figura 1). A missa de boas-vindas foi celebrada pelo Arcebispo do Rio de Janeiro, D. Orani Tempesta, (nomeado cardeal) encarregado da organização da JMJ.

Figura 1 - Missa de abertura - Praia de Copacabana, Rio de Janeiro, 2013



Foto: Tasso Marcelo/AFP. Fonte: <<http://veja.abril.com.br/multimedia/galeria-fotos/fieis>> disponível em 24/07/2013 consultada em 18/09/2014

Portanto, Copacabana transformou-se em um “templo” sem paredes, como forma simbólica representada pela presença do líder maior e dos peregrinos que ali se instalaram temporariamente, prontos à escuta e às preces. Além dos cantos e da acolhida aos peregrinos, a missa de abertura legitimou a abertura oficial da JMJ, traduzida em quatro idiomas: português, inglês, espanhol e francês. Sobre o momento da abertura, os peregrinos sergipanos opinaram:

Foi um momento muito impactante da minha vida como cristão, porque ali naquela missa de abertura eu me senti igreja, com tantas pessoas reunidas por um mesmo objetivo, por Jesus Cristo [...] foi muito importante para o crescimento da minha fé (F.S.L., 18 anos, seminarista).

Conforme evidenciado nas falas, a missa de abertura pode ser sintetizada em duas palavras: decisão – de estar ali e, fé - por estar ali por Jesus. Além da missa, a via sacra foi teatralizada e exibida em diversos pontos da praia de Copacabana. Foi escrita, em uma linguagem jovem e moderna, por dois padres cantores, José Fernandes de Oliveira (Pe. Zezinho) e João Carlos Almeida (Pe. Joãozinho), conhecidos na mídia. É uma prática tradicional nos rituais de penitência, nas peregrinações e principalmente no tempo litúrgico da Quaresma. A Via Sacra retrata o sofrimento de Cristo. É dividida em quinze atos chamados de Estação, baseados na narração dos evangelhos, inicia no julgamento e encerra na ressurreição.

A Via Sacra da JMJ teve o objetivo de congregar os jovens por meio desta proposta devocional e, assim, trazer novos olhares para o cotidiano. Todos os atos foram representados por jovens em diversas realidades do cotidiano, trazendo as questões humanitárias para nossa realidade. No entanto, observamos, entre os peregrinos sergipanos, posicionamentos diferenciados sobre a apresentação da via sacra. O principal fato divergente nas respostas foi em relação a participação de atores famosos de telenovelas brasileiras, mas “*Para mim, é uma forma de evangelização usar pessoas que está fora da igreja para participar* (A.P.A.S., 18 anos, participante do Shalom), representando a maioria.

Durante a espera pela chegada do Papa, ocorreram shows com pessoas renomadas no mundo católico que se inscreveram para tal oriundos do Brasil, Chile, Espanha, Estados Unidos, Nicarágua, República Dominicana, Argentina, Porto Rico, México, Alemanha, Coréia do Sul, Costa Rica e Colômbia. Elas foram acompanhadas pela banda da JMJ Rio2013 e pela orquestra sinfônica de Barra Mansa, Rio de Janeiro. Quanto à música secular, apresentaram Luan Santana, que cantou a Oração de São Francisco, e Fafá de Belém, que fez dueto com a cantora católica Nazaré e Tony Melendez, violinista nicaraguense que alegrou com seu testemunho de vida.

A música foi um dos elementos mais citados por nossos entrevistados, pois influenciou no conagraçamento dos peregrinos, fazendo com que o momento de espera se tornasse mais agradável e reflexivo, deixando marcas do sagrado pelas experiências vivenciadas. Esse fato é explicado por Souza (2009, p. 15): “A música é uma das expressões mais profundas e autênticas da própria liturgia e possibilita ao mesmo tempo uma participação pessoal e comunitária dos fiéis”. Na JMJ, a música perpassou por todos os espaços como arte e como elemento indispensável para fé: a vigília na praia e todas as outras celebrações religiosas realizadas estabeleceram um território simbólico, [...] como espaço geossimbólico, carregado de afetividade e significações: [...] território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e valores. A ideia de território fica associada à ideia de conservação cultural (BONNEMAISON, 2002, p. 111).

Simbolicamente, o território-santuário foi “construído”, mesmo que temporariamente, nas localidades das celebrações, onde o líder da Igreja reafirmou os valores da fé e a comunhão dos peregrinos com seu líder em um espaço de comunhão através das homilias, ensinamentos, encenações, música. Houve o momento dos testemunhos de jovens, que legitimou essa comunhão. Os testemunhos foram utilizados para reafirmar junto aos participantes a solidez da fé, mostrar que é possível viver determinada proposta, a exemplo do depoimento de Felipe Passos, que levou um tiro no pescoço e atingiu a medula, levando-o à condição de cadeirante, mas que, mesmo assim, permaneceu na fé.

Os peregrinos sergipanos integrantes da pesquisa declararam a adoração como ápice dessa celebração. A adoração foi muito esperada por aqueles que já tinham estado em outras Jornadas, por saberem a essência que o ritual exige: *Uma experiência única, silêncio na hora do silêncio, alegria na hora da alegria, uma unidade [...]. A própria adoração era muito concreta, fez jus ao nome católico que é [...] universal* (G.N.S., 19 anos, participante da comunidade Shalom).

No silêncio da madrugada... uma voz que fala retrata que o silêncio que os entrevistados colocaram não se refere ao silêncio pelo silêncio, aquele que se cala, mas, a um silêncio que fala, que define, que direciona. A música de Eliane Ribeiro define bem esse momento: “Recebe a minha adoração. Recebe o meu coração. É o meu sagrado. O mais valioso que eu posso te dar”. Esse ritual faz parte das Jornadas; para os peregrinos, é um momento concreto e verdadeiro. Para alguns autores, esses momentos são ricos de representação, simbolismo e conteúdo. Tuan (1980) argumenta que o verdadeiro significado do sagrado vai além de imagens, templos e santuários, porque as experiências emocionais dos fenômenos sagrados são as que se destacam da rotina e do lugar comum. Para o peregrino, a “experiência” foi a palavra-chave da Vigília; positivas ou negativas, essas experiências serviram para sedimentar sua fé e criarem novos laços com os irmãos desconhecidos.

A vigília foi um dos momentos significativos para vários peregrinos. A praia de Copacabana, na noite de 27 de julho de 2013, comportou aproximadamente 3,5 milhões de jovens à espera do momento que antecedia à grande final da JMJ naquele espaço. O cansaço era constante, as chuvas e o frio foram outros fatores muito presentes. Andar e permanecer molhado não foram sensações agradáveis e os banheiros químicos eram insuficientes para atender a todos os peregrinos. Mas, *A gente queria viver esse ápice. (...) Enfrentar a estrutura de banheiro, que não era suficiente. Dormir parecendo uma sardinha enlatada e passar a noite na brisa de uma praia* (A. M. J. 27 anos, membro da comunidade Shalom). Muitos sergipanos voltaram para seus locais de hospedagem, vencidos pelo cansaço ou porque não conseguiram espaços. Relatei assim minhas últimas horas de sono.

Dispersei do meu grupo ao chegar na praia de Copacabana; Fui convidada por pessoas de Barueri-SP a sentar em sua lona. Foi onde dormi entre sapatos e bolsas e jatos de areia no rosto. Era o único grupo brasileiro que tinha por perto, dormi 2h que não foram seguidas. Após 18h na areia sem ir ao banheiro e sem comer. [...] me alimentei com o kit do peregrino comi atum com torradas às 05h30min da manhã.(Diário de campo 27/07/2013).

Ficamos ali aguardando o início da próxima celebração, que foi a Missa de Envio, último ritual da programação oficial da JMJ. A movimentação era intensa, as pessoas se organizando com suas camas improvisadas, desarmando barracas sob os gritos de quem queria se aproximar ao menos dos telões.

Acreditamos que o controle da área se fez presente através da estratégia da aproximação das pessoas do palco, em busca de um lugar melhor. No entanto, o que sobressaiu foram as experiências, as vivências, as privações e as representações. Como coloca Reis (2013, p.4), A territorialidade [...] perpassa e ultrapassa a dimensão do poder [...] Aí estão inseridas todas as manifestações humanas que incluem o saber, o fazer, as disputas, os equilíbrios, os símbolos, as representações coletivas, políticas e sociais (REIS, 2013, p. 04).

O autor evidencia todas as relações presentes na vigília, das pessoas que se doaram, celebraram e contemplaram relações, estas construídas no decorrer do evento. Nesse momento, o sagrado sobressaiu diante das outras celebrações, materializado na “adoração”, na atitude da escuta e nas representações. Essa foi a razão de nosso subtítulo: *No silêncio da madrugada... uma voz que fala.*

O Recomeçar: A Missa de Envio: A celebração da missa de envio é, certamente, um recomeçar. *A missa de envio foi pensar no recomeço, numa continuidade da vivência da Jornada. (Z. P.C.C, 42 anos bibliotecária).* Daí, ser marcante: *A missa de envio para mim foi o momento principal é quando você dá um (suspiros) você relaxa! e diz deu certo!(M,A 35 anos líder de caravana).* A Figura 2 mostra a dimensão desta celebração.

Figura 2 – Missa de Envio – Praia de Copacabana, Rio de Janeiro, 2013.



Foto: Josemy Ferreira. Fonte: <<https://www.google.com.br/searchdisponivel>> em 27/07/2013 consultado em 08/08/2013

A semente foi lançada e germinada e sua continuidade necessita de cultivo e de cuidados e por isso, a Igreja lança um envio. Posteriormente à Jornada, começa o exercício prático do tema da próxima Jornada, “Ide e fazei discípulos entre todas as nações”: *A Missa de Envio para mim, foi a parte mais forte [...] agora é voltar para nossa terra e plantar tudo que a gente colheu durante toda a Jornada. (T. M. O, 24 anos, Serviço Social)*. A mensagem do Papa é clara: “Foi bom participar desta Jornada Mundial da Juventude, vivenciar a fé junto com jovens vindos dos quatro cantos da terra, mas agora você deve ir e transmitir esta experiência aos demais”. (Homilia do Papa na missa de envio na JMJ 2013).

Outro fato que chamou a atenção foi a presença de líderes políticos, de quatro países: a Presidenta do Brasil Dilma Rousseff, a Presidenta da Argentina Cristina Kirchner, o vice-presidente do Uruguai Danilo Astori e o Presidente da Bolívia Evo Morales. Para a Igreja é necessário estar bem com os líderes e evangelizar, mostrando a sociedade o quão eficiente é nas relações sociais, pois : “A Igreja, não se deve esperar que deponha presidentes e monarcas, como fazia na Idade Média; mas sim, que cumpra

a sua missão evangelizadora. [...]. O fato de o Estado ser laico não impede esse trabalho profético da Igreja”⁹.

Ainda nesta missa aconteceu homenagem ao Papa Francisco, com o momento de uma dança coletiva chamada de Flash Mob¹⁰. A Missa de envio congregou todas essas ações de recolhimento através do ouvir e do meditar dos peregrinos juntamente com a dança e o canto. Em sequência, foi anunciada a próxima Jornada a se realizar em Cracóvia/Polônia, terra do Papa João Paulo II, e, neste momento, ela começou. Neste contexto, analisamos o território da missa de envio como simbólico para uma nova caminhada e ardor missionário do peregrino participante da Jornada. Percebemos como forma de poder a influência dos líderes católicos em mobilizar a presença de líderes políticos para o evento, bem como a capacidade da igreja de envolver os moradores da cidade que acolhe as Jornadas.

CUIDANDO DOS BROTOS - EXPOSITORES E CONSUMIDORES NA MATERIALIZAÇÃO DA FÉ

Nesse capítulo evidenciaremos as práticas, exposições e comercialização dos materiais produzidos nas comunidades, congregações e institutos. Subdividimos este capítulo em dois grandes eixos: a ExpoCatólica, que ocupou as instalações do Rio Center e a Feira vocacional que se instalou na Quinta da Boa Vista.

A ExpoCátolica - Feira Internacional de Produtos e Serviços para Igrejas e Turismo Religioso, teve como responsável a Promocart Marketing Integrado, empresa de comunicação especializada no segmento católico. Foi criada em 2003, em São Paulo, para realização na Expo Center Norte e acontece anualmente¹¹.

9 <https://Padrepauloricardo.org/episodios/opapel-da-igreja-no-mundo-politico> publicado em: 03/11/2014 consultado em 20/01/2016

10 Flash Mob são aglomerações instantâneas de pessoas em um local público para realizar determinada ação inusitada previamente combinada. É bastante impactante, podendo-se usar a dança, mas também muitas vezes se utiliza outros artifícios. Muitos são realizados em forma de protesto ou também para homenagear alguém ou alguma coisa.

11 É a principal feira de negócios do segmento católico do país e a segunda mais importante do mundo. <http://expocatolica.catholicus.org/> publicada em 20/03/2013 consultada em 10/05/2015

Em 2013, a ExpoCatólica foi convidada pela CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil a participar da programação oficial da JMJ de 20 a 26 de julho., se instalou no Centro de Exposições Riocentro, ocupou 200 mil metros quadrados e foi visitado pelo Papa Francisco. O local também foi chamado de Cidade da Fé. O site <<http://expocatolica.catholicus.org/>> traça um perfil dos participantes, identificados como (i) expositores – fabricantes de livros e demais produtos, representantes do segmento turismo religioso, representantes da igreja católica e representantes da comunicação e, (ii) visitantes – compradores e turistas religiosos

Os expositores contribuíram para as exposições, as quais permitiam o conhecimento e a valorização dos produtos de cada comunidade, oportunidade de mostrar para brasileiros e estrangeiros a produção de cada comunidade. Não encontramos reportagens que informassem sobre o faturamento da Feira na JMJ¹², mas afirmamos a importância deste evento em relação ao consumo e a produção de materiais religiosos.

A feira contou com extensa programação de entreterimento com danças e apresentações de músicos, ligadas ao Festival da Juventude cujas atividades aconteceram simultaneamente nos outros espaços da JMJ. Os peregrinos sergipanos entrevistados ressaltaram a importância dos aspectos culturais, atribuindo o sucesso da ExpoCatólica à preocupação da igreja com os jovens: *ExpoCatólica foi muito positiva tivemos a oportunidade de ver os escritores dos nossos livros católicos que aliás, precisam de investimentos. E percebemos o quanto a igreja católica tem de cantores, escritores e pregadores* (M. A., 35 anos, missionária da Obra de Maria). É fato que os momentos culturais da JMJ funcionaram como vitrine de divulgação do trabalho cultural da Igreja católica pelos bons momentos de convivência. “A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território” (ROSENDAHL, 2003, p.07).

12 O site da ExpoCatólica de 2012 informa sua importância e alcance: 300 expositores, R\$ 20 milhões em negócios nos 4 dias de Feira e mais R\$ 75 milhões nos meses seguintes, abarcando 8 mil compradores

Esse território temporariamente construído mostrou o peregrino, consumidor de bens e serviços religiosos. Os peregrinos sergipanos destacaram que a necessidade da compra não é o simples ato de comprar para adquirir, mas o comprar para representar sua fé. Nesse sentido, o potencial do mercado religioso foi analisado por Raffestin (1993) quando afirmou que a capacidade da igreja de gerenciar, como organização, não diferencia das estratégias de outros mercados que investem em seus produtos e no mercado consumidor, pois “As religiões penetram ou penetraram em todas as manifestações da vida cotidiana, quer sejam culturais, sociais, políticas ou econômicas” (RAFFESTIN, 1993, p. 127).

Como exemplo, os stands no Festival de turismo da ExpoCatólica foram organizados com o objetivo de divulgar os roteiros de todo o Brasil, com destaque para o turismo religioso¹³. Destacamos o stand de Sergipe (Figura 3), com o slogan “Sergipe Encantador”, com painéis de imagens das festas religiosas mais populares, e as procissões terrestres e fluviais que congregam multidão de peregrinos. Dentre as cidades, foram destacadas São Cristóvão, tombada como patrimônio da Unesco, mostrando sua arquitetura religiosa e o Memorial de Irmã Dulce e, Laranjeiras, mostrando o teatro da Semana Santa, a procissão do fogaréu e suas igrejas seiscentistas.

Vale destacar que a Obra de Maria, assim como a Canção Nova e a Comunidade Shalom foram fundamentais para a garantia de deslocamento dos peregrinos sergipanos e de outros Estados do Nordeste. A Obra de Maria foi responsável pela participação de cinco mil peregrinos nordestinos e dez mil em todo o país. Assim, os peregrinos desfrutaram dos pontos turísticos oferecidos pela cidade do Rio de Janeiro, com destaque para o Pão de Açúcar e o estádio Maracanã. Uma das características importantes dos peregrinos foi o modo de ver esses momentos. Alguns assumiram o “turismo religioso”, outros resistiram a esse termo por acreditarem que estavam apenas “conhecendo” a cidade que acolheu a JMJ.

13 Na dissertação foi feito um subcapítulo evidenciando as festas, roteiros, rotas, itinerário e celebrações que fazem parte do calendário religioso/turístico.

Figura 3 - Stand do Estado de Sergipe na ExpoCatólica Rio de Janeiro, 2013



Fonte: <www.google.com.br/expocatolica publicada em 2013 Disponível em: 30/07/2013

O peregrino da JMJ foi motivado pela fé, no entanto ele se contradiz com as definições para o “turista religioso comum”, pois seu deslocamento não foi para visitar edificações religiosas ou pagar promessa e sim, para um evento religioso que teve em sua programação a realização de um Festival de Turismo para ser apreciado pelos participantes.

Um entrevistado se posicionou sobre o simbolismo religioso e disse que o Estádio do Maracanã foi extensão da Jornada. Quando questionado o porquê, respondeu que o comportamento era diferente, a quantidade de peregrino no estádio era tão forte, durante uma partida, que soltaram um grito “Esta é a Juventude Papa”, “Rei, Rei, Rei Jesus é nosso Rei”. Não tinha violência, estavam todos em paz e esses fatos transformaram o local em uma apropriação da Jornada

Peregrinos que outrora viajavam apenas por obrigações religiosas agora se permitiam aproveitar o que a cidade proporciona como parques, feiras, restaurantes, praias. A comunidade Obra de Maria elaborou um roteiro que contemplava em São Paulo Guaratinguetá para visitação ao

Museu de Frei Galvão, ao santuário de Aparecida, à Fazenda da Esperança e Canção Nova. Incluiu no roteiro e, no estado do Rio de Janeiro, Petrópolis. Esses roteiros foram feitos pela caravana de 10 ônibus de Sergipe.

Analisamos ainda que a ExpoCatólica foi o local da JMJ que agregou mais atividades visitadas, como stands para venda de artigos religiosos, Festival de Turismo, Catequese, Museu da Bíblia e Fórum Ambiental Climático, atividades culturais como shows, dança e esporte. Esse território foi construído pelo poder das vendas e alcance ao consumidor, gerou territorialidades de vivências culturais e turísticas, contemplou as diversas necessidades do peregrino e que tenha sido definida por três palavras: Consumo, Turismo e cultura.

A Feira Vocacional constituiu um espaço criado pela organização do evento com o objetivo de divulgar aos peregrinos a pluralidade das ações dos grupos e comunidades católicas de vidas consagradas e laicatos. Ocorreu na Quinta da Boa Vista, local marcado pela história da colonização portuguesa no Brasil, tendo sido a primeira morada do rei D. João VI. Foi neste cenário que a Igreja se instalou durante a JMJ para demonstrar aos peregrinos o vastíssimo número de congregações, comunidades, ordens masculinas e femininas, pastorais e movimentos. Para participar da feira foi estabelecido como critério a atuação internacional do expositor e a produção de material em dois idiomas.

Os expositores demonstraram capacidade de comunicação e divulgação de suas entidades através de inúmeros instrumentos formais e informais tais como música, dança, folders, banners, bandeiras, faixas, encenações e performances e atividades extras como tirolesa, estrutura especializada, como praça de alimentação etc. Estes instrumentos foram tomados como materialização dos territórios dos expositores que manifestaram suas atuações de formas diferentes, como evidencia Saquet (2010, p.118) ao afirmar que territórios e territorialidade são produtos do “entrelaçamento entre sujeitos de cada lugar com os indivíduos de outros lugares[...] o território é uma construção coletiva e multidimensional, com múltiplas territorialidades. (poderes, comportamentos e ações)”. À essas

colocações, complementamos com Rosendahl (2005, p. 01) pois “o território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades”.

Os expositores se organizaram na Feira Vocacional, demonstrando suas influências e os distintos meios de comunicação com os visitantes, por nós nomeados peregrinos. Assim, na JMJ observamos a formação de território e territorialidades. O ato de territorializar o espaço da Quinta da Boa Vista deu-se com a apropriação pela Feira Vocacional, constituída pelos movimentos leigos aceitos da Igreja Católica. Salienta-se que foi a comissão organizadora da Igreja que definiu o período de exposição, a distribuição dos stands no local e as atividades que poderiam ser realizadas.

A Feira Vocacional teve expositores de 16 movimentos, 20 novas comunidades, 23 ordens religiosas masculinas e 44 ordens religiosas femininas. O critério para participar da Feira era que o expositor tivesse alcance internacional. Foi um espaço demonstrativo das práticas religiosas e para isso cada participante demonstrou seu carisma, ou seja, a área e o segmento de atuação. Segundo Pe. Leonardo, organizador da Feira Vocacional, o objetivo maior foi proporcionar aos peregrinos, brasileiros e de outros países, o conhecimento e o contato com os institutos e expositores. Os laicatos e as congregações de vida consagrada dedicam suas ações tanto a educação, como os Salesianos e os Maristas, bem como à saúde e à prestação de serviços comunitários como as Santas Casas de Misericórdia e as Comunidades Shalom.

A Feira Vocacional se materializou, portanto, como uma das áreas de atuação da Igreja, “A instituição religiosa é a expressão concreta, consagrada da religião, diferente da religiosidade, que é condição humana de ser religioso. A ação institucional da religião é o poder exercido, consciente e intencional, diante da sociedade”(GIL FILHO, 2007, p. 72).

A Igreja Católica é a instituição que regulamenta, organiza e autoriza os regimentos e as jurisdições das numerosas e diversas Congregações

e Laicatos. Nesse sentido, a Feira Vocacional constituiu-se como um território sagrado, oportunizando ao mundo católico apreender múltiplas territorialidades pela demonstração das diferentes atuações das Congregações e Institutos.

As expressões religiosas proporcionaram na vida dos peregrinos novas informações sobre sua própria religião, conforme ilustram as Figura 4 e 5 e, neste contexto, visualizamos a presença do Peregrino de vários países pela pluralidade das bandeiras. Assim expostas, as expressões religiosas nos mostram as territorialidades como o conjunto de práticas desenvolvidas pela Igreja Católica.

Figuras 4 e 5 – Peregrinos e stands da Feira Vocacional - Quinta da Boa Vista



ORG: SILVA, E. F.C. FONTE: Trabalho de campo, JMJ, 2013.

Esse território religioso e suas territorialidades, se formaram durante o período da JMJ, funcionou como ponto de encontro das comunidades e dos peregrinos. Nos diversos locais da JMJ, bem como na Feira Vocacional, os grupos de peregrinos eram facilmente identificados pelas bandeiras que empunhavam ou pelas camisas e, as diversas representações de seus institutos. A entrevistada evidencia a importância da visualização das representações e da forma como se relacionam: *Foi muito legal na Feira Vocacional porque conheci diferentes vocações. Eu passei em todos os (stands). Distribuíam santinhos, frases bíblicas, pulseirinhas, e outras coisas que achei legal [...] também por conhecer várias comunidades que não conhecia.* (Missionária sergipana do Shalom, 18 anos).

E, na convivência religiosa dos leigos e consagrados fica explícito o desejo de revelação de modos de vidas e o esforço de transmitir toda a essência das escolhas feitas, pautadas através da linguagem simbólica. A Feira Vocacional foi um exemplo do universo religioso materializado nas representações, e essas vivências reforçaram no contexto de nossa pesquisa, a territorialidade e o *geossímbolo*.

Como já dito, nestas relações sociais que permeiam as relações simbólicas do território religioso, a ideia de cultura não pode ser retirada das experiências religiosas que se fortalecem na vivência individual ou coletiva, principalmente quando se entrelaçam nas espacialidades tecidas e intermediadas por uma instituição que promove encontros, identidades, projetos e modos de vida, seja nos laicatos ou nas vidas consagradas. Na Feira Vocacional apreendemos que o conteúdo que se destacou foram três palavras: O simbólico, A Expansão, O Conhecer.

Na sua XIII edição, Feira Vocacional, constituiu para a Igreja Católica um dos “veículos” de inovação da evangelização, que se deu entre os laicatos e as vidas consagradas com os peregrinos/turistas culturalmente diversos, utilizando da gastronomia, artes cênicas e música, dentre outros. A Feira vocacional demonstrou enfim, a capacidade de tecer redes, seja por meio daqueles que se preocupam com o espiritual, seja pelos que se dedicam às estruturas funcionais como escolas e saúde, ou ainda, por aqueles que controlam o sistema religioso.

CUIDANDO DOS BROTOS

Neste capítulo retratamos os processos de plantio: o preparar, semear e os processo das podas. Por isso a analogia com os brotos que precisam de cuidados para prosperar são sensíveis, exige cuidado contínuo. Evidenciamos as dificuldades e os problemas mais recorrentes relatados pelos peregrinos. Apresentam-se no Quadro 1 algumas situações incômodas que se revelaram na JMJ, expostas pela imprensa e pelos entrevistados.

Quadro 1- Problemas e dificuldades ocorridas na Jornada Mundial da Juventude, segundo a imprensa e depoimentos

Reportagem	
Ocorrências	Consequência
Protesto em Aparecida pelo Movimento dos trabalhadores sem-teto- MTST - organização periferia ativa e resistência urbana.	Reivindica o posicionamento do Papa contra os ataques ao pobres com referência aos despejos feitos pelas construções para a Copa do Mundo.
ONG's Católicas pelo Direito de Decidir organizaram manifestações em diferentes locais.	Encaminharam carta aberta ao Papa pedindo o fim da condenação ao aborto e a benção à união de casais do mesmo sexo.
Peregrinos da JMJ buscam refúgio no Brasil ¹⁴ . Cerca de 40 solicitações de refúgio foram feitas por peregrinos da JMJ alegando perseguições religiosas.	No Rio de Janeiro, pelo menos doze solicitantes relataram perseguições e mortes por motivos religiosos, alguns com cicatrizes de ferimentos causados por grupos hostis aos cristãos.
A Caritas Arquidiocesana de São Paulo (CASP) recebeu 05 pedidos de acolhimento de peregrinos do Paquistão, de Serra Leoa e da República Democrática do Congo.	Pedidos encaminhados para o Comitê Nacional para Refugiados (CONARE) do Ministério da Justiça.
Presença de grupo de indígenas na JMJ com destaque para os índios Pataxós da Reserva Coroa Vermelha, do sul da Bahia.	Os indígenas participaram da Vigília na praia de Copacabana e relataram para o jornal da PUC que vieram à JMJ por meio de campanhas e doações.
Houve aceitação de igrejas e centros não católicos para acolhimento de peregrinos, como: Centros de Umbanda, Espírita, Clubes Judaicos, Igrejas Evangélicas.	Além dos centros e igrejas não católicas a escola de samba Acadêmicos do Grande Rio em Duque de Caxias acolheu quatrocentos peregrinos de diversas partes do Brasil e do mundo.
O número de famílias cadastradas para hospedar os peregrinos totalizou em 356.400.	Todas foram fiscalizadas pela igreja e analisados as condições para receber os peregrinos.
Uso de trilhas ecológicas na evangelização.	Trilhas foram instrumento de evangelização para levar a contemplação à criação de Deus.
Somaram-se mais de 70 mil downloads no site oficial e mais de 200 mil acessos. O facebook recebeu mais de 1,1 milhões de curtidas e o flickr superou 10 mil downloads.	A JMJ 2013 usou todos os recursos midiáticos e as redes sociais para sua divulgação.
Foram exibidos 61 filmes religiosos; 600 atividades gratuitas, 45 exposições e 3 festivais de música.	Documentários e filme foram produzidos sobre a JMJ.
Nas artes cênicas (teatro e dança) 59 grupos se apresentaram oriundos do Brasil, França, Itália, Guatemala, Venezuela, Inglaterra.	Em todos os pontos da JMJ tiveram atrações culturais.
400 universitários se inscreveram como voluntários. promoveram a Pré-JMJ Universitária e o congresso após a JMJ	Envolvimento dos jovens na JMJ e na Evangelização

14 [http://www.acnur.org/t3/portugues/noticias/postado em 21/08/2013](http://www.acnur.org/t3/portugues/noticias/postado+em+21/08/2013) > consultado em 09/10/2013

Entrevista		
Ocorrências	Consequência	Depoimentos
Cancelamento do local previsto para palco da JMJ, gerando uma dívida de R\$ 140 milhões com rescisão de contratos e novos contratos.	Venda de bens da igreja na Arquidiocese; campanhas para arrecadação, doação do Vaticano	Não sei o que gerou a dívida; Nem sabia que existia; Falta de apoio do governo; Fator climático.
A interrupção do metrô nas primeiras horas da programação.	Ônibus lotado. caminhada longa até a praia; Falta de sinalização pelo caminho.	Tinha muito tumulto a gente se perdia, não tinha placas nem informantes.
Restaurantes não tinham pessoas suficientes para atender.	As filas eram imensas, os banheiros sujos	Esperava horas por alimento; Somente restaurantes cadastrados recebiam o cartão do kit.
Os alojamentos também estavam superlotados.	Os banheiros coletivos deixaram muitas pessoas constrangidas.	Só tinha um chuveiro quente, mas, era coletivo. Tinha umas 30 pessoas no quarto.
O kit do café da manhã atrasou para chegar no alojamento.	Gerou um grande custo, o contrato previa café da manhã que constava no kit	Por mais que a gente tentasse resolver teve gente que ficou insatisfeita
A distribuição dos kits foi muito lenta.	Muito tempo de espera nas filas	Fiquei 8 horas esperando na fila para pegar o kit.
Manifestação da Marcha das Vadias ¹⁵ foi realizada por feministas e homossexuais.	Reivindicaram direitos ainda não reconhecidos pela Igreja católica como o aborto.	A gente estava indo pra Copacabana, quando de repente vi aquelas mulheres nuas, pintadas, gritando.
Teve peregrino que adoeceu e tivemos que levar para o hospital.	Providenciar o necessário, com geração de custo.	Gente com problemas intestinais que demorou para nos avisar.
Uma senhora com problemas neurológicos começou a gritar na rua.	Os vizinhos chamaram a polícia.	Providenciamos o remédio que ela fazia uso.
Um guia de Caravana da Diocese de Propriá relatou sobre a morte trágica de um irmão de uma peregrina.	Foi providenciado o embarque rapidamente.	-Ficamos preocupados mas ela foi assistida.
Uma senhora passou mal e disse que estava grávida.	e as regras da JMJ não permitem grávidas e crianças,	Depois, ficamos sabendo que sofria de distúrbios psicológicos.
Um grupo de peregrinos sergipanos foi acolhido por famílias residentes em “favelas” ou comunidades	Experiência com nova realidade.	A primeira impressão foi o estranhamento e o medo por conhecer esses lugares apenas como a mídia apresenta

15 Surgiu no Canadá, batizado de Slutwalk. O movimento surgiu porque, em janeiro de 2011 na Universidade de York, um policial, falando sobre segurança e prevenção ao crime, afirmou que “as mulheres deveriam evitar se vestir como vadias, para não serem vítimas de ataque”. “vadia” virou sinônimo da mulher que luta e que não se cala diante da violência. <<https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/>> publicado em 10/02/2013 consultado em 20/02/2016

Entrevista		
Ocorrências	Consequência	Depoimentos
40 peregrinos sergipanos foram acolhidos na mesma casa, tiveram acesso a chave para chegar quando quisessem.	Experiência de acolhimento	Foi bom porque chegava a hora que quisesse.
Família acolheu um único peregrino e ofereceu vários mimos.	Ganhou atenção exclusiva.	Ganhei chocolate na cama, senha do wi-fi, lanche todos os dias e presente na despedida.
JMJ, contou com 60 mil voluntários e mais de 800 artistas. Destacou voluntários do movimento RCC que enviou 2000 missionários.	Esses voluntários tiveram um encontro com o papa na programação do evento.	Foi maravilhoso oferecer meu trabalho e ainda ter a atenção do Papa direcionado a nós.
100 confessionários foram colocados na Feira Vocacional e produção de 4 milhões de hóstias.	Atendimento espiritual	Foi lindo ver aquele atendimento, voltado ao espiritual.

Org. SILVA, Eliete F. C. COLOQUE O ANO

Essas situações foram relatadas pelos peregrinos sergipanos mostrando os problemas enfrentados, expuseram suas dificuldades e mostraram um sorriso confirmando: “mas foi bom e eu faria tudo de novo, tudo mesmo”. Acreditei ser pertinente relatar as vivências, pude perceber a emoção, o orgulho e a dedicação em cuidar do outro.

Os obstáculos encontrados pelos peregrinos foram vistos como estímulo para a caminhada. Houve uma predisposição de aceitar os desafios porque carregaram o sentido de peregrinar, que exige sacrifício e penitência. Os peregrinos que entrevistamos demonstraram ciência desse sentido da JMJ; eles estavam muito calmos nas esperas; não presenciamos, nem foi relatado nenhum momento ou ato de violência física ou verbal.

Em Enxertos, podas e outros relatos trazemos as atitudes da Igreja Católica para com as representações formais que se fizeram presentes na JMJ, mas também com as manifestações que extrapolaram seu sentido.

Os entrevistados relataram que os peregrinos estrangeiros foram os que mais disputaram o território de Copacabana, criando até um clima de “conflito”. Chegaram muito cedo e fecharam as passagens. Por chegarem com muitas horas de antecedência tentaram resguardar seus direitos e

assegurar seus lugares. Por desconhecerem o “jeitinho brasileiro” os conflitos apareceram. Saquet, (2010, p. 118) explicita que [...] “território é uma construção coletiva e multidimensional, com múltiplas territorialidades (poderes, comportamentos, ações)”. Neste caso, esses três fatores sobressaíram. O poder pelo domínio, por estar ali durante horas, lhes conferiu o poder de controle e uso e também comportamento de reivindicar ou ajudar e ação de “expulsar” ou socorrer, conforme depoimento.

Eu observei na areia que cada país fez um cercadinho e se um entrasse no cercadinho do outro ai já começava uma briga [risos. ...] A gente foi chegar perto do palco e observou um “territóriozinho” da Argentina. A gente tentou passar e eles ficaram revoltados porque a gente tava no território deles [risos] tava dividido ali cada um no seu quadrado (C.O., 29 anos, estudante de Ciências Sociais).

Esta situação demonstra a essência em si do território como uma instância que advém de uma relação que mesmo sendo um local público, improvisado, itinerante, é de controle e de “poder” por parte de alguns grupos que ali se estabeleceram e definiram que o território religioso que se consolidou, naquele momento, foi usado como estratégia de uso. Os “micro-territórios” como ilustra REIS (2013), ficaram visíveis nas definições dos entrevistados por meio das expressões “territóriozinho”; “cercadinho”; “reforma agrária”; “loteada”. Todo esse quadro fez com que o peregrino na noite da Vigília, próximo ao palco, disputasse aquele território. Disputaram cada milímetro das areias em busca de uma boa visão e de um abrigo, como mostrado nas Figuras 1 e 2.

Os aspectos positivos relatados, seja com relação à experiência de evangelização, solidariedade, seja com relação aos laços de amizade e reconhecimento das diferenças, com certeza suplantaram os aspectos negativos relatados, estes, referentes principalmente à organização.

Verificamos que, onde quer que aconteça, a JMJ interfere nas formas de pensamento e de agir das pessoas causando repulsa ou admiração, acolhida ou distanciamento, mas nunca indiferença diante deste fenômeno

religioso que é a JMJ. Percebemos nestes relatos as dificuldades vividas pelos peregrinos, evidenciando as diferentes formas de pensamento e de atuação em território construído com pluralidades culturais e religiosas.

A peregrina que fez os relatos encerra assim: “Todos esses desafios reforçaram os laços do grupo porque o conviver é sempre um desafio fraterno, um convite para o trabalho, e na missão, tivemos muitas situações difíceis mas a JMJ foi uma entrega total, foi um verdadeiro “lançar se no Senhor” e deu certo, “sempre dá certo”.

Assim, Da jornada para a Jornada, descrevemos atos e atitudes decorrentes da JMJ/2013 que aconteceram em Sergipe nos anos de 2014 e 2015. Esse momento é importante para os peregrinos que assumiram o compromisso de “Ide e evangelizai”, principalmente para as comunidades que fomentaram a missão nos peregrinos. Como fazer para manter essas pessoas reunidas? A comunidade Shalom promoveu eventos com o objetivo de dar continuidade às “missões” de evangelização pregadas durante a JMJ e, de forma especial solicitadas pelo Papa.

Nesse sentido, destacamos que muitos grupos foram constituídos a partir da JMJ, o que confirmou o compromisso do jovem na comunidade. Os jovens sergipanos foram envolvidos por outros eventos como “Acamp’s”¹⁶, além da evangelização e promoção humana coordenadas pela a comunidade Shalom.

Acompanhamos a comemoração de um ano após a JMJ celebrada pela comunidade Shalom, bem como em todo o Brasil houve comemorações com missas e shows. Em Aracaju, a comemoração foi feita com os irmãos de rua que moram nos arredores da Catedral. A comunidade Shalom organizou um jantar. rezaram juntos, se alimentaram, cantaram e saíram em pequenos grupos pelos arredores para falar com aqueles que tinham resistido ao convite.

16 Acamp’s é uma opção de lazer e entretenimento durante as férias. O evento reúne jovens em quatro dias de aventura, esportes radicais, shows, palestras, adoração e celebrações eucarísticas em locais previamente definidos.

Na Programação arquidiocesana o Dia Nacional da Juventude (DNJ) em 2014, aconteceu no Bairro Coroa do Meio em Aracaju na Igreja Nossa Senhora de Guadalupe, quando pudemos observar a presença do Projeto Brincando com Arte do Sesc, que aceitou o convite da organização do DNJ e alegrou os jovens propiciando um dia de muitas brincadeiras, confraternização, brincadeiras e shows culturais. Nas tendas montadas dentro e fora do pátio da Igreja observamos a exposição da Feira Vocacional e percebemos os territórios e as redes constituídas entre os sergipanos, e avaliar suas participações nos eventos locais. Apesar da quantidade de participantes ser menor, os ritmos são parecidos com os ocorridos na JMJ, com religiosidade, teatros e shows que valorizam as pessoas da comunidade e a missa e adoração com o mesmo embasamento, fé, cultura e partilha.

Acompanhamos, também, o Dia Nacional da Juventude que aconteceu no dia 8 de novembro de 2015 no Parque Teófilo Dantas. Nesta data, o evento comemorava 30 anos e tinha como lema “Juventude Construindo uma nova Sociedade”. A prioridade foi dada para as brincadeiras físicas, como cabo de guerra, pula corda, elástico, vôlei, golfe, tapetes para crianças, queimada. O evento foi muito movimentado neste quesito, com adesão imediata dos jovens presentes (Figura 6).

Observamos que a Feira Vocacional, no ano de 2015 instalada na Praça Olímpio Campos, primou pelo apelo visual de suas tendas coloridas e pelas inúmeras fotos colocadas nos stands que vendiam camisetas, terços, canetas, botons e livros.

Assim, as Feiras Vocacionais suscitam em seus visitantes o desejo de participação. Nesse quesito a feira de 2015 teve mais comunidades, movimentos e pastorais que no ano anterior respondendo ao apelo do Papa para que as pastorais mantenham “o exercício da maternidade da Igreja, qual seja o de gerar, amamentar, fazer crescer corrigir, alimentar e conduzir” como nos aconselha o Papa.

Figura 6 -Dia Nacional da Juventude- Parque Teófilo Dantas Aracaju/SE 2015.



Fonte: trabalho de campo no Dia Nacional da Juventude no Parque Teófilo Dantas Aracaju/SE 2015. Foto: SILVA, E. F. C

Nos dois anos de DNJ que participei evidenciou-se que a participação dos jovens sergipanos é eficaz e responde ao chamado da Igreja para vivenciar um dia de formação e atividades de lazer e espiritualidade reunidos em torno de seu líder, que representa a Igreja, no caso da Arquidiocese de Aracaju, o Arcebispo. Esse encontro atende a solicitação do papa que delega aos Bispos estruturas de preparação e aproximação em todas as escalas, local, regional e nacional, sem poupar forças, solicitude e assistência.

O OFERECER DOS FRUTOS (CONSIDERAÇÕES FINAIS)

Como pesquisadora, vivi intensamente esse trabalho, narrei, perguntei, escrevi, observei, rezei junto. Contemplei a beleza do evento e confirmei os conceitos de Rosendahl (1996) pois a fé significa a liberdade e a possibili-

dade de participar da existência de Deus. Aprendi, sobretudo, que relações construídas durante eventos religiosos podem durar e se alastrarem.

Na região Nordeste, considerada pelo IBGE a mais Católica do Brasil, a Igreja demonstra sua participação na vida do seu povo, na paisagem simbólica, na adesão dos movimentos e pastorais, na presença de congregações, fraternidades, comunidades, ordens. Assim o é em Sergipe, o 4º Estado mais Católico do país, onde a pertença religiosa é tecida nos relacionamentos mais improváveis, nos encontros não combinados, nas necessidades, nos sofrimentos, na ausência ou presença, nas histórias vividas, na identificação de grupos.

Confirmamos no evento da JMJ em nossa pesquisa as definições de Eliade (1992) sobre a “hierofania onde o sagrado se manifesta”, bem como a hierocracia definida por Rosendahl (2001), constatada na organização e mobilização da Igreja envolver o poder público, 60 mil voluntários, seis mil jornalistas de mais de 70 países, e, em motivar os moradores na hospedagem e hospitalidade, na própria organização dos espaços de feiras e exposições. A hierocracia também foi destacada nos palcos de Copacabana com a divisão simbólica do clero e dos leigos, dos corredores humanos, separando o Papa dos peregrinos, nas homilias no ato de quem fala e de quem ouve.

Reconhecemos na JMJ as características do território de poder trazidas por Raffestin (1993) da Igreja católica enquanto Instituição com seus gestores que evidenciam os laços de poder e controle. Certificamos, por outro lado, o território trazido nas vertentes de Haesbaert e Limonad (1999) em que o cultural que prioriza a dimensão simbólica decorre das relações empreendidas no espaço vivido, mostrado pelas expressões da música, dança, esporte, teatro, cinema e celebrações religiosas. Na dimensão política analisamos a Igreja enquanto instituição que exerce influências territoriais e ocupa espaços públicos que são delimitados e controlados pelo Estado.

Quanto às territorialidades, averiguamos as definições de Saquet (2010) por conseguir apreender os entrelaçamentos entre o sujeito oriun-

dos de vários lugares com o lugar sagrado Rio de Janeiro, pela construção coletiva e multidimensional, ou seja, apreendemos suas construções territoriais.

Identificamos que o que mobilizou os peregrinos sergipanos a irem para a JMJ foram três motivos basilares: i) o mover da fé, que motivou o peregrino a sair da sua zona de conforto e criar meios para que a JMJ acontecesse; ii) conhecer e ouvir o líder da Igreja Católica, que contribuiu para a sedimentação da fé, para a busca de respostas e para o envio da missão. iii) conhecer e saber como vivem outros jovens católicos e estreitar os laços de amizades e promover encontros.

Detectamos que os peregrinos participantes eram pessoas comprometidas com movimentos, pastorais e comunidades. Em nosso universo pesquisado destacou-se a Comunidade Obra de Maria, por levar para a JMJ o maior número de peregrinos e também por fazer um roteiro que contemplou outras localidades religiosas e agregou junto aos jovens experiências contemplativas, reflexivas e experiências de realidades desconhecidas.

No que concerne ao turismo religioso, confirmamos este segmento na JMJ levando em consideração três fatos; i) as definições da OMT e Embratur; ii) a aceitação do peregrino com o termo “turismo religioso”; iii) o envolvimento das comunidades católicas/Igreja como promotora. E, no que se refere ao fenômeno “turismo religioso” inserido na JMJ, acreditamos que a Igreja promoveu o evento e as comunidades católicas assumiram o compromisso do deslocamento dos peregrinos promovendo roteiros. “O turismo religioso” foi percebido pelos peregrinos como um instrumento de evangelização “um jeito de rezar”, fazendo com que muitos peregrinos nomeassem pontos turísticos como uma extensão da JMJ, como coloca Eliade (2010), que o sagrado consegue transformar qualquer coisa em outra coisa.

Admitimos que os territórios sagrados, mesmo que itinerantes, manifestaram-se de forma sólida por meio da Feira Vocacional que demonstrou o tecer das redes por todo o mundo. Na praia de Copacabana os peregrinos foram mobilizados por intermédio das homílias e da catequese que

reforçou os valores, e, também, por meio dos Festivais que valorizaram a cultura e a religiosidade.

Constatamos que a JMJ foi um evento que gerou renda para o comércio. No entanto, devido à transferência de local, gerou prejuízo para os comerciantes cadastrados no Campo Fidei sem condições de transferência para a praia de Copacabana. Outro prejuízo de milhões foi para a Igreja, que necessitou vender alguns bens e fazer campanhas para quitar a dívida.

Averiguamos a JMJ como um espaço de “protestos” como a Tenda da Juventude. Houve também manifestações alheias à programação, como a do Movimento dos Trabalhadores sem teto, da ONG Católica e da Marcha das Vadias. Nesse sentido, a JMJ acatou a diversidade e acolheu o pedido de peregrinos para serem considerados refugiados.

O maior legado da JMJ para o Rio de Janeiro foi a congregação dos povos e as responsabilidades assumidas pelos peregrinos de evangelização em suas localidades. Acreditamos que a JMJ tem suas peculiaridades devido ao fato de ser itinerante, de acolher diferenças culturais dos milhares de participantes. Para a próxima JMJ arriscamos sugerir, dentre outros: i) que a alimentação durante as catequese seja feita em cada Paróquia. Isso fará com que os peregrinos aproveitem melhor o tempo e ainda gera renda para as Paróquias acolhedoras. ii) que a missa de envio seja após a adoração, evitando as noites geladas para o peregrino, pois independente da época ou do continente a JMJ tem um histórico de frio e chuvas. iii) que sejam providenciadas áreas de camping para os peregrinos que não conseguirem estadia.

Os peregrinos sergipanos se mantiveram motivados e comprometidos com as ações missionárias tanto que, após a JMJ, pudemos acompanhar as atividades por eles desenvolvidas em 2014 e 2015, no Dia Nacional da Juventude. Nesse sentido, afirmamos a importância religiosa, social e econômica das práticas e vivências ocorridas durante a JMJ, não somente para os peregrinos sergipanos, mas também nas escalas regional e mundial.

REFERÊNCIAS

- BARABAS, A. "Territorialidad, santuarios y peregrinaciones". *Diario de Campo, Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, INAH, num. 34, julio de 2001, pp. 16-18.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. 14ª ed. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BONNEMAISON, J. Viagem em Torno do Território. In: Corrêa, R e Rosendahl, Z. (orgs.) **Geografia Cultural: Um Século**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- BRASIL, EMBRATUR. Roteiros da Fé. 2000.
- BRASIL, EMBRATUR. Roteiros da Fé. 2008.
- CASSIRER, E. [1944] **Ensaio sobre o Homem – Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana**, tradução de Tomás Rosa Bueno, São Paulo: Matins Fontes, 1997.
- CRESPO, M. P Um Estudo sobre o Conceito de Território na Análise Geográfica. **III Encontro de Geografia**, VI Semana de Ciências Humanas, Instituto Federal ou Educação, Ciência e Tecnologia, 2010.
- De Braços Abertos** – Evento Marca 100 Dias Para a JMJ Rio. <http://www.arquidiocesedearacaju.org/Default.asp?pg=noticia&idNoticia=1698&flagImpressao=true> disponível em 10/02/2015
- DIAS, R.; SILVEIRA, E. J. S. da (Org.). **Turismo religioso; ensaios e reflexões**. São Paulo: Alínea, 2003.
- DURKHEIM, E. As **Formas Elementares da vida Religiosa**. São Paulo: M. Fontes, 1996.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano- a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, M. **Tratado da História das religiões**. São Paulo: Zahar, 2010.
- EMBRATUR, **Turismo religioso: roteiros da fé católica no Brasil**. Brasília: [s\e], 2000.
- GIL FILHO, S. F. **Geografia da Religião: O Sagrado como Representação**. Terra Livre, Goiânia, v. 24, 2005.
- GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (orgs.). Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, p.207-222. 2007.
- GIL FILHO, S. F. **Espaço Sagrado: estudo em Geografia da Religião**. IBPEX. Curitiba. 2008.
- GIL, A. C. **Métodos e técnicas da pesquisa social**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1994.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007. 107 p.

GOTTMANN, J. **Sul método dianalisi in geografia umana** (1947) tradução de Luca Muscara Venezia, 2012 (mimeo)

HAESBAERT, R. E LIMONAD, E. O Território em tempos de globalização. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas e outras coisas**. ISSN 1981-3732 <http://www.uff.br/etc> 15 de Agosto de 2007, nº 2 (4), vol. 1. 2007.

HAESBAERT, R. Territórios em disputa: desafios da lógica espacial zonal na luta política. **Campo-território: revista de geografia agrária**. Edição especial do XXI ENGA-2012, p. 1-17, jun, 2014.

JMJ 2013: Eventos em Copacabana ficam sob a proteção de 10.200 homens das Forças Armadas publicado em 10/11/2013 consultado em 10/1/2013

LECOQUIERRE, B. STECK, B. Pays émergents,, paroisses recomposées: repenser le découpage du territoire. **Géographie et cultures**, Paris, n 30, 1999, p 47-69

LÉVY, Pierre. **A conexão planetária**. São Paulo: Editora 34, 2001.

LOPES, D. S. X. de. Trindade : “A capital da fé” Turismo Religioso em Trindade - GO. 2006, **Monografia em Turismo** - Centro de Excelência em Turismo, Universidade de Brasília, Brasília, 2006

MARCONI, M. de A. LAKATOS. E. M. Fundamentos de Metodologia Científica. 7 ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MORAES, A. C. R. Ratzel In: MORAES, A. C. Geografia do homem (Antropogeografia). São Paulo,:Ática, 1990. p.32-107.

NUNES, M. J. A Sociologia da Religião IN: O espectro disciplinar da Ciências da Religião. USARSKI, FRANK (ORG) São Paulo: Paulinas, 2007.

OMT. Desenvolvimento de Turismo Sustentável: Manual para Organizadores Locais. 1. Ed. Brasília: Embratur, 1998.

PEREGRINO. A. O que vi, escutei e vivi na Jornada Mundial da Juventude 2013, no Rio de Janeiro - <http://www.unicap.br/ihu/?p=4667> publicado em 30/07/2013 consultado em 08/08/2013

Peregrinos da Jornada Mundial da Juventude buscam refúgio no Brasil <<http://www.acnur.org/t3/portugues/noticias/postado> em 21/08/2013> consultado em 09/10/2013

RAFFESTIN, C **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Atica, 1993.

REIS, R. C. Espaço, Território e Territorialidade: Aspectos Conceituais Fundamentais. **Revista Castelo Branco Científica** - Ano I - Nº 01 - janeiro/junho de 2012 - www.castelobrancocientifica.com.br publicado em 2012. Consultado em 23/10/2013

ROSENDAHL, Z. Espaço, Simbolismo e Religião: Resenha do Simpósio Temático. ANAIS DO II ENCONTRO NACIONAL DO GT. História das Religiões e das Religiosidades. **Revista Brasileira de História das Religiões** – ANPUH Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2002. ISSN 1983-2859. Disponível em 20/03/2015

ROSENDAHL, Z. CÔRREA, R. L. (ORG) **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EduERJ, 2001.

ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. A Territorialidade da Igreja Católica no Brasil - 1800-1930. **Textos NEPEC no 1**, UERJ. 2003

ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião: Uma abordagem Geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

ROSENDAHL, Z. Território e Territorialidade: Uma perspectiva Geográfica para o Estudo da Religião. In: ROSENDAHL, Z. ; CORRÊA, R. L. (Org.) **Geografia: Temas sobre Cultura e Espaço**. Rio de Janeiro: EduERJ, 2005. p. 191-226.

ROSENDAHL, Z. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. 2 ed. Rio de Janeiro. 2009

SACK, R. D. **Human territoriality: its teory and history**. Cambridge University Press, 1986.

SAQUET, M. A. **Abordagens e Concepções de Território**. 2 ed. São Paulo: Expressão popular, 2010.

Site oficial da Jornada Mundial da Juventude <http://www.rio2013.com> acesso disponível em 20 08 2013 acessado em 20/02/2016

SOUZA, M. J. L. “Território” da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas de um conceito fundamental. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. **Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular. 2009.

TRIVIÑOS, A. N. S Pesquisa qualitativa. In: **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Ed. Difel, 1980.



Itinerários do território-lugar do barco-de-fogo: materialidades e simbolismos em Estância/SE*

Luan Lacerda Ramos

* O texto é parte da dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe – PPGeo/UFS, em 2018, intitulada *Materialidades e simbolismos do Barco-de-fogo em Estância/SE*, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Augusta Mundim Vargas

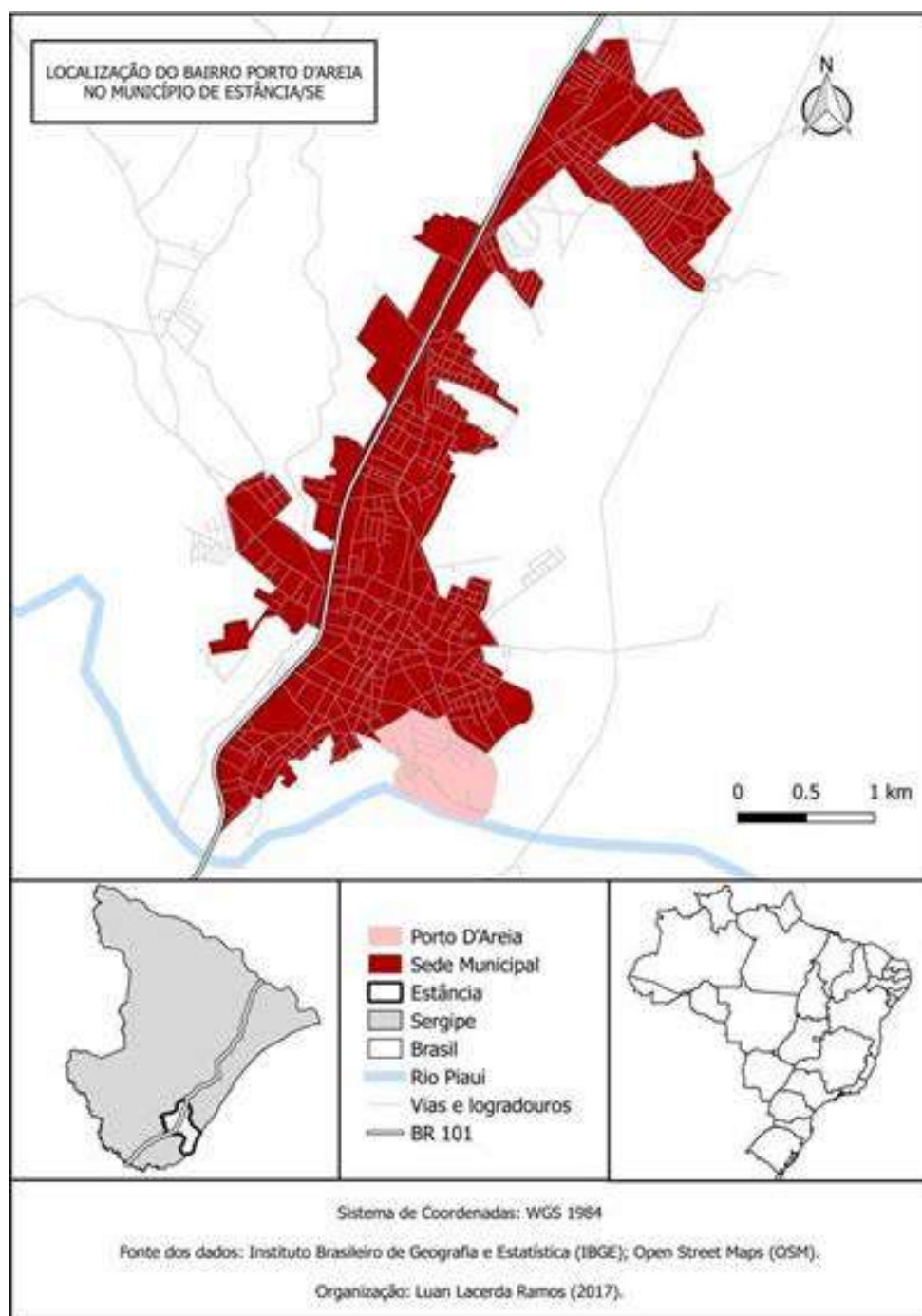
INTRODUÇÃO

Há, em Sergipe, um significativo número de manifestações culturais que singularizam e que são singulares deste estado. Assim, muitos estudos foram e estão sendo elaborados no intuito de analisarem os significados e/ou as materialidades destas manifestações. Dentre essas, o Barco-de-fogo se destaca como elemento cultural único do município de Estância cuja importância simbólica e econômica é reconhecida ao nível de Patrimônio Cultural e Imaterial por Lei municipal (2010) e estadual (2013). Como símbolo, o Barco-de-fogo é tomado como ícone da comunidade estanciana e, sua importância econômica se dá pela forte atração de turistas - regional e nacional, que buscam conhecer as belezas de suas formas e movimentos, sobretudo nos períodos juninos.

O Barco-de-fogo consiste em um pequeno barco de madeira e papelão enfeitado com criatividade e 'recheado' de tabocas com pólvora que atado a um longo varal se desloca pela combustão da pólvora, encerrando um espetáculo de cores e sons únicos em poucos segundos de percurso. Sua produção, originária do bairro Porto D'Areia, localizado às margens do rio Piauí em Estância, agrega homens, mulheres e crianças que pela da tradição familiar, passada de geração para geração, mantem-se viva e vivifica os festejos juninos estancianos.

O município de Estância está localizado na região do litoral Sul do estado de Sergipe, com área aproximada de 644,45 km². A população estimada do município pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para o ano de 2017 foi de 69.278 pessoas. O bairro Porto D'Areia localiza-se ao Sul da sede municipal (Mapa 01), entremeado por 17 ruas.

Mapa 1: Localização do Bairro Porto D'Areia no município de Estância, Sergipe.



Diante da importância que o Barco-de-fogo têm em suas múltiplas dimensões e escalas, nos propomos analisar as territorialidades de sua produção no bairro Porto D'Areia em Estância, Sergipe, considerando suas tradições, suas práticas e as projeções futuras desse saber-fazer. Nesse contexto, nos atemos ao conhecimento das atividades e ocupações dos sujeitos que produzem o Barco-de-fogo, avaliando suas materialidades e significados de forma a compreender o grau de sua importância econômica, social e cultural e, apreender as perspectivas de futuro dessa tradição.

Na construção desse texto procuramos manter o encadeamento das seções da dissertação apresentando-o em quatro partes além dessa Introdução. Na primeira, "Os pilares teóricos: do território às perspectivas de futuro" expomos os pilares teórico-conceituais que sustentam a pesquisa pautados em autores que nos possibilitaram compreender as tessituras que nos levam a entender o território como categoria e como *locus* da convivialidade humana e as relações dialéticas que permeiam o devir territorial.

A segunda parte "Visão de mundo: delineamento metódico e procedimentos da pesquisa", apresentamos o método fenomenológico como condutor de nossa jornada nos pautando nos preceitos de Merleau-Ponty (2011) e na abordagem qualitativa em diálogo com procedimentos e técnicas compreender o fenômeno estudado e alcançar os objetivos propostos.

As partes seguintes "Territórios do barco de fogo e "Práticas e saber-fazer" trazem o mapeamento como um processo de descobrir-caminhos pelas falas dos moradores do bairro Porto de Areia, os sujeitos de nossa pesquisa. Trazemos algumas considerações históricas sobre o bairro e o Barco-de-fogo, bem como as relações econômicas, políticas e as perspectivas de futuro da tradição - o saber fazer Barco-de-fogo, com intuito de desvelar como os produtores organizam seu espaço e território, além de lhes atribuir sentido e significado. Nas considerações finais trazemos apontamentos observados e novos questionamentos com o objetivo de manter aberto, não somente os sentidos e significados da 'ciência'(o saber fazer) e da tradição do Barco-de-fogo, mas, sobretudo, para que novas pesquisas ou reflexões direcionadas ao tema sejam passíveis de continuação.

OS PILARES TEÓRICOS: DO TERRITÓRIO ÀS PERSPECTIVAS DE FUTURO

Os aspectos teórico-conceituais que delineiam uma pesquisa são importantes de serem esclarecidos, posto que são compreendidos como os pilares em que o pesquisador se sustenta para afinar sua forma de ver o mundo e refletir sobre ele. Nesta pesquisa, o mundo que se pretende debruçar compreende os territórios da produção do Barco-de-fogo. Deste modo, procuramos traçar um caminho reflexivo que se inicia com a compreensão da categoria território para em seguida, traçar as concepções do devir territorial e das perspectivas de futuro de acordo com os delineamentos metodológicos da pesquisa.

À devida compreensão da categoria território, parte-se do entendimento que autores como Deleuze e Guattari possuem a respeito do conceito. No artigo intitulado de *A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari*, Rogério Haesbaert (2002) resgata a definição de rizoma proposta pelos filósofos como um modelo de pensamento que tende a encarar os conceitos não em sua hierarquia polarizada, em que eles se estruturariam de modo semelhante a uma árvore, possuindo tronco (conceito-mãe) e galhos (demais conceitos) a ele conectados. O rizoma apresenta-se como uma forma cujos conceitos não possuem, necessariamente, um ponto comum de origem e nem apresentam graus hierárquicos entre si¹.

Para considerar o território, Deleuze e Guattari especificam que [...] a criação do território se dá através de agenciamentos [...] (HAESBAERT, 2002, s/p). Desta constatação, propõem a concepção de território como um emaranhado de componentes, expondo sua criação por desejos que se emolduram de forma maquínica, supondo que um desejo pressupõe a existência de outro desejo inerente a si. Essa característica maquínica do desejo condiciona a criação do território justamente porque a partir dele

1 A palavra rizoma é resgatada pelos filósofos da Biologia e representa a raiz de uma planta, que cresce abaixo da superfície e que se espalha perpendicularmente em relação ao solo, ou seja, de forma horizontal. Por este pensamento pode-se compreender que a categoria território não deve ser vista por um único viés, desconstruindo definições minimalistas sobre a categoria ao não conceberem suas multiplicidades.

há agregações que se colocam acima de qualquer estrutura, sistema ou forma; daí se dizer que o território compreende um agenciamento. Nesse entendimento, identificam quatro elementos chave que condicionam o território: os agenciamentos maquínicos de corpos e coletivo de enunciação, a desterritorialização e a reterritorialização.

O agenciamento maquínico de corpos, compreende um emaranhado de agregados de corpos animais, humanos e cósmicos que constantemente se relacionam entre si. O agenciamento coletivo de enunciação se estabelece por um regime de signos e expressões que só possuem significados pela relação do homem em coletividade, posto que os símbolos só se tornam passíveis de significação em decorrência dessa relação coletiva. Com essas concepções, os autores expressam que “Podemos nos territorializar em qualquer coisa, desde que façamos agenciamento maquínico de corpos e agenciamento coletivo de enunciação” (HAESBAERT, 2002, s/p).

Pensar os agenciamentos, conforme Deleuze e Guattari (*apud.* HAESBAERT, 2002, s/p), nos permitiu inferir os motivos que levaram Haesbaert compreender que o território abrange um aspecto que lhe é material e outro que lhe é simbólico. A materialidade do território contempla a justa relação entre os corpos entendidos nas relações maquínicas. Por sua vez, o caráter simbólico é expresso pela enunciação, entendida como os signos criados pelos homens diante da realidade que se lhes apresenta só pode ser entendida pelos próprios homens.

Desse modo, expõe-se duas constatações concomitantes: por um lado, o território, categoria e conceito, só é passível de existência quando consideramos as múltiplas relações entre os corpos humanos, sociais, cósmicos e naturais, nele existentes; por outro lado, a configuração do território só é possível pela apreensão humana a respeito dessas relações e pela transmissão e apreensão dos significados atribuídos a elas. Isso nos possibilitou pensar a produção do Barco-de-fogo como (i) uma relação social portadora e construtora de significados que comporta um território, posto que sobre ela há agenciamento maquínico de corpos – pela relação entre seus produtores e deles com os materiais, inclusive naturais, utiliza-

dos em sua fabricação e, (ii) pelo agenciamento coletivo de enunciação – posto que o Barco-de-fogo possui significado socialmente construído para seus produtores e para os que apreciam suas performances nas ruas.

Em 2007, Haesbaert ao desmistificar o processo de (des)(re) territorialização² apresenta o conceito de multiterritorialidade, pois *multi* transmite a ideia da existência de variados elementos e *territorialidade*, expressa a ação/dinâmica de construção e manutenção do território. Deste modo, a multiterritorialidade permite compreender a existência de diversas territorialidades que coexistem em um mesmo espaço e tempo, ou seja, em um mesmo território.

É nesse sentido que o território do Barco-de-fogo, expresso pela territorialidade de seus produtores, é multiterritorial. Os sujeitos que ali se relacionam, cada um, a seu modo, apresentam formas singulares de se relacionar, ou seja, uma forma específica de se territorializar no território. Do mesmo modo que o território possui uma conotação material e outra simbólica, a territorialidade e a multiterritorialidade também compreendem ambas as conotações. Assim, a ação/dinâmica de criação e manutenção do território apresenta um caráter funcional (marcado pela realização de funções) e outro simbólico (caracterizado pela produção de significados) e que ambas as relações não se dissociam.

A isso, acrescentam-se as relações de poder presentes no território, responsáveis, na visão de Haesbaert (2007), por atribuir a ele as características funcionais e simbólicas. Portanto, fala-se em um poder no sentido de dominação e de um poder no sentido de apropriação. As considerações sobre o *poder* são importantes por possibilitar o diálogo -de forma rizomática, com a categoria território³. Por outro lado, para Raffestin (1993)⁴, o poder está mais associado ao sentido de dominação e é encarado em sua multidimen-

2 Parte dessa desmistificação foi feita em seu artigo de 2007 e cuja ideia foi antes aprofundada no livro *O mito da desterritorialização*, no ano de 2004.

3 Nesse sentido, pontua-se a fonte teórica que Haesbaert (2007) constrói sua acepção de poder nos apontamentos tecidos por Lefebvre que considera uma dupla abordagem de poder, pela dominação (funcional) e pela apropriação (simbólico).

4 Raffestin (1993), perpetra sua leitura sobre o poder nos apontamentos de Michael Foucault (2016).

sionalidade, tendo sua ‘micro física’, ou seja, seu menor nível escalar, o corpo individual do sujeito que exerce o poder. Deste modo, o poder é exercido pelo corpo individual (sujeito) e projetado ao corpo social (grupo social ou a própria sociedade).

Sabe-se, no entanto, que o poder exercido pelo sujeito individual, ou por agrupamentos sociais, nem sempre está de acordo com os interesses da coletividade, o que pode ocasionar tensões entre ambos. Essas tensões, por sua vez, inserem o território em um constante movimento de transformação que é representado pela noção do devir. Dentre os vários elementos territoriais que nos auxiliam com a compreensão do devir, a identidade se coloca como aquela que nos permite conceber as significações que os homens atribuem ao espaço sendo, portanto, válida a distinção que separa a identidade no sentido empregado pelos modernistas e pós-modernistas.

Stuart Hall (1995), expõe que os pensadores pós modernistas consideram a identidade como elemento que se (re)constrói constantemente trazendo em seu cerne a valorização das subjetividades e, neste sentido, a identidade é vista como algo que o sujeito constrói em si, como também se caracteriza por sua forma de receber influências daquilo que lhe é externo. Este último caráter da identidade nos permitiu dialogar com as concepções de território desenvolvidas nesta pesquisa, mas, contudo, é importante considerar outros elementos que permitem o alinhamento teórico-conceitual entre as múltiplas abordagens trabalhadas.

Tuan (2013, p. 151) considera que: “o espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado”. Esses elementos transformadores, próprios das relações cotidianas, caracterizam o espaço pela apropriação e, portanto, pelo pertencimento dos homens em relação ao seu lugar. Para ele, a definição e significação da parcela espacial se oriunda das experiências e vivências dos sujeitos. Tais experiências “jazem enterradas no mais profundo do nosso ser, de modo que não apenas carecemos de palavras para dar-lhes forma, mas frequentemente não estamos sequer conscientes delas” (TUAN, 1983, p. 151).

Essa interiorização é primordial para constituir os traços identitários dos sujeitos com o seu lugar que, somados ao pertencimento, contribuem para fornecer outras leituras sobre o território. Nesta seara, Almeida (2016; 2017) evidencia o diálogo conceitual entre as categorias expostas através do termo território-lugar. Para ela (2016, p.4), “com esse termo composto reforçamos ser um espaço de relações de poder, conforme foi visto e, simultaneamente, um espaço no qual reproduzem elementos simbólicos e de pertencimento”.

É assim que apreendemos o território-lugar do Barco-de-fogo. O caráter dinâmico da identidade, do pertencimento, das territorialidades e, portanto, do território, nos induziu questionar a respeito das várias direções que uma comunidade pode tomar em termos de identificação. Esses questionamentos perpassaram pela apreensão de outros dois elementos que dialogam com o território: o devir e as perspectivas de futuro.

Em certa medida destaca-se que o devir compreende aspirações filosóficas no intuito de definir o caráter mutável das coisas. Nietzsche (2008, p. 17), ao tecer apologia à Heráclito, expõe que “todo devir nasce do conflito dos contrários” e, essa contrariedade, muitas vezes evocada nas relações dialéticas, permeia o território atribuindo-lhe o caráter que Haesbaert (2007) e Cruz (2011) denominaram de devir territorial. As contrariedades, por sua vez, manifestam-se tanto em conotação política e econômica, quanto simbólica e de pertencimento relacionadas com os modos peculiares que o sujeito individual percebe e significa o mundo e que, por sua vez, difere como o outro o vê.

Entendemos, todavia, que o “conflito dos contrários” não é capaz de explicar por si só os componentes modificadores do território. Entende-se que as experiências vivenciadas reconfiguram constantemente os esquemas mentais individuais ou sociais que se materializam em práticas de organização do espaço e, portanto, do território. Essas construções dos esquemas mentais transformam-se na medida em que a visão de mundo dos homens também se altera, daí se considerar as experiências vivencia-

das por eles. Esse raciocínio, em parte extraído do pensamento de Kozel (2002), é o alicerce que sustenta a noção do conceito de representações.

Kozel (2002, p. 229), ao enfatizar Bakhtin, expõe as representações como algo que os homens materializam a realidade pelas representações, utilizando os signos que não provém de uma consciência vazia. Sob esta ótica, pode-se questionar a respeito dos caminhos e possibilidades que o conflito dos contrários e as representações acometem as comunidades. Em outras palavras, questiona-se a respeito das perspectivas de futuro que o devir territorial proporciona à comunidade, sua identidade e a consciência de seu saber-fazer.

VISÃO DE MUNDO: DELINEAMENTO METÓDICO E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA

Ao longo da trajetória da pesquisa, aprendemos que o método é tido como visão de mundo (MARTINS, 1994), compreendido como norteador da pesquisa, posto que os caminhos da pesquisa, por vezes, nos colocam em um labirinto de possibilidades. É assim que, para alguns autores, o método é equiparado ao fio de Ariadne que permitiu Teseu caminhar pelo labirinto do Minotauro sem dele se perder. Nesta metáfora compreendemos o labirinto como os múltiplos caminhos que perfazem a pesquisa. O fio representa o método do qual nos munimos de modo a entrar e sair do labirinto sem nos perdermos. O Minotauro representa nosso grande desafio e objetivo a ser alcançado. Ariadne, a fornecedora do fio, representa a fonte do método, em outras palavras, a filosofia, aquela com quem Teseu casa-se após sua tarefa. Nesta metáfora, somos Teseu, aquele que por vezes encontra-se perdido em seu caminho, mas sempre o retoma tendo como guia seu fio, sua visão de mundo.

Com essas considerações, adotamos o método fenomenológico como aquele que nos conduziu em nossa jornada. Essa escolha compreende os preceitos de Merleau Ponty (2011, p.13) em que a fenomenologia é entendida como o estudo da essência dos fenômenos pois “[...] buscar a essência

do mundo não é buscar aquilo que ele é em ideia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que ele é para nós antes de qualquer tematização [...]”. Ele demonstra, assim, que a redução fenomenológica compreende a busca por aquilo que os fenômenos representam aos homens em suas essências. É deste modo que o pesquisador parte em busca da descrição do que os fenômenos representam para os homens, pois a descrição da vivência representa a redução fenomenológica à essência, de modo que o mundo objetivo é construção de nosso pensamento a partir de nossa vivência.

De todo modo, entendemos que a fenomenologia não se essencializa pela descrição⁵. A descrição representa o ato do pesquisador captar os fenômenos tal qual eles se apresentam em sua essência pela subjetividade dos sujeitos. É sobre essa descrição que o pesquisador lança seu olhar e busca interpretar a realidade descrita. A postura fenomenológica, neste sentido, é aquela que parte do mundo ‘significado’, que possui sentido para os homens a partir de suas vivências, uma vez que “o mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (Merleau-Ponty, 2011, p. 14)

A primeira captação da essência das coisas é feita pelo sujeito através do que Merleau-Ponty (2011) denominou de percepção. Perceber o mundo é estar em contato direto com ele, é ter a certeza de nossa existência como seres. Pela percepção podemos ter acesso direto àquilo que é puramente real. Para o autor, a percepção só pode ser captada pelos sentidos - tato, olfato, paladar etc., pois para percebermos o mundo, antes necessitamos senti-lo com as sensações. O corpo é a extensão que conecta o *ser* com o *mundo*, é a ponte que conecta o eu interior com o mundo exterior existente ao nosso redor, nomeado pelo autor de corpo interno e corpo externo ou máximo. Com a captação do mundo externo pelos órgãos dos sentidos de nosso corpo, temos condições de interiorizar aquilo que percebemos para daí então

5 A superação dos moldes positivistas que tinham como principal pressuposto a descrição pela pura descrição demonstra-se superada pela fenomenologia.

refletirmos sobre nossa existência, nos situando no mundo e atribuindo a ele um significado.

Portanto, para Merleau-Ponty (2011) a experiência coloca-se como elemento fundamental para a existência do ser no mundo. Como tal, a percepção também representa a fonte que viabiliza a minha conexão com o outro. Quando percebo algo, Merleau-Ponty (2011) nos deixa a claro que percebo a minha existência, de modo que sujeito e objeto são indissociáveis. Neste sentido, entendemos que o produtor de Barco-de-fogo faz o Barco e, neste processo, faz a si mesmo, de modo que no Barco-de-fogo há traços que nos ajudam a identificar o produtor e no produtor há traços que nos permitem apreender o que é o Barco-de-fogo. Daí a real possibilidade de alcance da essência do fenômeno de produção do Barco-de-fogo pela captação da forma como esse processo é percebido pelos sujeitos nele envolvidos.

Os conceitos chave aqui expostos foram fundamentais para termos noção de como procedemos em nossa trajetória, mas o fio que Ariadne sinalizava a apresentação, até o momento, apenas de suas extensões iniciais pois há muito para desvelar e explorar neste labirinto chamado pesquisa. Decorrente da escolha do método fenomenológico, a pesquisa delineou-se pelos preceitos da pesquisa qualitativa, como destaca Chizzotti (2010), aquela que comporta correntes de pesquisa/pensamento variadas, mas que possui características semelhantes como contraponto aos postulados científicos modernos⁶. Assim, ao estudar diretamente os pressupostos da pesquisa etnográfica, estuda-se indiretamente os pilares da pesquisa qualitativa como um todo.

Para Triviños (2010) a pesquisa qualitativa é essencialmente descritiva e a descrição do fenômeno permite a apreensão de sua essência. Descrever é expor as entrelinhas que compõem o fenômeno investigado e, com essa condução, o pesquisador preocupa-se mais com o processo de consti-

⁶ Esse contraponto, refere-se aos pressupostos característicos dos métodos empirista e positivista, sobretudo no que diz respeito à separação entre sujeito e objeto, além da busca incessante das leis universais que regem a natureza e a sociedade.

tuição do fenômeno do que com os resultados ou com o produto que este fenômeno pode gerar. Entender o processo é compreender a dinâmica do fenômeno, o que nos permite analisar seus resultados. Assim, ao tecermos as considerações a respeito do território no pensamento de Haesbaert (2002; 2007), consideramos que o território seja uma categoria processual e, desta maneira, o território constitui-se por processos. E, foi justamente a averiguação desses processos que compreendeu os propósitos de nossa investigação e daí, utilizarmos dos pressupostos da pesquisa qualitativa.

Não se pode perder de vista, no entanto, o fato de que a captação da essência do fenômeno não é suficiente para que se compreenda a realidade captada. Neste sentido, é preciso saber como analisar o conteúdo que as técnicas da pesquisa qualitativa nos oferecem e nos ligam ao fenômeno. Em nossa pesquisa esta análise é mediada pela análise do discurso. E, a adoção das ferramentas e procedimentos da pesquisa podem ser apreendidas pela exposição dos três momentos que corresponderam ao que foi estabelecido na fase de planejamento da pesquisa. Esses momentos correspondem didaticamente a “o que fazer?”, “como fazer?” e “como analisar?”.

O primeiro momento – ‘o que fazer?’, foi aquele em que fomos estimulados a submergir nas propostas da pesquisa ao refletir sobre seus objetivos posto que eles interagem com suas intenções. Nesta fase, os objetivos revistos e redefinidos traçaram o direcionamento da pesquisa. Foram estabelecidos os seguintes objetivos específicos: (i) conhecer as atividades e as ocupações dos sujeitos que produzem o Barco; (ii) avaliar as materialidades e os significados do Barco-de-fogo para seus produtores; (iii) apreender as perspectivas de futuro a respeito dessa tradição e, (iv) compreender o grau de sua importância econômica, social e cultural. Assim, os objetivos originaram-se do questionamento sobre quais as perspectivas de futuro que os produtores de Barco-de-fogo têm em relação à sua tradição considerando o devir territorial emergente das territorialidades contidas na sua produção.

O segundo momento – ‘como fazer?’, consistiu em refletir e decidir sobre as ferramentas e procedimentos a serem adotados para o alcance dos

objetivos específicos traçados no momento anterior. Definiu-se aqui pela abordagem qualitativa e pela aferição dos procedimentos e técnicas de acordo com cada um dos objetivos. Decidimos pela aplicação de entrevistas, registro e levantamento fotográfico, observação livre, mapeamento de itinerários, levantamento de documentos e revisão bibliográfica.

Considerando o acesso à essência do fenômeno da produção do Barco-de-fogo, destacam-se nessa etapa a entrevista semiestruturada e o registro fotográfico. Conforme Triviños (2010), essa técnica possui elementos que não devem ser negligenciados no momento anterior e durante sua aplicação, dentre as quais a exposição de forma clara e objetiva, ao entrevistado, dos propósitos da entrevista; o registro e o horário da entrevista e, atenção aos tipos de perguntas que serão feitas⁷. A fotografia foi registrada como um ato cultural e conforme Guran (2005) como um procedimento da pesquisa que possibilita o início de uma reflexão ou a afirmação de uma conclusão. De forma dialética, essa perpétua ação reflexiva-conclusiva atribuiu o caráter transformador da compreensão do fenômeno estudado mediante as fotografias.

Nos valem, ainda, da aplicação de técnicas de mapeamento embasadas em Ingold (2005), compreendendo o mapeamento como o processo de descobrir-caminhos dentro de um campo de práticas exercidas por pessoas em um determinado lugar. Por essa característica locacional, o conhecimento também pode ser mapeado e, neste sentido, o autor faz a distinção entre o forasteiro como aquele que não pertence ao lugar - em nosso caso o pesquisador, e, o nativo como aquele que produz conhecimento através de suas práticas com um determinado lugar - no nosso caso a comunidade e os produtores de Barco-de-fogo do bairro Porto D'Areia. Ingold *op. cit.* p.77, completa que o conhecimento é histórico, ou seja, o lugar não tem posições, mas histórias: "os lugares existem não no espaço, mas em nós, em uma matriz de movimen-

7 Em nossa pesquisa, os registros das falas dos sujeitos entrevistados foram realizados de duas maneiras: pelo diário de campo e pelo uso de gravadores. Os registros gravados cumpriram o papel de armazenar as falas dos sujeitos em sua totalidade. Adotou-se a técnica semiautomática utilizando-se o Google Docs que pode ser acessado no site: <https://www.google.com/docs/about/>. O software utilizado foi o Express Scribe em sua versão 5.69 fornecido pela empresa NCH Software.

to”. Assim, fizemos uso desse procedimento considerando: (i) que na prática de campo tem-se que ter claro, em mente, que no lugar (território) de nossa análise seremos forasteiros e, (ii) que é preciso reconhecer a história e o conhecimento (que denominamos saber-fazer) dos nativos para alcançarmos o propósito de mapear o território da produção do Barco-de-fogo.

Estima-se que no bairro Porto D’Areia residem 911 moradores. Para a identificação dos produtores que residem no bairro, procedeu-se, como exposto, com a abordagem e aplicação de entrevista semiestruturada de modo a identifica-los pela prática da exaustão, ou seja, quando as indicações começaram a se repetir. Dessa sondagem, entrevistamos 20 moradores e constatou-se a existência de 8 produtores no bairro, dos quais 5 foram entrevistados⁸.

As técnicas e instrumentais utilizados nessa etapa permitiram apreender dois aspectos das territorialidades contidas na produção do Barco-de-fogo: o fenômeno da produção, em si, do Barco-de-fogo e, b) as múltiplas relações constantes no território dos produtores de Barco-de-fogo, sejam entre eles mesmos, seja entre eles e a comunidade. Foi possível tecer análises críticas diante dos elementos observados e registrar o máximo possível de elementos atando-os aos conteúdos chave da pesquisa que, neste trabalho, estão associados ao território, territorialidades, território-lugar, devir territorial e perspectivas de futuro. Esse registro foi feito de modo a aguçar nossa percepção e atenção em relação aos sons, movimentos, paisagem do bairro, graus de parentesco, relações interpessoais etc.

O terceiro momento para organização e execução da pesquisa consistiu em refletir sobre o “Como analisar?” as informações, conteúdos etc. que delinham a pesquisa. Neste momento foi necessário retomar quais categorias/conceitos de análise seriam utilizadas para se compreender o fenômeno que o pesquisador se propôs a investigar. Caminhamos com a análise do discurso, compreendida como o estudo que tende a observar o homem falando (ORLANDI, 2009). Aqui não nos interessou o estudo apro-

8 A entrevistas e as informações cedidas pelos produtores, bem como suas identificações, foram registradas respeitando a ética em pesquisa nas ciências humanas.

fundado da gramática ou da própria língua, mas o discurso. É sob esta prerrogativa que Orlandi (2009, p. 15) compreende o discurso como “a [...] palavra em movimento, prática de linguagem [...]. Portanto, compreendemos que a palavra se observa como algo que pode expressar o desvelar da vida daquele que pronuncia o discurso”⁹.

Orlandi (2009) destaca a construção do discurso como referente ao lugar que o sujeito ocupa no ato de sua construção. Esta constatação é feita ao se tomar as relações sociais que, segundo a autora, são estabelecidas de modo hierárquico. Deste modo, o discurso de uma autoridade tende a apresentar maior grau de validade em relação àqueles que se encontram em um lugar inferior na hierarquia. A partir dessa colocação, ela considera que o discurso perpassa por relações de poder e, assim, o discurso pode ser visto como desvelador das práticas territoriais, seja pelo conteúdo que carrega em si, seja pela forma como ele é construído. Daí se pensar a análise do discurso como mecanismo que melhor nos permitiu apreender as territorialidades que nos propomos a investigar.

Como dispositivo de análise, Orlandi (2009) coloca que não há análise sem teoria. Deste modo, as categorias elencadas, a fenomenologia, a pesquisa qualitativa e a análise do discurso, juntos, formam os pilares de sustentação desse estudo. Em nosso caso, o texto está compreendido nos meandros das territorialidades dos produtores de Barco-de-fogo, na materialidade do próprio objeto de sua produção, em suas falas e visões de mundo. Nosso propósito, com a análise do discurso foi, justamente, aprender a ler essas práticas e analisá-las com nosso olhar, mas, sobretudo, com o olhar dos produtores de Barco-de-fogo, o que nos permitiu estabelecer a ponte necessária com nosso método.

9 A ideologia, neste trabalho, é concebida como prática significante, compreendendo a relação necessária entre sujeito, língua e história, capaz de atribuir significado à realidade. Orlandi (2009, p. 47) alega que [...] não há realidade sem ideologia [...]. A ideologia carrega o efeito elementar de constituição do sujeito, inaugurando a discursividade que só é possível por intermédio de sua construção pela/na história. Por isso a ideologia compreende a relação sujeito-língua-história, elementos associados entre si.

TERRITÓRIOS DO BARCO DE FOGO

Compreendendo as multiescalaridades e as territorialidades que nos permitem abarcar com mais afinco o território, entende-se que seu conceito deva ser apreendido em sua pluralidade. Neste sentido, expomos a seguir, aspectos históricos, culturais e legais que configuram a produção do Barco-de-fogo e, conseqüentemente, seus territórios.

Durante o período regencial, no ano de 1832 o povoado de Estância foi elevado à categoria de vila. E, em comunhão com o crescimento econômico do município, no ano de 1891, é fundada, no bairro Porto D'Areia, a fábrica de tecidos Santa Cruz, que contribuiu para remodelar as estruturas urbanas do município além de reconfigurar sua paisagem. A fábrica Santa Cruz empregou inúmeros moradores do município de Estância e, conseqüentemente, do bairro Porto D'Areia (FRANÇA & CRUZ, 2007). Tanto o início das atividades da empresa em 1891, quanto o decreto de sua falência em 1972, compreenderam fatores que reconfiguraram o espaço urbano de Estância e trouxeram impactos à vida de seus habitantes, dentre eles os produtores do Barco-de-fogo.

O motivo que nos levou a pensar neste bairro como nossa área de estudo foi de o Porto D'Areia ter sido apontado como o ponto inicial da produção do Barco-de-fogo, compreendendo a localidade em que a tradição se iniciou¹⁰. Consideramos, ainda, que o bairro é reconhecido pela variedade de patrimônios culturais ali existentes, dentre as quais destacamos além da produção do Barco-de-fogo a existência de um Complexo Turístico.

Conforme os relatos dos moradores, o bairro foi o primeiro a compor a malha urbana do município. Sua valorização, portanto, não se restringe ao fenômeno histórico da temporalidade de sua gênese, mas ao impacto econômico e cultural e ao significado material e simbólico que lhe é atribuído como *locus* da produção do Barco-de-fogo.

10 Embora o bairro Porto D'Areia compreenda o recorte deste estudo, é importante destacar que, atualmente, a produção do Barco-de-fogo não se restringe aos seus limites deste.

Todavia, a falência da fábrica Santa Cruz em 1972 e a abertura de vias e rodovias (a exemplo da BR-101) que conectam Estância aos demais municípios do estado de Sergipe, acarretaram o enfraquecimento do bairro Porto D'Areia como principal espaço dinamizador da economia estanciana. Com o tempo o porto é desativado e o bairro perde sua função de entreposto e a centralidade econômica de Estância é realocada do bairro Porto D'Areia para o 'novo' centro da cidade. Conforme explanação dos moradores e produtores de Barco-de-fogo o bairro perdeu o posto de centralidade econômica para ganhar destaque como centralidade cultural do município como *locus* da fabricação de fogos, espadinhas, Barco-de-fogo, da organização dos festejos de São João e de sua paisagem decorrente da construção de um Complexo Turístico.

Para constatar as transformações estruturais do bairro, mas, sobretudo, apreender e compreender os processos de ocupação do espaço da produção do barco-de-fogo, procedemos seu mapeamento conforme orientações de (2005), sendo orientado e conduzido por um percurso com os produtores de Barco-de-fogo e com outros residentes da comunidade. Eles mostraram os elementos que nos permitiu verificar a disposição do território de produção do Barco-de-fogo (Mapa 2). Dentre eles destacam a estrutura do bairro Porto D'Areia formado por três vias principais - a Rua Nova do Porto, Rua José M. dos Santos e Av. Nova do Porto, além de outros oito arruamentos que compõem a malha viária do bairro. Computou-se 268 residências¹¹, dentre elas, as de fogueteiros e dos 8 produtores de Barco-de-fogo que (re)fazem constantemente sua tradição.

11 O cálculo das residências foi efetuado com auxílio de imagens de satélites obtidas apelo Google Earth. Sua operacionalização deu-se pela contagem das residências de acordo com os padrões e formas dos telhados. Por este motivo, o resultado dessa operação é uma aproximação.

Mapa 2: Delimitação do Bairro Porto D'Areia.



Fonte: Imagem de satélite da Google, 2017. Organização: Luan Lacerda Ramos, 2017

Registramos que a cidade de Estância é reconhecida pela produção de fogos e, o significado dos festejos juninos foi, ao longo dos tempos, tornando-se cada vez mais atado à identidade dos estancianos e, também, se diversificando. Dentre essas produções destacam-se os fogos, busca-pés, espadas e Barco-de-fogo, além do adorno de ruas, praças, igrejas, casas e lojas que trazem uma nova vestimenta à cidade no período junino, reconfigurando sua paisagem. Observamos que sobre estes bens são projetadas identificações que marcam a história da cidade, compreendendo uma história construída e mantida pelos residentes. É neste sentido que estes bens, sendo eles materiais ou não, são dotados de sentidos e significados que denominamos, pelas considerações de Bonnemaision (2000), de geossímbolos. Dentre os geossímbolos estancianos, dois estão localizados no bairro Porto D'Areia, sendo eles o Barco-de-fogo e o Complexo Turístico do referido bairro (Figura 1).

Figura 1: Barco-de-fogo e vistas do complexo turístico do bairro Porto D'Areia.



Fonte: Prefeitura Municipal de Estância, 2018; Empresa Sergipana de Turismo (EMSETUR)

Nesse contexto reconhecemos o Barco-de-fogo como um bem cultural, ou seja, como um produto essencializado pela comunidade e que faz parte de uma discussão que as autoras Bonjardim *et.al.* (2010), tecem. Como bens culturais, as duas maravilhas estancianas presentes no bairro Porto D'Areia merecem destaque por serem dotadas de valor singular para os munícipes¹². Enquanto referente social, o Barco-de-fogo passou a ser reconhecido como patrimônio cultural e imaterial de Estância pela Lei 1474 reconhece e, em nível estadual, em 2013, com a promulgação da Lei n. 7.690. Neste sentido, é necessário reconhecermos as relações materiais e simbólicas existentes no território da produção do Barco-de-fogo, pois essas apreensões nos permitem analisar o conjunto de elementos que tornam a produção do Barco-de-fogo singular e singularizante do município de Estância.

O primeiro Barco-de-fogo produzido no município de Estância data do final da década de 1930, momento em que seu criador, Francisco da Silva Cardoso – popularmente conhecido como Chico Surdo, materializa o sonho de ser pescador na figura de uma estrutura de madeira na qual empregou certa engenhosidade capaz de dar vida e movimento à sua criação. A impossibilidade de tornar-se pescador, posto que o bairro se avizinha ao

12 A Lei Municipal 1.927 de 01.09.2017, concedeu autorização ao poder executivo para organizar o concurso intitulado “As Sete Maravilhas de Estância”.

rio Piauí, condizia com o temor de sua em relação a suas limitações físicas, sobretudo de sua surdez, e pelo fato de não saber nadar. Deste modo, a vida profissional de Chico Surdo resumiu-se a seu posto de funcionário público, mas sua criatividade deu origem a uma das tradições mais significativas do município de Estância.

Naquele momento, final da década de 1930, o Barco-de-fogo ainda não possuía a forma de um barco, essa estrutura foi desenvolvida com o passar dos anos. No início, Chico Surdo acoplou duas espadas e algumas chavinhas¹³ em uma ripa de madeira que, ao entrarem em combustão, projetavam energia propulsora àquele objeto, além de cores, sons e cheiros singulares. Essa constatação evidencia que as manifestações culturais tradicionais sofrem um constante processo de resignificação e de atualização em seu saber-fazer. Este movimento constitui a construção histórica da produção do Barco-de-fogo, ao passo que as práticas de sua produção se alteram, se transformam, assim como os significados atribuídos ao mesmo. Desde o falecimento de Chico Surdo (data incerta), o Barco-de-fogo permanece como artefato identitário sendo resignificado e aprimorado por produtores em sua materialização, seja na soltura, seja como objeto de decoração.

As práticas da produção aqui evocadas compreendem as relações materiais e sociais que são empregadas no fazer do Barco-de-fogo. Essas relações são entendidas como os agenciamentos (cf. Deleuze e Guattari, *apud* Haesbaert, 2002) e que são traduzidos como territorialidades. Essas relações, por sua vez, não são homogêneas no espaço e no tempo, constituindo momentos que marcam as mudanças ocorridas no processo da tradição cultural do Barco-de-fogo. A territorialidades são vivenciadas de diferentes maneiras pelos sujeitos ali envolvidos, o que nos levou a expor as falas dos sujeitos. Como coloca Haesbaert (2007, p. 35) “o território e a cultura estabelecem um indissociável”, para ele, mais especificamente entre território e identidade. Desse modo, nosso propósito consistiu em expor a história do Barco-de-fogo pela vivência desses sujeitos.

13 As espadas e as chavinhas são modalidades de fogos de artifício.

Aí quer dizer... a história desses barquinhos começou aqui. [...] Aí trabalhei... com 18 anos comecei a fazer esses negócios [fogos]. Ai a minha história com o Barco-de-fogo eu comecei a fazer com 20 anos. [...] mas se eu te disser que sei contar a história do Barco-de-fogo do começo até o fim eu não sei, porque eu sei falar a minha história de como eu comecei, que é essa história que eu te contei, que eu estou te mostrando. (Sujeito B, homem, 48 anos).

Neste sentido, a história vivenciada por estes sujeitos em relação ao Barco-de-fogo e o seu saber-fazer é singular. A apropriação que os homens produtores do Barco-de-fogo fizeram e fazem em relação ao rio Piauí e que consiste na base do significado de sua tradição, compreende a construção de um território ‘culturalizado’ que, de acordo com Almeida (2016), representa a parcela do espaço que é apropriada pela cultura das populações tradicionais que se relacionam intensamente com a natureza.

Uma importante constatação feita sobre os relatos e memórias dos produtores de Barco-de-fogo refere-se ao fato de que a maioria apontou o olhar como a forma mais efetiva de captação deste saber-fazer. A respeito do olhar, Merleau-Ponty (2011) considera que através dele o homem tem condições de perceber o mundo em que está inserido. Como coloca Tuan (2013, p.178), “ver tem o efeito de colocar uma distância entre o eu e o objeto” e, por este motivo, consideramos que o olhar está para além do ver, pois o primeiro nos permite projetar o eu no objeto e o objeto no eu, não sendo possível discernir quem é quem neste processo, posto que um se faz presente e se constrói no outro. Portanto, o barqueiro está no barco, não só no sentido de seu uso durante a pesca, mas também no sentido de que o barco sem seu barqueiro perde seu significado e vice-versa.

Eu ficava só de curioso olhando um fabricante de Barco-de-fogo fazer... aí era ele fazendo e eu só de curioso assistindo... assistindo... assistindo. Depois eu comecei a fazer o meu: o primeiro, todo mal feito... estava aprendendo... os estopim tudo mal feito, não deu certo, mas aí eu insisti e cheguei lá. (Sujeito A, homem, 51 anos).

Rapaz... eu comecei ajudando Finado [nome inaudível] a fazer fogo e buscapé. Daí para lá eu e meu irmão dissemos: – nois [sic] mesmo vamos construir um barquinho de fogo, porque a gente foi para a praça e vimos os fogueteiros velhos botando os barcos. (Sujeito B, 48 anos).

A minha história é o seguinte: a minha história com o Barco-de-fogo... eu trabalhava com fogo, fazia buscapé, fazia a espada, ai eu falei que ia fazer o Barco-de-fogo. Então meus dois cunhados... eles dois são cunhados meus: o [supressão de nomes]. Eles me incentivaram e disseram: rapaz... porque você não faz um barco!?, eu não sei para onde vai o barco, eu não sei fazer, – mas nós vamos fazer um para você e o segundo quem vai fazer é você. Como diz a história: eu abri o livro. (Sujeito D, homem, 58 anos).

Observa-se que a posição ocupada um dia pelos aprendizes da produção do Barco-de-fogo não compreende uma posição passiva, mas ativa, posto que o olhar encerra as condições necessárias para que o homem reflita sobre aquilo que vê: a si mesmo, seu mundo e suas tradições. O olhar, sob esta perspectiva, é tomado como um dos elementos transformadores da história da produção do Barco-de-fogo, uma vez que os olhares foram a condição necessária para que os sujeitos produtores criassem novas técnicas e tecnologias que pretendiam potencializar os aspectos qualitativos e quantitativos desse processo, além de ressignificá-lo.

Além dessa característica, outro importante elemento notado refere-se ao fato de que o aprendizado é, sobretudo, tradicionalmente familiar e compartilhado. Durante os trabalhos de campo realizados ao longo da pesquisa, essa constatação também foi evidenciada, posto que na maioria dos encontros que tivemos com os produtores, seus familiares - sobretudo os filhos, estavam presentes observando e auxiliando no processo de confecção dos Barcos-de-fogo.

Pelo movimento histórico da produção do Barco-de-fogo, este ofício não foi executado em um único local de encontro entre os produtores. No início a produção ocorria de forma irregular e não regulamentada, utili-

zando os terrenos das próprias residências. Esse quadro veio a se alterar com a ocorrência de alguns acidentes que chamaram a atenção das autoridades governamentais o que motivou os produtores a mudarem seus locais de produção. Em certo momento¹⁴ a prefeitura cedeu um espaço afastado da malha urbana com intuito de tornar a produção do Barco-de-fogo mais segura e colaborativa, posto que objetivou reunir todos os barqueiros – e conseqüentemente suas famílias – em um único local de produção. No entanto, esse projeto não chegou a se desenvolver por muito tempo.

Seguindo as propostas de mapeamento de Ingold (2005), para quem o mapear tem mais a ver com contar histórias do que apontar em um papel os locais em que se fixam determinados fenômenos, identificamos que no bairro Porto D'Areia, após os episódios de acidentes, existem 1 barracão e 3 ateliês utilizados pelos barqueiros e suas famílias na produção do Barco-de-fogo. Constatamos a diferença existente entre o barracão e ateliê, sendo que o primeiro possui maior espaço para produção de fogos e de Barcos-de-fogo, equipamentos e ferramentas mais sofisticados, o que não é visto e permitido nos ateliês que possuem estruturas para produções em menores escalas. Nos ateliês a produção é nomeada pelos produtores como “de modelagem”, sendo essa distinção importante, pois o procedimento de enrolar as tabocas difere entre esses dois ambientes de trabalho, dando origem a duas formas para realizar o mesmo produto. É neste processo que o bairro se transforma em um lugar para seus produtores, posto que “o espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definições e significados” (TUAN, 2013, p. 167).

Esses modos de significações tornaram-se tão evidentes ao ponto de as marcas inseridas como uma construção histórica da paisagem (BERQUE, 1998) estarem registradas de modo a reconfigurar a própria paisagem do bairro. Essas marcas, por um lado, foram construídas pela prefeitura do município ao reconhecer a importância do Barco-de-fogo e tornar o bairro

¹⁴ A data exata dessa doação não foi possível de ser obtida, no entanto, através dos relatos coletados com a Prefeitura Municipal e os produtores, o período aproximado ocorreu entre o ano de 2005 e 2009, período em que Ivan Leite assumiu o cargo de prefeito de Estância.

Porto D'Areia um complexo turístico e, por outro lado, foram construídas pelas constantes solturas dos fogos que deixaram seus registros estampados em pinturas nas paredes do bairro e da cidade. Nesse sentido, a prefeitura se apropria do bairro como espaço de consumo turístico e, os habitantes, e mais especificamente os produtores do Barco-de-fogo, se apropriam do bairro como *locus* singular de sua produção. Além de pinturas nos muros do bairro, a Figura 2 mostra estátuas do Memorial a Céu Aberto que configuram a paisagem do bairro Porto D'Areia e, em certa medida, do município de Estância.

Figura 2: Memorial a Céu Aberto: Batucada (A), Pisa-pólvora (B) e Barco-de-fogo (C).



Fonte: Trabalho de campo, 2017. Foto: Luan Lacerda Ramos, 2017.

São vários e singulares os significados e usos atribuídos ao Barco-de-fogo, de acordo com a ocasião e a imaginação dos barqueiros, pois o “lugar é um mundo de significados organizados” (TUAN, 2013, p. 198). Essa é a pon-

te que se faz entre aquilo que o sujeito vivencia e as representações que nos permitiu entender a forma como seu espaço é constituído (KOZEL, 2002). E, assim, evocamos o termo composto Território-lugar que, conforme Almeida (2017), reforça a ideia de um espaço de relações de poder, e, simultaneamente, um espaço no qual se reproduzem elementos simbólicos e de pertencimento.

Expomos, portanto, a história e os significados pautados no território da produção do Barco-de-fogo, resta-nos explorar as relações de poder e os aspectos funcionais ali existentes. Antes, porém, é necessário compreendermos quais são os procedimentos e os elementos que compõem a produção do Barco-de-fogo, para em seguida os explorar.

PRÁTICAS E SABER-FAZER

Os barqueiros têm seus modos e singularidades de produzir e que se distinguem de acordo com as ferramentas utilizadas ou a forma de empregá-las e assim, o processo de produção possui um caminho comum a todos. São estes passos que iremos expor e que de acordo com nossas observações identificamos três momentos da produção que ocorrem em temporalidades distintas.

As observações realizadas em campo revelam que há uma divisão sexual e social do trabalho de produção do Barco-de-fogo. À mulher cabe um papel específico deste processo e ao homem um outro papel que é claramente distinto. Ainda consideramos que a divisão do trabalho de produção do Barco-de-fogo é dividida de acordo com as idades dos produtores, do grau de parentesco e de suas experiências com a produção. Em paralelo a esta divisão do trabalho, deve-se considerar as etapas que compõe o processo de produção, posto que a divisão sexual e social deste trabalho acompanha tais etapas.

O elemento que atribui movimento ao Barco-de-fogo são as espadas e que os efeitos visuais dos fogos são provocados pelas chavinhas. Deste modo, o primeiro momento que marca a produção do Barco-de-fogo consiste na pro-

dução dos fogos que irão recheiar sua estrutura. Durante nossos trabalhos em campo, nos foi apresentado o processo de produção das espadas, posto que as chavinhas são confeccionadas em outros locais.

O processo de produção das espadas tem seu início com a colheita das tabocas durante os meses de outubro e novembro. As tabocas consistem no tratamento dado à variedade do bambu-verde (*Phyllostachys viridis*), que compreende a tiragem de suas folhas e de sua secagem ao sol. Em seguida, o bambu-verde é cortado em unidades de tamanhos variados e cozidos para não ocorrerem chabús¹⁵ durante a soltura do Barco-de-fogo. Conforme os produtores, cada vara de bambu gera, em média, 22 unidades de tabocas com variadas espessuras.

Conforme colocado pelos produtores, o próximo passo consiste em enrolar as tabocas com um barbante resistente, para que elas não se rompam ou se ‘lasque’ com a pressão quando os fogos forem soltos. Ainda, o barbante cru precisa passar por um tratamento específico que lhe dará maior resistência e aderência para se fixar nas tabocas. Ele é encerado¹⁶ com breu modificando sua cor de branco para amarelo. Para que o breu seja passado no barbante, ele é cozido até alcançar a consistência de massa que é passada e esfregada no barbante.

Além do uso para enrolar as tabocas, o barbante também é um componente fundamental para confecção do pavio, ou estopim. Este procedimento é feito com a mistura de salitre, enxofre e carvão vegetal que juntos formam a pólvora. Por sua vez, a pólvora é misturada com um pouco de cola e essa mistura é fixada no barbante. No geral, os responsáveis pelos procedimentos de colheita e tratamento das tabocas, além do tratamento do breu, são os aprendizes de fogueteiros, conforme evidenciado, em sua maioria, familiares dos mestres fogueteiros e barqueiros.

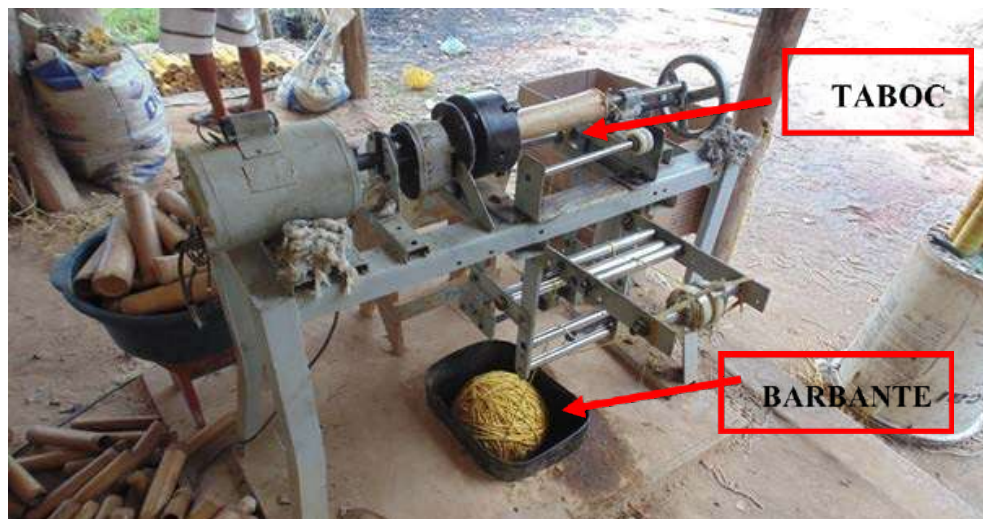
O próximo passo da produção do Barco-de-fogo consiste em enrolar as tabocas com o barbante já tratado. A forma mais usual e tradicional entre os fogueteiros e barqueiros é com as mãos. Outro meio é feito com a

15 Expressão utilizada pelos produtores que indica a ocorrência de problemas com a taboca mal tratada.

16 Estamos denominando de barbante cru aquele que ainda não passou pelo tratamento especificado.

máquina projetada e construída por eles, em funcionamento no barracão (Figura 3). De forma manual, enrola-se no máximo 10 dúzias de tabocas/dia e, com o uso da máquina este quantitativo salta para 25 ou 30 dúzias diárias.

Figura 3: Máquina de enrolar taboca construída pelo produtor de Barco-de-fogo.



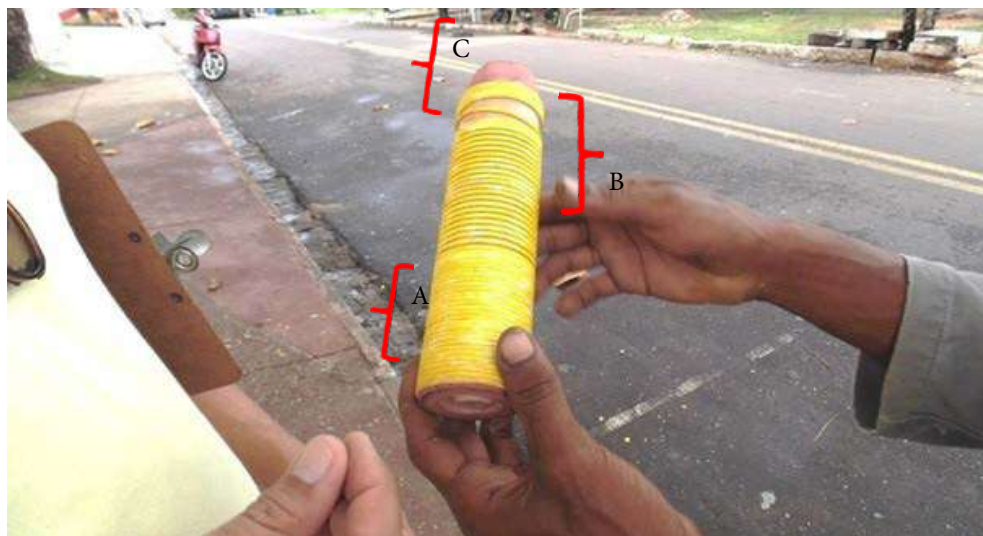
Fonte: Trabalho de campo, 2018. Foto: Luan Lacerda Ramos, 2018

A referida máquina é utilizada para enrolar as tabocas de forma semiautomática, o que não substitui a figura do fogueteiro neste processo.

Além dessa máquina, outros equipamentos compõem a maquinação do barracão, com funções específicas como o banco com a serra para cortar as tabocas e a máquina de pisar pólvora. Ao enrolar a taboca, os produtores imprimem neste ofício 'sua própria ciência'. O barbante não é distribuído de forma homogênea em toda a taboca pois, ao longo da peça o barbante varia entre mais ou menos espaçado. O trecho A destacado na Figura 4, é o espaço que o barro ocupará na taboca, o trecho B é reservado para a pólvora, o trecho C é completado com mais um pouco de barro. O recheio da taboca nesta estrutura barro-pólvora-barro é responsável pela compressão da pólvora que, ao entrar em combustão com o estopim, pro-

jeta um facho de fogo com efeito espada (ou de chuvinha) cuja pressão gera a propulsão que movimenta o Barco-de-fogo.

Figura 4: Técnica de enrolar a taboca



Fonte: Trabalho de campo, 2018. Foto: Luan Lacerda Ramos, 2018

Após a taboca ser recheada sua parte superior (sua boca) é fechada com o uso de um alicate e o fundo é furado com o uso de uma broca para inserir o estopim. Acrescenta-se que a pólvora alocada no interior da taboca recebe, em sua composição, uma quantidade ideal de cachaça, responsável por fazer a pólvora fermentar e solidificar o que contribui com o efeito do facho de fogo (Figura 5). Para finalizar, os produtores adornam a boca da taboca com papel celofane. Não há um padrão que especifique o significado das cores, mas alguns produtores diferem as cores do papel de acordo com a espessura da taboca.

É importante destacar que essa espessura é medida com uma espécie de régua de madeira criada por eles. As medidas dessa régua não seguem os padrões internacionais de medidas (decímetros, centímetros, metros, etc), sendo que cada número que marca uma unidade de medida é definido por cada produtor ao criar sua própria régua/medida. Firma-se, assim, como sua assinatura e, como expressam, com sua ciência (Figura 6).

Figura 5: Furo para inserir o estopim na taboca na confecção da espada (a esquerda) e facho de fogo produzido na soltura de uma espada (a direita), o mesmo que ocorre da propulsão do Barco-de-fogo.



Fonte: Trabalho de campo, 2017; Prefeitura Municipal de Estância, 2018. Foto: Luan Lacerda Ramos, 2017

Para finalizar a produção das espadas que são utilizadas na montagem do Barco-de-fogo, os produtores adornam a boca da taboca com papel celofane.

Figura 6: Régua utilizada para medir a espessura da taboca (a esquerda) e espadas prontas para uso e comercialização (a direita).



Fonte: Trabalho de campo, 2018; Foto: Luan Lacerda Ramos, 2018

É ciência porque é pela medida do diâmetro que os produtores sabem a quantidade de barro e pólvora a serem utilizados para o preenchimento da taboca, além da força decorrente da combustão da pólvora no momento da soltura dos Barcos-de-fogo e das espadas. De acordo com o tamanho do Barco-de-fogo, é necessário que se utilize tamanhos específicos de tabocas que ao término do processo de confecção tornam-se espadas, prontas para o uso e comercialização.

O segundo momento que marca a produção do Barco-de-fogo consiste na produção de sua estrutura. Observamos que a fabricação das espadas

e, conseqüentemente, do Barco-de-fogo, foi-se alterando com o tempo com o emprego de novas técnicas, tecnologias e materiais utilizados. O primeiro passo observado para modelagem da estrutura do Barco-de-fogo corresponde à colheita da madeira a ser utilizada em sua confecção.

Antigamente, lá com o Chico Surdo [...] era uma madeira muito pesada. Eu aprendi isso através de um irmão meu. Isso ele falava... até eu descobrir [...] que era a Massaranduba. Era pesada demais. Da época do meu irmão para cá, acho que tem uns 20 ou 15 anos de morto, aí começaram a fazer com a Paraíba, uma madeira leve, que tem mais condições de o barco percorrer o arame com facilidade [...] então você não precisa apertar a espada para ela ter mais pressão [apertar a espada aumenta o risco de ter chabús], ... aí a gente começa a produção daí: da Paraíba. (Sujeito C, homem, 44 anos).

Embora tenhamos observado o processo de produção do Barco-de-fogo em 3 momentos, destaca-se que eles ocorrem em temporalidades distintas. Como demonstrado, os dois primeiros momentos ocorrem de forma simultânea, sendo essa distinção para tornar mais clara e didática a explanação do processo como um todo. O passo inicial associado ao tratamento do pau-paraíba é o de deixá-lo exposto ao sol para secagem para em seguida, ser descascado com o uso de uma serra (nos ateliês) ou de um banco de serra (no barracão) e, posteriormente, repartido em tiras de madeiras de diversas espessuras conforme o uso na estrutura do Barco-de-fogo (figura 7). As ferramentas mais usadas na confecção são: martelo, serra, prego, conduíte¹⁷, plainas e lima para madeira.

Uma vez que a estrutura do Barco-de-fogo esteja consolidada, o próximo passo é dedicado ao adorno da estrutura com variados papéis. Esta etapa (Figura 8), na maior parte dos casos, fica sob responsabilidade das mulheres. De fato, ao procurarmos as mesmas para dialogar ou entrevistar a respeito do Barco-de-fogo, a grande maioria nos direciona para seus

17 Usado para evitar o contato do fogo produzido pelo estopim com os papéis que adornam o Barco-de-fogo evitando que o mesmo se incendeie durante o seu trajeto.

maridos, irmãos, cunhados, etc. - ou seja: homens - alegando que só eles têm condições de nos explicar ou falar a respeito.

Figura 7: Estrutura do barco-de-fogo e ferramentas utilizadas para confecção



Fonte: Trabalho de campo, 2018. Foto: Luan Lacerda Ramos, 2018. 1 – Martelo; 2 – Pregos; 3 – Lima; 4 – Plaina; 5 – Serra manual

Figura 8: Barco-de-fogo adornado



Fonte: Trabalho de campo, 2017 - 2018; Foto: Luan Lacerda Ramos, 2017 - 2018

É neste sentido que inferimos que os homens, em geral os mais velhos, são os protagonistas da produção do Barco-de-fogo e os demais (mulheres e criança) são considerados como auxiliares (pelos próprios produtores), embora essa condição não seja unânime. Conforme depoimento, “Elas [mulheres] forram o barco, elas forram com papel laminado. A gente faz

a estrutura, elas forram e colocam as bandeirinhas também, dá o acabamento final do barco (Sujeito A, homem, 51 anos).

O último processo de sua produção, antes da soltura, consiste em acoplar à sua estrutura já adornada as espadas e as chavinhas produzidas no primeiro momento. Depois desse procedimento, o Barco-de-fogo estará pronto para a comercialização e soltura. Nessa etapa, os produtores armam uma estrutura com dois tripés e um arame que juntos formam uma espécie de varal. O barco-de-fogo é preso ao varal por duas roldanas que facilita seu movimento sendo o palco dessa estrutura a rua como visto na Figura 9.

O tempo necessário para que um Barco-de-fogo seja produzido não é preciso. O entendimento dos momentos de confecção nos permite compreender a ciência que está envolvida neste processo. O saber-fazer do Barco-de-fogo é o que, por essência, torna um fogueteiro (aquele que produz os fogos) em um barqueiro (aquele que domina os processos de sua confecção). Neste sentido, todo barqueiro é um fogueteiro, mas nem todo fogueteiro é um barqueiro, o que nos permitiu identificar territorialidades.

Figura 9: Soltura do Barco-de-fogo



Fonte e Foto: Empresa Sergipana de Turismo de Aracaju (EMSETUR), 2018.;

Todavia, os aspectos materiais e imateriais do território caminham juntos. Pensar as materialidades contidas no processo de produção do Barco-de-fogo é pensar que os significados que os sujeitos produtores atribuem

ao seu ofício e que advém de suas convivialidades, estão imbricados de interesses singulares que geram conflitos entre si e entre o poder público. Vimos o como é dispendiosa a produção do Barco-de-fogo, não somente o custo monetário, mas principalmente as necessárias habilidades e os esforços despendidos para sua confecção. Por este motivo e pelo fato de o Barco-de-fogo ter grande significado para seus produtores, seu ofício – o saber-fazer – é muito valorizado entre eles e a comunidade. No entanto, é necessário conhecer a forma como estes homens se organizam política e economicamente em seus territórios.

A organização dos territórios da produção do Barco-de-fogo é permeada por conflitos de interesses e econômicos. Em relação aos primeiros, os produtores querem e esperam ser valorizados pela prefeitura em termos financeiros e infraestruturais, queixando-se do fato de que a prefeitura compra o Barco-de-fogo porque são reconhecidos pela população.

Em termos econômicos, a prefeitura se coloca como poder que garante a renda dos fogueteiros ao comprar grande parte da produção. Por sua vez, os fogueteiros veem-se desvalorizados, endividados e reféns da prefeitura, embora reconhecem o importante papel que ela exerce na manutenção da tradição.

Os políticos, os gestores, a prefeitura, colocam que estão comprando por obrigação, porque tem que fazer a festa para o povo não falar assim. Eles não sabem a dificuldade, os fogueteiros não tem condições de comprar material, já compram fiado... pegando dinheiro com agiotas para viver daquilo ali e ainda só vai receber depois. O pior não é receber depois, é chegar o bombeiro e levar tudo. Então eles não se preocupam. (Sujeito C, homem, 44 anos).

Está posto nessa fala as relações de interesse e interdependência existentes entre os gestores políticos e os produtores do Barco-de-fogo. Sabe-se que o maior consumidor é a prefeitura e, em contrapartida, a força de atração turística do Barco-de-fogo e seu potencial essencializador dos festejos juninos estancianos, são responsáveis por manter a relação de

compra e organização dos festejos juninos pela prefeitura que tem o interesse em movimentar a economia e promover o turismo cultural do município.

Nesta seara, as associações são tomadas como instituições envolvidas com o processo da produção do Barco-de-fogo. O discurso dos produtores, no entanto, deixa transparecer que o papel das associações consiste em mediar a venda de fogos e do Barco-de-fogo entre eles e a prefeitura, bem como demais compradores que adquirem os produtos durante todo o ano, com maior procura nos festejos juninos, seguido das comemorações natalinas. As duas associações existentes são: Associação dos Barqueiros e Fogueteiros da Cidade de Estância (ASBFCE) e Associação Unida dos Fogueteiros e Pirotécnicos do Estado de Sergipe (UNIFOGOS) e, conforme seus presidentes a ASBFCE é composta por 14 integrantes, a UNIFOGOS, por sua vez, possui 36 associados.

A respeito do Barco-de-fogo ser a essência do festejo junino, coloca-se:

Sem o Barco-de-fogo os festejos juninos nossos não ocorrem. Porque os turistas não vêm ver as nossas bandas e nossas quadrilhas, porque lá fora eles têm melhor do que as nossas. Porque show você encontra em qualquer lugar, mas o Barco-de-fogo não. Então sem o Barco-de-fogo não é São João. (Sujeito C, homem, 44 anos).

O aspecto econômico que motivou o aumento do número de produtores de Barco-de-fogo e a conseqüente criação de uma outra associação está associado ao valor monetário que um Barco-de-fogo pode gerar para o produtor. Conforme os barqueiros, o custo de confecção de um Barco-de-fogo não ultrapassa R\$200,00, e seu preço de venda, no entanto, está compreendido entre os valores de R\$750,00 a R\$900,00 para os Barcos-de-fogo mais simples podendo alcançar até R\$2.500,00 para os mais sofisticados. O que difere um tipo do outro é a quantidade de fogos e o tamanho do Barco-de-fogo, além da fonte que está comprando o mesmo, ou seja, se prefeitura ou pessoas físicas. O preço é assim justificado:

Nós fizemos a reunião para ver se o prefeito paga 700 contos em um Barco, porque a gente paga muito imposto. O que derruba a gente é o imposto. A gente pagava 13%, agora vamos pagar 27%, tem como a gente pagar 27%!? Não tem! (Sujeito D, homem, 58 anos).

Estas relações, conforme enfatizamos, tornam evidentes a interdependência e os conflitos entre os gestores políticos e os produtores do Barco-de-fogo. As relações materiais apontadas enaltecem a importância econômica e política que esta tradição cultural exerce em suas múltiplas escaletas.

No início de nossa jornada, a proposta da pesquisa consistiu em analisar apenas as perspectivas de futuro da tradição do Barco-de-fogo. Essa ideia nasceu da leitura de textos de André Gorz (2009), filósofo austro-francês, que elaborou o conceito de envelhecimento social. Para o autor, esta modalidade de envelhecimento desdobra-se em três vieses, posto que envelhecemos quando: a) nosso lugar está dado na sociedade; b) estamos impossibilitados de recomeçar nosso projeto de vida indefinidamente; c) perdemos nossas perspectivas de futuro. Em certa medida, a proposta de Gorz (2009) se aproxima da noção do devir que Cruz (2011) desenvolveu e que, por sua vez, ancora-se nas colocações filosóficas de Heráclito de Éfeso.

Neste sentido, para os autores, o devir compreende o constante estado de (trans)formação que permeia o território. Assim, o território, por intermédio das territorialidades, é entendido como algo inacabado, que se faz e refaz constantemente. Portanto, as relações que permeiam as significações e os modos de produção do Barco-de-fogo são tomadas como elementos do devir territorial dos sujeitos e atores envolvidos neste processo.

Deste modo, as perspectivas de futuro aqui expostas consideraram os múltiplos aspectos que puderam ser avaliados quais sejam, as ameaças, barreiras, as atitudes e ações proativas e positivas que podem repelir ou impelir a tradição em perspectiva futura. Além das questões econômicas e políticas, eles apontam as ameaças internas, produzidas pelos próprios barqueiros e externas, vindas de instâncias políticas e jurídicas, pois

[...] o que eu fico doente às vezes, eu canso de marcar reunião com a nossa associação e eu olho pra cara deles e não vejo o brilho como você vê em mim agora, quando falo do Barco-de-fogo, para eles tanto faz tanto fez. Eu dei uma entrevista essa semana passada e disse para a menina: a tradição vai acabar. Se eles não melhorar, esses novos que estão aí, vai acabar! (Sujeito C, homem, 44 anos).

Pensar a manutenção da tradição da produção do Barco-de-fogo é preocupar-se com a transmissão de seu saber-fazer para as novas gerações. O sujeito C, evidencia a preocupação com essa transmissão e, principalmente, com a qualidade relacionada à maneira de se ensinar. Essa colocação nos permite apreender parte das ameaças em manter a relação de transmissão da tradição aos moldes intergeracionais.

A prefeitura de Estância, por intermédio da secretaria de cultura e turismo, pretende realizar oficinas que tem por objetivo ensinar alunos das escolas municipais a confeccionarem o Barco-de-fogo. O sujeito C foi cotado para ministrar a oficina em questão, mas nos informou que a mesma não ocorreu. É importante destacar que a realização das oficinas se coloca como um contraponto às ameaças.

Outro fator que se coloca como uma ameaça para que a tradição se perpetue, na visão dos barqueiros, refere-se a falta de local apropriado para a confecção dos Barcos-de-fogo. Já destacamos o Barracão que a prefeitura cedeu aos produtores e que foi alvo de vandalismo ao ponto de ter sido roubado e derrubado. Para os produtores, essa condição colocará em risco a tradição, pelo menos no bairro Porto D'Areia. Neste sentido, a disponibilidade de local apropriado para a produção do Barco-de-fogo é de extrema importância para que a tradição se perpetue. Não só pelo fato de nestes locais estarem contidas todas as ferramentas necessárias para este ofício, mas sobretudo pelo fato de essas localidades serem o *locus* onde as relações mais significativas das territorialidades da produção são (re)construídas constantemente, transformando, assim, não somente a forma de significar o mundo-Barco-de-fogo dos sujeitos, mas também a forma de atuar sobre ele.

O crescente aumento do número de produtores de Barco-de-fogo no município de Estância, como já afirmado, é outro fator que, na visão dos barqueiros de Porto D’Areia, coloca em risco o futuro da tradição. Essa condição está associada a origem de disputas que, conforme vimos, acarretam conflitos territoriais.

Rapaz... o ponto negativo do Barco-de-fogo é porque a disputa do Barco-de-fogo é muito grande, são muitos concorrentes, entendeu? [...] a cada ano que se passa vai aparecendo fogueteiros para querer fazer o Barco-de-fogo, por causa de quê? Por causa do valor... e aí tá se enchendo, mas é o seguinte: o cara pode produzir o Barco-de-fogo, mas se ele não for da associação ele não solta, ele vai soltar de graça na rua ou onde ele quiser, mas pela prefeitura ele não solta (Sujeito A, homem, 51 anos).

Neste mesmo sentido, muitos desses sujeitos alegam que a compra dos materiais necessários à produção do Barco-de-fogo dificulta o processo, pois em algumas ocasiões eles precisam fazer empréstimos para adquirir seus materiais. Em decorrência da lógica financeira do mercado, muitos desses produtores não possuem créditos disponíveis junto aos bancos, o que os força a recorrerem aos empréstimos com agiotas o que torna o valor final mais caro. Diante dessa situação, os produtores apresentam duas alternativas: a) sugerem ao governo municipal adiantar parte do pagamento referente à compra dos produtos necessários e b) alguns desses produtores sugerem criar um fundo de reserva para ser utilizado no ano posterior para a compra de materiais. Embora essa atitude seja positiva, trata-se de posições individuais que demonstram a fragilidade das associações para a defesa e garantia da produção.

Ainda relacionado as questões financeiras e associado com a valorização histórica que o Barco-de-fogo sofreu ao longo dos anos, os fornecedores dos materiais naturais (tabocas e pau-paraíba) começaram a cobrar pelo produto fornecido. Conforme os barqueiros, antigamente o bambu,

inclusive sua colheita, era fornecido gratuitamente e, hoje, a vara é vendida por aproximadamente R\$1,00 ou R\$1,50, além do pagamento realizado ao auxiliar que fará a extração do bambu e do pau-paraíba. Deste modo, observa-se que a produção do Barco-de-fogo está sendo feita cada vez mais no circuito de mercado¹⁸.

No que se refere a junção entre fatores políticos e econômicos, as festas organizadas para soltura do Barco-de-fogo e que servem como mantenedoras da tradição, também são tomadas como disputas políticas que podem ameaçar a tradição. Vimos que hoje a relação produtores-governo é simbiótica. Neste sentido, alguns movimentos são criados no intuito de tentar barrar a realização das festas como alternativa para enfraquecer a visibilidade do partido político do prefeito em exercício. Os produtores também destacam como ameaças as ações de alguns juristas que são geradoras de conflitos que podem ameaçar o futuro da tradição.

O promotor chegou e disse - é essa a festa de vocês!? Que vocês gastam o dinheiro do órgão público!? olha! Eu olhei para a cara dele, não sabia que era promotor, eu disse - ô companheiro, como assim!? Ele disse: eu sou promotor ...Aí o neto dele disse: olha vô! Ai eu disse: repare! O seu neto gosta, engraçado né? Mas ele não é daqui e esse é o problema, ele não é estanciano. Então falta os políticos de Estância se unir para não deixar qualquer um de fora querendo acabar com a tradição, pois quem está acabando é a própria justiça. (Sujeito C, homem, 44 anos).

Para além desse fato, os produtores alegam que é raro encontrarmos alguém que não goste da soltura do Barco-de-fogo. Em algumas ocasiões os produtores precisam bloquear a passagem das pessoas nas ruas pois elas tendem a ficar debaixo do arame para ter o prazer de ver o Barco-de-fogo vindo em sua direção. Apesar de essa situação ser divertida, os barqueiros indicaram que uma turista, há muito tempo, morreu com o

18 A esse respeito ver a abordagem sobre a apropriação mercadológica de festas e tradições populares em Vargas (2014).

impacto do Barco-de-fogo em sua cabeça, daí se pensar em medidas de segurança que contenham a possibilidade de que estes acidentes se repitam, embora na memória dos produtores esse fenômeno tenha sido o único em aproximados, 88 anos de tradição.

Embora para a tradição da produção e soltura do Barco-de-fogo sejam colocados alguns entraves que podem ser tomados como práticas que tendem a inibir ou extinguir a tradição com o tempo, é necessário reconhecer que, por outro lado, existem elementos que atribuem forças para que esta manifestação cultural se perpetue e ganhe forças. O primeiro elemento que apresentamos consiste no reconhecido dos patrimônios imateriais e culturais. Esse reconhecimento, em parte fruto de uma luta histórica travada a nível nacional (VELOSO, 2012) por aqueles que fizeram e fazem a cultura popular, promove a instauração de mecanismos que contribuem para que a tradição se mantenha viva. Dentre esses mecanismos, no que se refere ao Barco-de-fogo, constata-se a construção do Memorial a Céu aberto no bairro Porto D'Areia que, ao fazer menção à Batucada, Pisa-pólvora e Barco-de-fogo, além da reconfiguração da paisagem do bairro, foi responsável por tornar o lugar Porto D'Areia em um atrativo turístico para Estância.

Em paralelo ao reconhecimento como patrimônio imaterial e cultural, pode ser considerada de forma positiva o aumento do número de sujeitos interessados em produzir os fogos e o Barco-de-fogo. Poderíamos pensar que a inserção das novas tecnologias no processo de produção do Barco-de-fogo descaracterizaria a essência material de sua confecção. Quando questionado sobre a possível ameaça que essas mudanças poderiam ocasionar à tradição, o sujeito A responde:

Não... porque a tradição [essência] dele é ele viajar no arame, ele só viaja com as espadas, então não põe em risco... a pessoa cria [novos modelos] para ficar cada vez mais bonito e criativo, tá entendendo? Mas... quando ele já tem o nome Barco-de-fogo é porque ele é levado por duas espadas, se não tiver espada não é Barco-de-fogo. Entendeu? (Sujeito A, homem, 51 anos).

A este respeito, os sujeitos alegam que a essência material do Barco-de-fogo está condicionada ao seu movimento no arame e não tanto às técnicas tradicionais empregadas em seu processo de confecção. Neste mesmo sentido, os novos modelos de Barco-de-fogo que estão surgindo que não são em formato de barco, mas de avião, motocicleta, carros etc, partem do mesmo princípio essencializador: correr sobre o arame com o auxílio das espadas. Diante desses apontamentos, em um momento da entrevista com os produtores, questionávamos a respeito do que estariam dispostos a fazer e o que fazem para que o Barco-de-fogo ganhe maior reconhecimento, ampliando suas perspectivas de futuro em relação à existência da tradição. Com efeito, colocam que “Eu produzo o material, o Buscapé e o Barco-de-fogo, isso para não deixar morrer, para continuar a produção. (Sujeito D, homem, 58 anos.)

Além dessa fala, o sujeito C afirma que o ensino da tradição é a melhor porta para manter a profissão e a prática nos ateliês e no barracão. Essa prática, hoje, se restringe ao ensino pelo ‘olhar’, dos familiares. A proposta deste sujeito é a de ampliar o público aprendiz e, conseqüentemente, as perspectivas para que a tradição se mantenha, daí ter sido arrolado para ministrar oficinas. Deste modo, ao considerarmos todos os aspectos aqui levantados, podemos afirmar que o caminho ‘ideal’ para se manter a tradição do Barco-de-fogo viva seria trilharmos na ação de três verbos fundamentais: ensinar, aprender e fazer a tradição constantemente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: NO PAPOCO DO BARCO-DE-FOGO

Diante das exposições feitas é necessário tecer considerações que não pretendem encerrar o trabalho, mas suscitar reflexões que possam aguçar a curiosidade para se compreender mais a fundo as territorialidades que configuram a produção do Barco-de-fogo.

De imediato, a categoria território foi interpretada como aquela que nos permitiu analisar as relações humanas em seus aspectos materiais e simbólicos. Neste sentido, a produção do Barco-de-fogo compreende um

emaranhado de relações materiais e simbólicas que se configuram através das relações que os produtores mantêm com eles mesmo, com a comunidade e com o poder público, mas, também, a forma como estes produtores atribuem significado à sua obra. Essas relações compreendem as territorialidades contidas nos territórios da produção do Barco-de-fogo.

Os significados atribuídos ao Barco-de-fogo são frutos das convivialidades que os moradores da comunidade mantinham, em tempos pretéritos, com a natureza muito antes de tê-lo concebido. Ao representar a vida, o Barco-de-fogo carrega em si os sentidos de pertencimento que a comunidade ribeirinha criou para si a partir das relações mantidas com o rio Piauí e seu afluente, o rio Piauitinga, ambos fornecedores de alimentos, de canais de transporte, de alegria e, portanto, de vida. A concepção de território-lugar tornou-se evidente, posto que a apropriação que os produtores fazem de seu ofício, do aprimoramento de suas técnicas e do significado atribuído ao rio, são traços que desvelam as relações de poder, conflito, dominação e, também, de pertencimento e significação.

As relações que os produtores de Barco-de-fogo do bairro Porto D'Areia mantêm com outros produtores variam de acordo com o grau de parentesco, de camaradagem e de apropriação do ofício de ser produtor. Assim, tornou-se evidente que a produção do Barco-de-fogo é tipicamente familiar, embora a maior parte do trabalho seja executado pelos homens. Grande parte dessa relação foi percebida através da organização espacial que estes sujeitos constituíram no entorno do barracão e dos ateliês de produção, assim como de suas organizações em associações no intuito de manterem regularizadas suas atividades diante do poder público.

Embora essa condição seja positiva à tradição, alguns conflitos existentes entre os produtores podem ser tomados como ameaças diante das perspectivas de futuro da tradição. Parte desses conflitos são originados pelo senso de dominação que os produtores do bairro Porto D'Areia tem em relação ao processo de produção do Barco-de-fogo, pois para eles - detentores desse saber-fazer, o elemento essencializador de um produtor de Barco-de-fogo é o total domínio das etapas da produção.

O aprendizado da tradição e do saber-fazer do Barco-de-fogo e que consiste em parte dos elementos positivos à perspectiva de futuro da tradição é decorrente das relações intergeracionais que os produtores mantêm com seus familiares. Conforme explicitamos, os produtores aprenderam seu ofício pela observação e pelo olhar que estes projetam sobre seus antepassados. Essa condição implica no aprimoramento da técnica da produção do Barco-de-fogo, fenômeno que historicamente marcou as evoluções na forma de se produzir e de ressignificar.

As perspectivas de futuro da tradição do Barco-de-fogo são tomadas por nós como positivas. Esforços puderam ser observados neste sentido, sejam por parte dos produtores, comunidade ou gestores públicos. O próprio reconhecimento do Barco-de-fogo como patrimônio cultural imaterial de Estância e Sergipe nos induz a delinear este pensamento. Certamente, seu reconhecimento como Maravilha Estanciana e sua materialização na forma de escultura no bairro Porto D'Areia, motivam munícipes e turistas a criarem maior apreço pela tradição e a manterem viva até mesmo pela busca por regularizações que a fizessem ser praticada com maior segurança. Ao nosso ver, é aqui que está contida a maior referência à manutenção da tradição e, por consequência, de sua perspectiva de futuro: no fato de que o Barco-de-fogo foi apropriado não só por seus produtores, mas pela comunidade que o acolheu como símbolo que a identifica e que a torna única de ante dos outros.

Agradecimentos

Pesquisa desenvolvida com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sob forma de concessão de bolsa de Mestrado.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda de; MESQUISTA, Livia Aparecida Pires. Territórios, Territorialidades e Identidades: relações materiais, simbólicas e de gênero no campo. In. Revista GeoNordeste, ano XXVIII, n. 1, p. 02-16, 2017.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Comunidades tradicionais quilombolas do nordeste de Goiás: quintais como expressões territoriais. In. **Revue franco-brésilienne de géographie**, n. 29, 2016.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Territorialidades, representações do mundo vivido e formas de significar o mundo: uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. In. SERPA, A., org. **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações** [online]. Salvador: EDUFBA, 2008. 426 p. ISBN 978-85-232-0538-6. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem –matriz: elementos da problemática para uma geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobado e ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. Pg. 84-90.

BONJARDIM, Solimar Guindo Messias; VARGAS, Maria Augusta Mundim; ALMEIDA, Maria G. de. Patrimônio e educação: recortes para a educação cidadã. **IV Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade**, São Cristóvão/SE, 2010.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In.: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeni. (org). **Geografia Cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002, p. 83-131.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. ed. 11. São Paulo: Cortez, 2010.

CRUZ, Valter do Carmo. **Lutas sociais, reconfigurações identitárias e estratégias de reapropriação social do território na Amazônia**. Tese apresentada ao Programa de Pós- graduação da Universidade Federal Fluminense. 2011.

ESTÂNCIA, **Lei n. 1.474 de agosto de 2010**. Reconhece o Barco-de-fogo como patrimônio cultural e imaterial de Estância. Estância, ago. 2010.

ESTÂNCIA. **Decreto n. 6.899 de junho de 2017**. Regulariza a soltura de Barcos-de-fogo, busca pés, espadas etc. Estância, jun. de 2017.

ESTÂNCIA. **Lei n. 1.927 de 01 de setembro de 2017**. Autoriza o poder de executivo a realizar o concurso As Sete Maravilhas de Estância. Estância, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. ed. 4. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

FRANÇA, Vera; CRUZ, Maria Tereza Souza (orgs.). **Atlas escolar Sergipe: espaço geográfico e cultural**. João Pessoa: Editora Grafset, 2007.

- GORZ, André. O envelhecimento. **Revista Tempo Social**, v. 21, n. 1. São Paulo: USP, 2009.
- GURAN, Milton. **Considerações sobre a constituição e a utilização de um corpus fotográfico na pesquisa antropológica**. Texto apresentado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da FFLCH – USP, 2005.
- HAESBAERT, Rogério. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. **Revista de Pós-graduação em Geografia da UFF**, v. 4, n. 7, 2002.
- HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: Um debate. **Revista GEOgrafia**, ano IX, n. 17, 2007.
- HALL, Stuart. **A questão da identidade cultural**. 1995. 102 p. (Textos didáticos; n.18).
- INGOLD, Tim. **Jornada ao longo de um caminho de vida - mapas, descobridor-caminho e navegação - Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, ISER, vol, 25, n. 1, p. 76-110, 2005.
- KOZEL, Salette. As representações no geográfico. In: MENDONÇA, Francisco (Org.) Elementos da epistemologia da Geografia contemporânea. Curitiba: UFPR, 2002.
- MARTINS, Gilberto de A. Metodologias convencionais e não-convencionais e a pesquisa em administração. **Caderno de Pesquisas em Administração**, v. 00, nº 0, São Paulo, 2º sem./1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. São Paulo: Hedra, 2008.
- ORLANDI, Eni P. **Análise do discurso: princípios & procedimentos**. 8. ed São Paulo: Pontes, 2009.
- RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- SERGIPE. **Lei n. 7.690 de 23 de julho de 2013**. Torna o Barco-de-fogo da cidade de Estância patrimônio imemorial do Estado de Sergipe. Sergipe, jul. 2013.
- SMITH, Adam. **A riqueza das nações (compêndio)**. São Paulo: Hunter Books, 2014.
- TRIVIÑOS, Augusto N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 2010.
- TUAN, Yi-fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: Edeal, 2013.
- VARGAS, Maria Augusta Mundim. Festas Patrimônio: os ciclos juninos e natalinos de Sergipe. **Ateliê Geográfico**. Goiania/GO, v. 8 n. 2, agosto de 2014. P. 252-273.
- VELOSO, Caetano. **Antropofagia**. São Paulo: Penguin Companhia, 2012.





PARTE II
PAISAGENS





A valoração espacial da paisagem dos concelhos de Lisboa e Sintra*

Delza Rodrigues de Carvalho

* O presente texto é parte da tese intitulada “A valoração da paisagem: Uma reflexão do espaço concebido, percebido e vivido”, desenvolvido durante o estágio de doutoramento realizado em Lisboa/Portugal defendida em 17.06.2011, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida.

INTRODUÇÃO

Este artigo discute acerca da valoração espacial da paisagem dos concelhos de Lisboa e Sintra. Essas divisões territoriais correspondem às autarquias locais em Portugal. Cada distrito e cada região autónoma de Portugal encontram-se divididos administrativamente em diversos concelhos (ou municípios), que são geridos pela respectiva Câmara Municipal.

Os estudos que envolvem a valoração da paisagem tornam-se cada vez mais importantes, pois podem apresentar soluções práticas aos problemas de ocupação de territórios e planeamento ambiental, com vistas à conservação ou preservação de áreas que causem menos impacto ao ambiente natural.

Ainda nesse contexto, a importância deste estudo deve-se ao interesse em minimizar a carência das universidades brasileiras, especificamente em trabalhos de valoração económica ambiental, na área das Ciências Humanas – Geografia. As limitações teóricas e metodológicas dos trabalhos de valoração económica ambiental justificam a incapacidade de interferir na formulação de políticas públicas consistentes, que assegurem a gestão e eficácia do planeamento quanto ao uso dos recursos ambientais.

Nesses termos, sob o ponto de vista do interesse académico, o estudo é oportuno. Com ele, pretende-se demonstrar que a valoração económica ambiental se constitui em instrumento analítico que contribui para uma técnica de avaliação da paisagem. Logo, a observação da paisagem, à luz da análise económica, é insuficiente para explicar a relação homem-natureza, associada à dimensão política e cultural.

O espaço dos municípios que delimitam Lisboa e Sintra/Portugal tradicionalmente foi analisado sob um olhar económico. Ao incorporar novas abordagens, como a cultura, amplia seu leque explicativo. Acredita-se que esse espaço contextualizado possui uma formação económica, mas também política e cultural, pois os grupos sociais que ali atuam também assimilam essas outras dimensões.

Dessa forma, a relevância social dessa metodologia se constitui em demonstrar que a valoração da paisagem está diretamente relacionada às diferentes intencionalidades dos atores/agentes sociais sobre o espaço.

Este estudo tem como objetivo fazer a valoração da paisagem de Lisboa e Sintra/Portugal, vinculando as representações do espaço concebido, percebido e vivido ao valor de uso dos moradores locais e turistas e o valor de troca dos sujeitos que exercem poder sobre o espaço – comerciantes locais, empresários do turismo e instituições de conservação e preservação ambiental.

Com esse procedimento procurou-se entender como as instituições, as empresas e os mais diversos agentes/atores sociais desenvolvem suas próprias estratégias de apropriação do território, suas territorialidades. Seus efeitos justapostos sobre o mesmo espaço social produzido e concebido, em termos de organização e de produção, razão pela qual desencadeiam os conflitos inerentes às diferentes intencionalidades sobre o valor de uso e valor de troca do espaço.

Nessa perspectiva, aplicou-se a metodologia de análise para a valoração da paisagem dos patrimônios históricos fundamentada na Economia e Geografia, com o intuito de responder aos questionamentos: existem percepção e valoração ambiental diferenciada por parte dos diversos grupos sociais (moradores locais, turistas, empresários, comerciantes) de Lisboa e Sintra/Portugal? Em que medida existem múltiplas dimensões do espaço de Lisboa e Sintra/Portugal, a partir do cotidiano/não cotidiano dos grupos e/ou classes sociais (moradores locais, turistas, empresários, comerciantes e instituições), vinculando as representações do espaço ao percebido, concebido e vivido?

No desenvolvimento da pesquisa, considerou-se qualitativa e quantitativamente a diversidade do cotidiano/não cotidiano dos diversos atores/agentes sociais portugueses. É nesse contexto que emerge uma valoração ambiental diferenciada pelos diferentes atores/agentes sociais, pelo uso dos atrativos turísticos dos patrimônios históricos de Portugal.

Para auxiliar o desenvolvimento da investigação acima mencionada, foi formulada a hipótese de que o uso e a apropriação dos espaços pelos indivíduos, representados por turistas, empresários do turismo (donos de hotéis e agências de turismo) e comerciantes relacionados aos espaços públicos de Lisboa e Sintra/Portugal, têm uma lógica contrária à percepção e vivência, porém favorável à materialização do espaço concebido.

A materialização do espaço concebido obedece à lógica da troca do mercado monitorado pelo interesse da classe dominante do capital. Dessa forma, entende-se que a apropriação do espaço pelos moradores locais dos municípios ocorre no plano da vida cotidiana – do vivido – e, por isso, entra em conflito com os grupos que atuam no espaço como forma de reproduzir o capital – o concebido.

Nesse contexto, entende-se que o Método de Valoração de Contingência (MVC), enquanto técnica de valoração ambiental da paisagem, está relacionado ao aspecto exterior, ou seja, aparência, relativamente estática, em que as pessoas lhe atribuem valor em decorrência do lazer, da beleza do lugar, da estética ambiental. Dessa maneira, valorar os recursos naturais e inserir esse montante na análise econômica se constitui, pelo menos, em tentativas de corrigir as tendências negativas do mercado.

Utilizou-se, para o estudo em questão, o delineamento de pesquisa enquadrado como estudo de caso, delimitada no tempo e no espaço. A área de estudo abrange os concelhos de Lisboa e Sintra/Portugal.

Em termos procedimentais, realizou-se a pesquisa bibliográfica com consulta a livros, teses universitárias, artigos em revista científica (Portal de Periódicos da CAPES), aplicação de questionários e entrevistas compostos por questões abertas e fechadas acompanhadas de um álbum de fotografias dos patrimônios naturais e construídos em Lisboa e Sintra/Portugal, a fim buscar no cotidiano exemplos que embasassem a discussão.

O ângulo de análise escolhido foi o qualitativo/quantitativo, haja vista que se optou por conhecer a realidade pelo uso dos patrimônios históricos de Portugal, na condição de atrativos turísticos. Para tanto, optou-se por

descrições, compreensões, interpretações e análise de informações, fatos, ocorrências e evidências que asseguram a multiplicidade contraditória no tocante ao uso e a apropriação dos espaços pelos indivíduos.

No referencial teórico, destacou-se que o território se configura de acordo com os sujeitos que o constroem, sejam eles indivíduos, grupos sociais, instituições, o Estado e empresas. Nessa perspectiva de análise, o território e os agentes/atores sociais são distinguidos pelos sujeitos que efetivamente exercem poder, isto é, que de fato controlam os espaços, conseqüentemente os processos sociais que os compõem nas formas mais sutis do poder simbólico.

Em atendimento à problemática e aos objetivos propostos na pesquisa, o estudo acerca da valoração espacial da paisagem dos concelhos de Lisboa e Sintra, além da introdução, está estruturado em três outras seções. Na segunda seção, realiza-se uma discussão sobre a fundamentação teórica, necessária à valoração da paisagem, abordando as múltiplas dimensões das práticas espaciais e os métodos de valoração econômica ambiental. Nesta perspectiva, apresentam-se a teoria para valoração da paisagem e o valor econômico total dos recursos ambientais.

Na terceira seção, aborda-se a tríplice configuração espacial dos concelhos de Lisboa e Sintra (PT). Nessa seção, evidencia-se o olhar geográfico do patrimônio cultural, turismo, identidades e representações territoriais. Em seguida, procede-se à valoração da paisagem, sob o enfoque das diversas representações sociais e identitárias estabelecidas sobre o patrimônio histórico cultural relativo à valorização qualitativa/quantitativa da paisagem.

Nesse tópico, são comparadas as opiniões dos entrevistados às paisagens dos concelhos numa abordagem integradora. Nessa expectativa, são consideradas as diferentes dimensões e escalas de análise da paisagem, bem como são confrontados diferentes perfis de pesquisados e tipologias de sensibilidade ambiental da paisagem.

Por fim, nas considerações finais retomam-se as assertivas definidas nas hipóteses para suas validações respaldadas nos resultados obtidos

por meio do trabalho empírico e referencial teórico-metodológico de pesquisa. Em seguida, são apontadas algumas perspectivas amparadas nos resultados obtidos, a partir do embasamento teórico-metodológico de pesquisa.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: A TEORIA PARA VALORAÇÃO DA PAISAGEM

Tendo em vista a natureza e objetivos analíticos requeridos pela pesquisa, desenvolve-se, neste tópico, um marco de referência teórico-metodológico. Nele são abordados os aspectos conceituais e teorias, relativos às variáveis das hipóteses, em que está consubstanciada a análise pretendida.

Abordar o tema “A valoração da paisagem” é uma discussão e preocupação recente da Geografia e Economia. No desenvolvimento da pesquisa foi feita uma análise de algumas paisagens em Lisboa e Sintra/Portugal.

Nesse contexto, as diferentes abordagens são oportunas para analisar a valoração da paisagem à luz dos diferentes sujeitos sociais residentes em Lisboa e Sintra/Portugal. Para tanto, são feitas algumas correlações da categoria paisagem com a cultura e, especificamente, identidade cultural, abordando a sua relação com o imaginário.

É importante lembrar que não se pode associar identidade a algo estanque, imutável, pois ela também é transitória, faz parte da dinâmica social. Depende da época, dos lugares e da idade cronológica de cada grupo e, assim, a identidade se apresentará de maneira diferente.

Nesse sentido, salienta-se que os estudos sob o viés de percepção, mercado e representação permitem entender os atores/agentes sociais na condição de construtores e as paisagens como identidades dinâmicas. Essas refletem a tônica dominante do trabalho humano dos diferentes atores sociais, materializado em decorrência da sua natureza social e econômica.

Nesse propósito, busca-se valorar a forma de apropriação da paisagem pelos sujeitos que efetivamente exercem poder e controlam esses espa-

ços. Então, é possível compreender quais fatores intervêm no processo de percepção ambiental dos diversos sujeitos, bem como de que forma se engendram alguns de seus valores e atitudes concernentes à paisagem da área de estudo, que abrangem Lisboa e Sintra/Portugal.

MÚLTIPLAS DIMENSÕES DAS PRÁTICAS ESPACIAIS

O teórico francês Lefebvre teve um relevante papel nas discussões relativas ao espaço. O autor considera que espaço é socialmente produzido, envolvendo relações de produção e reprodução, sendo, portanto, dinâmico. E, nessas condições, Lefebvre (1986) vincula as práticas espaciais¹ ao percebido, concebido e vivido, justificando as múltiplas dimensões do espaço, com as identidades e o cotidiano dos grupos e/ou classes sociais (Quadro-1).

Quadro 1- Práticas espaciais

Práticas Espaciais Materiais -Percebido	Representações do Espaço-Concebido	Espaços de Representações-Vivido
Fluxos, circulação, transferências e interações físicos e materiais.	Espaço instrumental dos cientistas e dos planejadores, espaço do conhecimento (mapas gráficos e fotografias).	(Códigos, signos, discursos espaciais, planos utópicos, paisagens imaginárias e espaços simbólicos); os medos, as imaginações, emoções e sonhos.

Fonte: Lefebvre (1986). Adaptado por Delza Rodrigues de Carvalho.

O espaço percebido, na concepção de Lefebvre, atribui às representações mentais materializadas funcionalidades e usos diversos, que correspondem a uma lógica de percepção da produção e da reprodução social. Deste modo, o espaço percebido aparece como uma intermediação da ordem distante e a ordem próxima (experiência cotidiana), referentes aos desdobramentos de práticas espaciais oriundas de atos, valores e relações específicas de cada formação social.

A segunda dimensão, o concebido, constitui-se nas representações abstratas do espaço, referentes às relações de produção, a ordem que estas

¹ Para Lefebvre, as práticas espaciais envolvem a produção e a reprodução, realidade cotidiana, uma certa competência e performance.

impõem, a serviço da estratégia hegemônica do capital, pelo pensamento hierarquizado, imóvel e, também, distante do real. Advindas de saber técnico e, ao mesmo tempo, ideológico, as representações do espaço privilegiam a ideia de produto devido à preeminência racional do valor de troca.

O espaço vivido aborda a dimensão concreta e abstrata, que corporifica o real e o imaginário, formando os espaços de representações, capazes de interpretar a realidade social. A experiência cotidiana (ordem próxima) está vinculada ao espaço das representações por meio da subversão de usos contextuais, materializando-se, inclusive, o resquício de clandestinidade irracional. O espaço social, então, configura-se como a expressão mais concreta do espaço vivido, quando legitimado pela soberania do homem sobre o objeto, pela sua apropriação mediante a corporeidade das ações humanas (LEFEBVRE, 1986).

Evidencia-se que esta análise espacial se remete à produção do espaço no processo de reprodução social. Por conseguinte, o espaço é considerado um campo de possibilidades de construção de um espaço diferencial, que se opõe ao homogêneo e contempla o uso. Em decorrência desta afirmação, percebe-se que não existe uma imutabilidade entre as dimensões espaciais; desta forma, nada impede que o espaço concebido absorva o espaço das representações (vivido).

Dentre as várias discussões da Geografia, essa tríade corresponde a diferentes caminhos de entendimento da produção do espaço. Essas lhes atribuem qualidades e atributos diferentes, porém as dimensões são inter-relacionadas e interagem entre si.

Lefebvre (1986) faz a distinção entre apropriação e dominação (posseção, propriedade). Nesse intuito, distingue a apropriação como um processo simbólico, carregado das marcas do “vivido”, do valor de uso, enquanto o segundo termo considera mais concreto, funcional e vinculado ao valor de troca. Segundo o autor:

O uso reaparece em acentuado conflito com a troca no espaço, pois ele implica “apropriação” e não “propriedade”. Ora, a própria apro-

priação implica tempo e tempos, um ritmo ou ritmos, símbolos e uma prática. Tanto mais o espaço é funcionalizado, tanto mais ele é dominado pelos “agentes” que o manipulam tornando-o unifuncional, menos ele se presta à apropriação. (LEFEBVRE, 1986: p.411-412).

Em última análise, incluem-se os tradicionalistas (técnicos das agências das rotas de Portugal, técnicos auxiliares de turismo e comerciantes ligados à prestação de serviços, em geral). Esses atores/agentes sociais idealizam o desenvolvimento autônomo da região, sem, contudo, aprovarem o centralismo estatal.

OS MÉTODOS DE VALORAÇÃO ECONÔMICA AMBIENTAL

De maneira geral, os métodos de valoração econômica ambiental são utilizados para estimar os valores que as pessoas atribuem aos recursos ambientais, com base em suas preferências individuais.

Os resultados de todos estes métodos são expressos em valores monetários, por ser a medida padrão da economia e a forma como os indivíduos expressam suas preferências no mercado. Os métodos de valoração econômica ambiental constituem-se em técnicas específicas para quantificar em termos monetários as externalidades econômicas e sociais de projetos cujos resultados numéricos vão permitir uma avaliação mais abrangente.

Cabe destacar que os benefícios de uma política ambiental devem ser estimados pelos métodos de valoração.

Esses métodos baseiam-se nos pressupostos neoclássicos e consideram as medidas de disposição a pagar para garantir um benefício, disposição a pagar para evitar uma perda, disposição a aceitar abrir mão de um benefício e disposição a tolerar uma perda, a fim de elucidar os supostos ganhadores/perdedores de política pública ambiental a responderem sobre seu comportamento em relação a um recurso natural. (PEARCE; TURNER, 1990, p. 128).

O conceito mais usado na valoração de ativos naturais é o de disposição a pagar e refere-se à máxima propensão a pagar que uma pessoa revela ao usar um recurso ambiental, considerando na análise seu limite orçamentário, suas características socioeconômicas, mas, também, sua preferência, altruísmo, renda, comportamentos, percepções e atitudes em relação ao recurso natural.

A disposição que uma pessoa declara pagar para visitar um recurso ambiental é uma função com diversos fatores ambientais, não se resumindo apenas ao valor, como se o recurso ambiental fosse uma mercadoria transacionada no mercado.

Não existe uma classificação universalmente aceita sobre as técnicas de valoração econômica ambiental, o que justifica destacar a contribuição metodológica de alguns pesquisadores.

Nesse esforço, destacam-se as considerações dos teóricos Hanley e Spash (1993), que fazem uma distinção dos métodos de valoração econômica ambiental em dois grupos: i) forma direta, como o Método de Valoração Contingente (MVC); ii) forma indireta, como o método de preços hedônicos (MPH), o Método dos Custos de Viagem (MCV), Método de Custo de Viagem Hedônico (MCVH) e as abordagens da função de produção, como o Método Dose-Resposta (MDR), a serem posteriormente discutidos.

O método direto, representado pelo MVC, simula um mercado hipotético para captar diretamente a disposição a pagar das pessoas para o bem ou serviço ambiental. O método indireto, formado pelo Método dos Custos de Viagem (MCV), Métodos de Preços Hedônicos (MPH), Método Custo de Viagem Hedônico (MCVH) e o Método Dose-resposta, procura obter indiretamente a disposição a pagar dos indivíduos pelo mercado de bens complementares ou substitutos.

Por sua vez, os denominados métodos indiretos procuram obter o valor do recurso por meio de uma função de produção, relacionando o impacto das alterações ambientais a produtos com preços no mercado.

Dentre as técnicas levantadas para análise do problema ambiental, merece especial atenção:

Método de Valoração Contingente (MVC)

O método de Avaliação Contingente baseia-se na teoria da utilidade do consumidor, que estima as mudanças de bem-estar em termos monetários associando as mudanças do nível de preços com as mudanças nas quantidades consumidas.

A ideia básica do MVC é que as pessoas têm diferentes graus de preferência ou gostos por diferentes bens ou serviços e isso se manifesta quando elas vão ao mercado e pagam quantias específicas por eles. Este método de valoração permite que se estime o valor econômico de bens e serviços, inclusive constitui-se no único método disponível capaz de captar valor de não uso.

O MVC estima os valores baseado no conceito de disposição máxima a pagar (DAP) como a medida monetária das mudanças no bem-estar das pessoas. Isso evidencia o caráter experimental desse método, conforme demonstram as observações de Pearce (1993, p. 106) a respeito de “(...) obter as preferências por meio de questionário (conversas estruturadas)”.

A operacionalização do MVC acontece por meio de aplicação de questionários cuidadosamente elaborados, de maneira a obter das pessoas os seus valores de DAP ou a aceitar compensação (DAC). Observe que o MVC mensura as preferências do consumidor supondo um mercado hipotético.

O cálculo do valor econômico a partir de funções de utilidade pode ser feito por meio dos conceitos de DAP e Disposição a Receber Compensação (DAC) e/ou pelas medidas de excedente do consumidor (marshallina) ou medidas de compensação hicksianas. Existem várias formas de fazer isso: jogos de leilão, escolha dicotômica (sim/não), jogos de *trade off* etc. (HUFSCHMIDT *et al.*, 1983). Após a aplicação desses questionários, os resultados são tabulados e submetidos a uma análise econométrica a fim de derivar valores médios dos lances de DAP ou DAC.

Os modelos econométricos estimam a mudança do bem-estar, sendo possível estabelecer os valores da DAP dos estudos, quais os seus principais fatores determinantes e a função de utilidade indireta adotada. Isto é

possível de ser feito pela análise da regressão – na qual se espera que um conjunto de variáveis explicativas (renda, idade, grau de satisfação com a provisão atual, nível de educação etc.) determine a função de utilidade do bem que está sendo avaliado.

Uma das questões ainda bastante controversa com referência ao método consiste na apuração do valor da DAP, seja em termos de modelos paramétricos ou não paramétricos, seja em termos de medida da DAP, valor médio ou mediano.

A tríplice configuração espacial dos concelhos de Lisboa e Sintra

Entende-se como concelho uma seção administrativa ou parte de um distrito; reunião daqueles que residem nessa porção territorial. Esta seção integra os resultados do estágio de doutoramento realizado em Lisboa/Portugal².

A área metropolitana de Lisboa ocupa em torno de 2 870 km², com cerca de 2,8 milhões de habitantes. Faz fronteira a norte com os municípios de Odivelas e Loures, a oeste com Oeiras, a noroeste com a Amadora e a sudeste com o estuário do Tejo.

Por este estuário, Lisboa une-se aos concelhos da Margem Sul: Almada, Seixal, Barreiro, Moita, Montijo e Alcochete. Lisboa, a capital de Portugal, é também capital do Distrito de Lisboa, da Área Metropolitana de Lisboa, e ainda o principal centro da sub-região estatística da grande Lisboa.

A cidade estende-se ao longo da margem direita do rio Tejo. A sua área metropolitana concentra 27% da população do país. A Região de Lisboa, que abrange do estuário do Tejo ao norte da Península de Setúbal, apresenta um PIB per capita superior à média da União Europeia, que faz desta a região mais rica de Lisboa/Portugal.

2 Financiada pela CAPES, no período de Março a Junho/2010.

Portugal tem uma população residente estimada em 10 627 250 indivíduos³. O país encontra-se dividido administrativamente em 18 distritos, geridos pelo respectivo Governo Civil, mais duas regiões autónomas que formam os arquipélagos dos Açores e Madeira. Cada distrito e cada região autónoma encontram-se divididos administrativamente em diversos concelhos (ou municípios), que são geridos pela respectiva Câmara Municipal.

Os concelhos subdividem-se em 53 freguesias, agrupadas, para efeitos administrativos, em 4 (quatro) Bairros Fiscais. Cada freguesia é governada por uma Junta de Freguesia, órgão executivo que é eleito pelos membros da Assembleia de Freguesia, por sua vez eleita diretamente pelos cidadãos recenseados no seu território .

O concelho de Lisboa ocupa uma área de 83,84 Km² e possui uma população de 564.657 habitantes, sendo 2,8 milhões de habitantes na área metropolitana, com base no censo de 2007.

No desenvolvimento deste artigo destaca-se o Método de Valoração Ambiental Híbrido aplicada em alguns patrimônios históricos de Lisboa e Sintra. A escolha de Portugal justifica-se pela existência de semelhanças na arquitetura desse país comparado ao Brasil, em decorrência da condição histórica de país colonizador e colonizado.

Durante o período colonial, os colonizadores importaram as correntes estilísticas da Europa à colônia, adaptando-as às condições materiais e socioeconômicas locais. Encontram-se no Brasil edifícios coloniais com traços arquitetônicos barrocos, renascentistas, maneiristas, rococós e neoclássicos.

Cabe observar que, neste estudo, os atores de desenvolvimento local ligados ao turismo englobam os indivíduos, grupos e instituições públicas e privadas que contribuem direta ou indiretamente para a melhoria da qualidade de vida num determinado território. Nessa análise, foram ouvidas as opiniões de estudantes, de trabalhadores, as considerações técnicas

3 Segundo IINE - Instituto Nacional de Estatística Demográficas 2008 | População.

e opiniões de gestores da economia e da política local. Nesse contexto, os agentes de desenvolvimento local são identificados como aqueles atores cujas atividades estão diretamente integradas ao desenvolvimento de políticas, programas e projetos prioritários para valorização de potencialidades turísticas favoráveis ao desenvolvimento local.

A verdade é que a existência de programas, por si só, não garante a utilização sustentada do Patrimônio cultural. É preciso que esses correspondam, de fato, a uma exigência social, marcada por um estágio de amadurecimento e de consciência coletiva.

Daí a importância da contribuição de todos os atores, enquanto mecanismos de efetiva participação social, para a afirmação dos pontos fortes, exigindo concomitantemente a intervenção dos agentes de desenvolvimento nos acordos de cooperação interinstitucional e a construção de parcerias que possibilitem a democratização do poder em prol do desenvolvimento local.

O OLHAR GEOGRÁFICO DO PATRIMÔNIO CULTURAL, TURISMO E IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES TERRITORIAIS

Torna-se oportuno aprofundar as reflexões acerca das diferentes estratégias de valorização, representação, apropriação e uso dos bens patrimoniais das áreas centrais urbanas de Lisboa e Sintra. Hoje, o processo de refuncionalização possibilita compreender de que modo o patrimônio histórico foi incorporado à esfera do consumo cultural. O valor econômico agregado às paisagens urbanas e aos lugares- símbolo de pertencimento de identidades territoriais contribui para a seleção de um conjunto de formas e expressões culturais, que passaram a ser atrativas ao olhar turístico em Portugal.

As diferentes concepções estéticas impressas nas cidades ao longo da história, e o desejo de preservar diferentes estilos arquitetônicos, teceram cidades com os mais variados signos e símbolos que, oriundos de representações diversas, vão proporcionar uma apropriação imaginária do

espaço urbano idealizado por uma estratégia econômica voltada para o mercado de lazer e do turismo histórico e patrimonial.

O processo de refuncionalização⁴ dos valores atribuídos ao patrimônio histórico e arquitetônico de Sintra e Lisboa está diretamente relacionado à seletividade social que estas novas territorialidades do patrimônio passam a impor. Com isso, a identidade e o sentimento de pertença ao lugar se diluem no consumo cultural, na valorização estética e mercadológica do modo de produção capitalista.

Neste caso, são priorizados os signos, os símbolos, os discursos e as imagens na construção de uma identidade distintiva, como estratégia importante de venda dessas cidades, dando ênfase à representação da história, da cultura, dos signos, dos símbolos, dos discursos e das imagens na construção de uma identidade prioritária.

Quem percorre o centro histórico de Lisboa depara-se com estudantes de capas e de batinas. Essas vestes em Portugal são consideradas o uniforme do estudante universitário. O traje surgiu em Coimbra como forma de distinguir o foro acadêmico das demais classes e ofícios. O traje acadêmico é composto por uma batina, que foi reduzida a uma casaca (copiada das vestes burguesas), colete, gravata preta, camisa branca, calças simples, sapatos simples, e por uma capa, que deverá tocar no chão, quando colocada sobre os ombros, sem dobras.

A conclusão dos estudos, geralmente, está associada ao *rasganço* de toda a indumentária acadêmica, com exceção da capa e da pasta acadêmica, que acompanham o estudante pelo resto de sua vida. Hoje em dia, são raros os estudantes que fazem, de fato, o *rasganço*, devido ao peso sentimental atribuído ao traje, no final do curso.

4 Na dinâmica do espaço geográfico, as formas e objetos assumem continuamente novas funções, respondendo às novas lógicas socioespaciais. Este processo de *refuncionalização* tem sido acentuado na valorização turística de patrimônios culturais, sejam estes objetos, conjuntos paisagísticos ou práticas sociais. Nesse sentido, a *refuncionalização* é uma atribuição de novos valores e conteúdos às formas herdadas do passado, que refletem uma renovação das ideologias e dos universos simbólicos (BERDOULAY, 1985; SANTOS, 1997; PAES-LUCHIARI, 2005).

A cada metro percorrido do centro histórico de Lisboa encontra-se uma loja de artesanatos, oferecendo, sob a forma de postais, azulejos, chaveiros, confecções e outros bibelôs, as marcas estereotipadas das cidades e do país. A cidade, enquanto vitrine de tempos diversos, se oferece à percepção dos seus signos e símbolos e reduzem-se à narrativa preservada. Como paisagem representativa de um tempo único, num tom contestador, ela emerge vigorosa, com uma energia que perturba estas representações visuais estabelecidas por concepções verticais. Conforme afirma Gandy (2004, p.85-86):

A paisagem urbana não é apenas um palimpsesto de estruturas materiais. É também o lugar onde se sobrepõem, de maneira singular e complexa, várias perspectivas e diversos símbolos culturais que não podem mais ser rebaixados à categoria de simples determinantes estruturais (...) a paisagem é o lugar da superposição de jogos de poderes e de símbolos que têm influência na imaginação dos homens.

É dessa forma que os centros históricos tombados e refuncionalizados para o uso exclusivo do turismo cultural perdem a vitalidade original e deixam de ser o *locus* da liberdade, da diversidade e da criatividade. Lavrador, quando entrevistada em Lisboa, Março/2010, observa que as adaptações das construções às exigências da modernidade devem manter o espírito que os individualiza, e a preservação de sua leitura no contexto espacial em que se inserem.

Veem-se amiúde as exposições da venda de imagens de caravelas, torres, castelos, mosteiros, palácios, elétricos, dos bairros típicos, do Galo de Barcelos. Também, é muito comum a presença de expositores colocados nas ruas, pelos comerciantes, onde são oferecidos antigos livros ligados à história de Portugal, a arte da poesia, a arte da música que se faz ouvir o fado, por meio de fundos audíveis por quem passa nas ruas.

O circuito urbano e suas representações incorporam aos bens patrimoniais tombados destas cidades paisagens sob a forma de mercadorias, ao tempo em que maculam o valor simbólico da memória social, ou organi-

zam outra estrutura urbana igualmente simbólica, mediada pela técnica e pela racionalidade econômica.

As representações recortam a cidade e se abrem a percepções variadas deste território. Esse é “ao mesmo tempo prisão e liberdade, lugar e rede, fronteira e coração” (...) (HAESBAERT, 1999, p. 186). O planejamento urbano do território, que contém intencionalidades voltadas à preservação do patrimônio cultural e ao uso turístico, deverá incorporar um novo conjunto normativo referente àquele espaço. Acredita-se tratar de uma equação difícil, pois enquanto a preservação patrimonial tende a congelar os bens tombados, restringindo ou limitando mudanças formais ou funcionais, a valorização turística incorpora novos usos ao território.

Dentre as potencialidades turísticas de Sintra inclui-se a qualidade da produção vinícola, a riqueza industrial dos mármore, a sua doçaria e culinária tradicional e, por fim, a produção das suas oficinas tradicionais de artesanato. O Concelho de Sintra, atualmente, possui cerca de 419 mil habitantes, com base no censo de 2007. É uma região turística existente em Portugal cercada de muitas quintas, muitas fontes de água potável, vasta serra verdejante e rochosa que possui uma privilegiada situação geográfica e ambiental. Por excelência, possui abundantes vestígios arqueológicos e pré-históricos, que permitem atestar a sua antiguidade.

Dentre os vários importantes espólios históricos culturais destaca-se o Castelo de Sintra, popularmente conhecido como Castelo dos Mouros, localizado na vila de Sintra, freguesia de São Pedro de Penaferrim.

Construído pelos mouros no século VIII ou IX, o castelo está implantado em dois cumes da serra, de onde se desfruta um privilegiado panorama. No século XV, o sítio do castelo foi habitado por judeus, segregados da comunidade por ordens do Coro. No período de 1112-1185, o castelo foi conquistado por D. Afonso Henriques, monarca a quem se deve a construção da Capela românica de São Pedro, cujos interessantes vestígios ainda são visíveis, onde há também uma cisterna, uma porta árabe “em ferradura” e diversas estruturas de habitação.

Dentre os vários Palácios Nacionais existentes nessa região destacamos o da Pena na série de Museus Municipais. Constitui a mais completa arquitetura portuguesa do Romantismo. Edificado a cerca de 500 metros de altitude, remonta a 1839, quando o rei consorte D. Fernando II de Saxe Coburgo-Gotha (1816-1885) adquiriu as ruínas do Mosteiro Jerônimo de Nossa Senhora da Pena e iniciou a sua adaptação a palacete. Conta-se que D. Fernando II decidiu a ampliação do Convento de forma a construir uma residência de verão da família real portuguesa. O novo projeto foi encomendado ao mineralogista germânico barão Guilherme Von Exige. Este inspirou-se nos palácios da Baviera.

Todo o palácio assenta-se em enormes rochedos. Ostenta uma mistura de estilos (neogótico, neomanuelino, neoislâmico, neorrenascentista), com outras sugestões (artísticas, como a indiana). A coexistência de vários estilos arquitetônicos é intencional, na medida em que a mentalidade romântica do século XIX dedicava um fascínio invulgar ao exotismo.

Em seguida, o Castelo de São Jorge, declarado monumento nacional desde 1910, reflete valores de memória e antiguidade que atestam a sua singular relevância histórica, arqueológica e arquitetônica, no contexto do património cultural nacional. Esse património histórico cultural encontra-se localizado na colina mais alta de Lisboa. Ergueu-se de forma imponente, com as suas 11 torres das quais se destacam a Torre de Menagem (do Observatório), a Torre de Ulisses, a Torre do Paço, as Torres Centrais Norte e Noroeste, a Torre da Cisterna e a Torre de São Lourenço.

A partir de trabalhos arqueológicos realizados desde 1996 foi possível identificar ocupações sucessivas, que testemunham três períodos significativos da história do Castelo de S. Jorge e da cidade de Lisboa, relativas:

- Às estruturas habitacionais, correspondentes a sucessivas ocupações desde o século VII a.C. ao século III a.C. da chamada à Idade do Ferro;
- Ao bairro islâmico de meados do século XI-XII da época da construção do castelo;

- Aos vestígios do Palácio dos Condes de Santiago, a última habitação islâmica e medieval, cujos registros materiais ficaram preservados pelos escombros do terremoto de 1755.

Outro patrimônio histórico cultural é o Mosteiro dos Jerônimos. Obra-prima da arquitetura portuguesa do século XVI, classificado como Monumento Nacional e inscrito na lista de Patrimônio Mundial da UNESCO. Situa-se numa das zonas mais qualificadas de Lisboa, um cenário histórico e monumental junto ao rio Tejo. Esse patrimônio cultural português é um dos elementos arquitetônicos que pontua a paisagem ribeirinha na zona monumental de Belém.

Outro monumento que marca uma forte presença no patrimônio histórico de Portugal é a Torre de Belém. Foi construída às margens do rio Tejo, entre 1514 e 1520, para defesa da barra de Lisboa. É uma das arquiteturas do reinado de D. Manuel. Na atualidade, a torre de tradição medieval mantém algumas salas de utilização civil – com as características abóbadas quinhentistas, os primeiros dispositivos aptos para resistir ao fogo de artilharia, a casamata para o disparo da artilharia e a memória dos cárceres –, que ali funcionaram desde finais do século XVI.

AS DIVERSAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E IDENTITÁRIAS ESTABELECIDAS SOBRE O PATRIMÔNIO HISTÓRICO CULTURAL

Nas diversas representações sociais estabelecidas sobre o patrimônio histórico cultural, há uma parcela de atores/agentes sociais que prioriza o estabelecimento de ordenamentos funcionais de objetos. Desta forma, o patrimônio reflete a sociedade que o produz, e isto nos leva a concluir que todo o processo de produção, conservação e preservação do patrimônio cultural se dá por meio da interferência direta ou indireta do homem no meio em que está inserido.

Em contrapartida, a inserção dos simbolismos ocorre de forma peculiar e subjetiva, pois cada ator/agente social possui uma relação e um

olhar diferenciado para com o patrimônio, bem como uma representatividade social específica para si. Neste aspecto, o elo fundamental entre a identidade e o patrimônio cultural é a representatividade social, proporcionada por este no ator/agente social, ao sentir-se possuidor de uma memória e de um passado representado materialmente por um elemento histórico.

Tuan (1980), ao refletir sobre a percepção diferenciada entre atores sociais, trata da impossibilidade de considerar as impressões fugazes das pessoas de passagem em uma sociedade de alta mobilidade, para, em seguida, afirmar que, em geral, “[...] somente o visitante e especialmente o turista frequentemente tem um ponto de vista que se reduz a usar os seus olhos para compor quadros” (*OP. CIT.*, p. 72). Em princípio, dado a seus elementos horizontais da realidade vivenciada, ao quais os turistas estão submetidos temporariamente, o simbólico permeia por um imaginário social, como um lugar de aceitação e descanso. É priorizado o reino das “liberdades e ao princípio do prazer”.

Em contrapartida, tem-se a realidade vivenciada segundo a qual os “moradores locais” são consumidores e produtores do lugar. O espaço vivido pode ser compreendido como um espaço apropriado e dominado. Apresenta-se por meio das imagens e dos símbolos que o acompanham.

Em muitos casos, as representações sobre os espaços turísticos remetem às projeções idealizadas e realizadas pelos gestores públicos e privados dessa atividade, ou seja, pelos símbolos criados pelos ministérios, secretarias e departamentos de turismo, pelos operadores, agências e empresas de *marketing*.

O patrimônio ou as ruínas milenares constituem-se numa possível solução para responder à fuga imponderável do tempo e para fixar uma continuidade temporal. Para tanto, os espaços que alimentam o mercado de experiências transitórias dos turistas constroem essa relação relativamente harmoniosa entre o efêmero e o duradouro.

No contexto de transformações da vida cotidiana em atividade lúdica (turismo), o imperativo hedonista torna-se a nova ordem cultural. No pe-

ríodo da alta estação da Europa, a cidade de Lisboa e Sintra, no sentido figurado, converte-se numa espécie de *Shopping Center*, a céu aberto), em que as vitrines das lojas expõem às vendas inúmeras mercadorias emblemáticas aos desejos ilimitados dos inúmeros modos de vida.

Esta economia de experiências em forma de economia de serviços oferece aos consumidores do espaço urbano um mercado de lazer, fundamentando os seus principais recursos no efêmero e na inusitada aceleração das mutações que priorizam a aparência dos serviços oferecidos ao turista. Os ritmos frenéticos das mudanças enfraquecem a representação da duração e da continuidade.

Os efeitos do capitalismo geram um espaço homogêneo e fragmentado: homogêneo porque tudo nele é equivalente e objeto de troca e fragmentado porque está dividido em pedaços e parcelas que se vendem segundo os critérios estabelecidos pela renda do solo. O habitat moderno gera alienação e desigualdades sociais.

Pode-se, então, considerar que as tensões relacionadas com a satisfação incompleta das necessidades e do desejo crescem a tal ritmo que o encurtamento da vida útil visível dos objetos e a multiplicação da invisibilidade das necessidades ocupam todo o espaço. A sociedade moderna perdeu a utopia da apropriação coletiva da natureza como condição indispensável da apropriação individual.

Assim, os espaços são convertidos em palcos de simulações, prioritariamente desligados da vida cotidiana. Os patrimônios dessas cidades são utilizados para difundirem uma atmosfera de prazer e encontro permanente da fascinação. Portanto, procuram transcender o ordinário e oferecem experiências, na forma de mercadoria.

Nesse contexto, retoma-se a base teórica deste estudo fundamentada em Raffestin (1993), abordada posteriormente, para ilustrar ações conduzidas por atores sintagmáticos, em que esses, momentaneamente, ocupam o espaço, enquanto “prisão original”, transformando o território em “prisão que constroem para si” por meio de estratégias ilusionista para se apropriarem desse território.

Desse modo, os territórios constituem-se em relações sociais priorizadas nesse espaço pela ação, em que o ator territorializa o espaço quando se apropria desse de forma concreta. Esta concepção dá ênfase aos atores que agem sobre o território, por meio do seu trabalho, de suas ações e das transformações que se dão no espaço, decorrentes do exercício de poder destes sobre o espaço.

Por sua vez, poder abrange a capacidade dos atores de agirem, realizarem as ações e produzirem efeitos, ou seja, de fazerem uso do território e de transformá-lo, respondendo aos interesses e às demandas dos turistas no encontro do lazer, da fascinação, que transcendem o ordinário das experiências cotidianas.

No que se refere aos principais obstáculos à conservação da paisagem cultural em Lisboa (Mosteiro dos Jerônimos, Torre de Belém, Castelo de São Jorge) e em Sintra (Palácio Nacional de Pena e Castelo dos Mouros), a entrevista dá ênfase ao objetivo capitalista do lucro rápido, bem como a utilização da lei para fins privados. Inclusive, exemplifica que o castelo de São Jorge era um dos jardins da capital, hoje os Lisboaetas têm que pagar bilhete para entrar no lugar mais identitário de Lisboa. Em seguida, a entrevistada destaca, de forma enfática, que infelizmente as instituições públicas e privadas do turismo, a exemplo de empresários (agências de viagens, donos de hotéis e restaurantes) e comerciantes, não veem vantagens na conservação da paisagem construída desses concelhos. E complementa, para entender, basta observar os discursos e as políticas aplicadas à problemática.

Para justificar as divergências de visões de mundo, pontua-se a contribuição de outra pesquisadora entrevistada⁵, doutora em estudos de paisagens, percepção e de representação aplicados às Regiões Demarcadas: Vinhos Verdes, Douro, Dão Bairrada e Alentejo. Essa afirma que todos os agentes econômicos têm interesse na preservação do patrimônio e da paisagem pelas vantagens que oferece para a atratividade da região.

5 Dra. Ana Luísa Figueiredo Lavrador da Silva. Tese de doutoramento pela Universidade de Évora - Portugal, 2008.

Nesse contexto, enfatiza que os principais obstáculos à conservação da paisagem cultural em Lisboa (Mosteiro dos Jerônimos, Torre de Belém, Castelo de São Jorge) e em Centro (Palácio Nacional de Pena e Castelo dos Mouros) são as constantes faltas de verbas, a desarticulação dos serviços e as dificuldades em mobilizar as pessoas para entenderem as vantagens dessa conservação. Esta última resulta de falta de educação ambiental e cívica, mas também, da falta de estruturas sociais que associem as mesmas em torno de atividades ligadas ao conhecimento das paisagens e às boas práticas face ao território.

Lavrador (2010) continua, na entrevista, exemplificando as medidas tomadas pelas instituições públicas e privadas do turismo. Para Sintra, o Parque Natural Sintra – Cascais tem uma regulamentação específica para defesa das características paisagísticas.

No inquérito, abordou-se sobre a importância socioeconômica dessas paisagens culturais para os concelhos delimitados na área de estudo. Em termos comparativos, a pesquisadora paisagística e a outra olisipóloga apontaram opiniões opostas, de forma macro e micro socioeconômicos, respectivamente.

A primeira pesquisadora argumenta: “Sendo *ex-líbris* dos lugares, são polos de atração turística e de lazer e agentes de promoção cultural, pelo que têm grande importância na economia da Área Metropolitana de Lisboa”. A segunda contra-argumenta que em Portugal a importância socioeconômica das paisagens culturais não é uma valência considerada como importante ou fonte de riqueza. As políticas são tímidas e pouco pensadas a partir da seguinte justificativa:

A importância de cada lugar é primeiramente vivida pelos habitantes. Por exemplo, o jardim em frente ao Mosteiro dos Jerônimos é um lugar bastante visitado pelos habitantes, contudo, como é um jardim público é pouco visitado pelos turistas em relação aos outros elementos que constroem a unidade da zona de Belém. Este jardim deveria ligar à Torre de Belém e o Monumento às Descobertas. A continuidade natural desta região identitária é quebrada pelo comboio

e via rápida o que torna este lugar “estranho”. Quando somos turistas visitamos os lugares intensamente habitados. Relativamente à zona dos Jerônimos, os turistas limitam-se a visitarem o Mosteiro dos Jerônimos e comerem um pastel de nata. Então se o jardim fosse um lugar acolhedor seria um lugar a ser visitado. (Entrevista realizada com Dra. Isabel Marcos, Lisboa, 2010, Grifos Nossos).

Assim, considera-se que a territorialidade gira em torno das ações, das estratégias, das políticas que mantêm as relações de poder dos atores sobre seu território. As relações acima são ditas pela inquirida de forma indireta acerca das ações dos atores sobre seu espaço, o grau de identidade destes para com o espaço vivido, apropriado e o sentimento de pertença.

Fala-se do Jardim Praça do Império, situado numa das zonas nobres de Lisboa, em frente ao Mosteiro dos Jerônimos e ao imenso Centro Cultural de Belém. Projetado e construído num estilo clássico dos jardins Gregos e Romanos por alturas da grande “Exposição do Mundo Português”, nas comemorações do 8º Centenário da Independência de Portugal e os 300 anos da restauração da Independência, num ato nacionalista e de propaganda do regime Salazarista.

O maior destaque do jardim é a Fonte Monumental de Belém, também conhecida por Fonte Luminosa, pelos jogos de luzes conseguidos com os efeitos da água, que maravilham quem a contempla. O Jardim é ainda composto por ciprestes e oliveiras, que demonstram a paisagem, decorado com calçada portuguesa, destacando-se os signos do zodíaco em três das principais entradas do jardim e um conjunto de 32 brasões, entre arbustos e pequenas flores, representando as antigas províncias do império.

Em seguida, questionou-se acerca dos aspectos fundamentais para conservar os patrimônios arquitetônicos dos concelhos, na delimitação espacial estudada associados ao aumento da rentabilidade da atividade turística e atendendo à concorrência internacional dos países que se destacam nesse segmento.

A pesquisadora Lavrador (2010) assevera ir-se “adaptando essas construções às exigências da modernidade, mantendo o espírito que os indi-

vidualiza, e preservando a sua leitura no contexto espacial em que se inserem”. Enquanto a entrevistada Marcos (2010) enfatiza “uma verdadeira política turística e de conservação do patrimônio”.

Por conseguinte, questiona-se quanto às expectativas dos visitantes e turistas em face de paisagem cultural da região de Lisboa. Lavrador (2010) argumenta que os turistas gostariam de um horário de visitas alargado, guias sabedores, loja de lembranças com qualidade, restaurantes e cafés com produtos regionais de qualidade. Marcos (2010), por sua vez, exemplifica “Paris”, como referência de uma verdadeira política voltada ao turismo, pois, em cada visita, o turista descobre o que ainda lhe resta visitar na “cidade luz”, sendo, portanto, convidado a ir passear no próximo ponto de atração turística.

No tocante às atuações mais comuns dos agentes/atores sociais em resposta às expectativas dos turistas visitantes, ainda no inquérito respondido (*Ibidem*, 2010), destaca prioritariamente que as agências de viagens se limitam a colocar a informação nos sites e dar apoio à marcação das viagens. Os restaurantes e hotéis cumprem as suas funções específicas, nem sempre procurando dar prioridade aos produtos locais. Porém, a entrevistada Lavrador, apesar de admitir que não exista uma interação destes atores com diferentes escalas geográficas de poder, gestão, ações, mecanismos, estratégias e políticas, tem presente o otimismo de ver o futuro da atividade turística desses concelhos crescendo. E acrescenta, principalmente, porque Lisboa é um centro metropolitano muito bonito, relativamente seguro e de clima agradável.

A VALORIZAÇÃO QUALITATIVA DA PAISAGEM DIFERENCIADA POR PARTE DOS DIVERSOS GRUPOS SOCIAIS DE LISBOA E SINTRA/PORTUGAL

A introdução de variáveis, como a cultura e, posteriormente, o tempo, representa um grande avanço no entendimento da paisagem, na medida em que toda mudança reflete o momento vivenciado por um determinado grupo social. A paisagem é composta por frações de formas naturais e

artificiais, que se constituem num conjunto heterogêneo em que se torna difícil distinguir o que é natural do que é artificial.

A cidade não é apenas um espaço objetivo que é medido e analisado por meio de índices e modelos matemáticos, mas um espaço vivido e percebido emocionalmente por seus habitantes. A cidade deve ser investigada averiguando as formas que os diferentes atores/agentes sociais a sentem e percebem o espaço em que se encontram na condição de residentes/não residentes, inclusive adotando comportamentos e formas de uso diferenciado do espaço urbano. Assim, a análise das cidades de Lisboa e de Sintra, como espaços concebidos, percebidos e vividos, permite abordagens descritivas, avaliativas que, preferencialmente, interferem na formação de imagens mentais.

O enfoque valorativo da imagem da cidade fundamentado apenas em fatores visuais tem sido muito criticado. Acredita-se que o valor é resultante da relação existente entre o comportamento e a maneira pela qual os atores/agentes sociais percebem e estimam determinados aspectos territoriais. Uma rua ou um bairro específico, por exemplo, podem provocar sentimentos contrários de atração ou repulsa, de calma ou inquietude, que movem comportamentos distintos.

Outras vezes, os vínculos de identificação com o lugar variam de um indivíduo para o outro, de acordo com a etapa do ciclo vital em que se encontram⁶, por componentes psicológicos e da própria personalidade, como expectativa experiencial e comportamento mais ou menos “urbano”.

Yi Fu Tuan (1980) identificou distintos sentimentos em relação com o lugar: “topofolia”, simpatia; “topolatria”, o sentido reverencial e místico; “topofobia”, sentimento de aversão, de rejeição e medo; e “toponegligência”, sentimento de desinteresse. O último é o que acontece quando o ator/ agente social não tem identidade local.

Nesse contexto teórico, leva-se em conta o fato de que também os organismos oficiais, as empresas e as instituições privadas e os moradores

6 Infância, juventude, maturidade e velhice.

locais de Lisboa e Sintra valoram de forma desigual as áreas urbanas na hora de estabelecer serviços e efetuar investimentos em Portugal.

Observou-se, nesta pesquisa, uma grande variedade de níveis culturais, profissionais, etários e de procedência dos agentes/atores sociais. Em termos de nacionalidade, a maior representatividade da amostra corresponde aos inquéritos aplicados aos atores/agentes nacionais (portugueses).

Em comparação, no caso dos estrangeiros, entre os quais os brasileiros apresentam-se num peso superior aos outros países, principalmente quando se trata de motivações profissionais, leva-se em consideração aqueles que se fizeram presentes em Portugal motivados por férias, lazer e recreio.

A percepção da paisagem que integra o patrimônio histórico e arquitetônico não está restrita apenas a um espaço objetivo ou subjetivo. Os vínculos de identificação com o lugar variam de um indivíduo para o outro, de acordo com a expectativa experiencial e comportamentos diversos. Assim posto, nas impressões destacados nas entrevistas, fica claro que a identidade é construída a partir de objetividades/subjetividades individuais e coletivas. Portanto, a preferência pelas paisagens fica condicionada a intencionalidades dos agentes e atores sociais. Quanto às habilitações acadêmicas, mais de 60% dos inquiridos tinham no mínimo uma licenciatura e 12,45% estudos pós-universitários.

Em média, as habilitações dos entrevistados brasileiros foram inferiores às dos estrangeiros. Em específico, notou-se, de forma não expressiva, uma qualificação inferior dos que visitam Lisboa e Sintra por motivos profissionais. A maioria da amostra foi composta por entrevistados do sexo masculino, e teve uma representatividade de 34,4% na faixa etária de 30 a 44 anos.

Atores sociais: tipologias e gestão do património arquitetónico e arqueológico

A categoria de paisagem cultural dá-nos a possibilidade de articular questões como: património construído, património intangível, ordenamento do território, gestão dos recursos, participação das comunidades e património ambiental.

Atualmente, é possível encontrar maior variedade em classificações de objetos e conjuntos arquitetónicos. As tipologias podem ser identificadas como arquitetura modernista e do movimento moderno, arquitetura vernacular, sítios arqueológicos, cercas monásticas, jardins históricos, arquitetura do espetáculo e a arquitetura industrial.

Consoante o seu valor relativo, os bens imóveis de interesse cultural podem ser classificados como de “Interesse Nacional”, sendo designados “Monumento Nacional”, “Interesse Público” ou “Interesse Municipal”. Ao Instituto de Gestão do Património Arquitetónico e Arqueológico (IGESPAR) compete por lei propor a classificação dos bens culturais imóveis de âmbito nacional. Cabe-lhe, assim, a definição dos critérios que deverão ser utilizados neste processo: critérios de caráter geral: histórico cultural, estético-social e técnico-científico; e de caráter complementar de autenticidade, integridade e exemplaridade do bem.

Nesse contexto, destacam-se alguns trechos do questionário aplicado à Diretora do Mosteiro de Alcobaça, que representa o IGESPAR, no serviço dependente do Mosteiro de Alcobaça⁷.

Neste estudo, a diretora desse mosteiro foi enquadrada na pesquisa empírica como agente social. A gestão desse gabinete tem por missão a salvaguarda, a conservação e a valorização dos bens que, pelo seu interes-

7 Uma das primeiras fundações monásticas cistercienses em território português, o Mosteiro de Alcobaça tornou-se a principal casa desta Ordem religiosa, graças a uma continuada política de proteção régia, iniciada pelo primeiro rei de Portugal, D. Afonso Henriques. As dependências medievais ainda conservadas fazem do Mosteiro de Alcobaça um conjunto único no mundo, a que acrescem as edificações posteriores, dos séculos XVI a XVIII, como importante testemunho da evolução da arquitetura portuguesa

se histórico, artístico e paisagístico, científico, social e técnico, integram o patrimônio cultural arquitetônico e arqueológico classificado do país (consulte-se o Decreto-Lei nº 96/2007 de 29 de Março, Artigo 3º).

A entrevistada informa que o IGESPAR é um organismo central com jurisdição em todo o território nacional. Tem sede em Lisboa e serviços dependentes no território continental. São serviços dependentes do instituto, conforme as enumera: Convento de Cristo (Tomar); Mosteiro de Alcobaça; Mosteiro dos Jerônimos e Torre de Belém; Mosteiro de Santa Maria da Vitória (Batalha); Panteão Nacional, instalado na Igreja de Santa Engrácia, em Lisboa e Parque Arqueológico de Vale do Côa. Na questão sobre a valorização das paisagens de Lisboa e Sintra, a diretora respondeu “sim”, que era necessário, e justificou o porquê de sua resposta:

A valorização do patrimônio arquitetônico e paisagístico da região de Lisboa tem uma importância crucial. A cidade de Lisboa e a de Sintra, pelos seus valores paisagísticos e culturais, constituem centros dinâmicos de turismo, contribuindo de forma decisiva para a sustentabilidade do seu imenso patrimônio, bem como para o desenvolvimento econômico autossustentado da Região de Lisboa. O Programa Operacional Regional de Lisboa “POR Lisboa”, no âmbito do Quadro de Referência Estratégico Nacional (QREN), é decisivo para a regeneração urbana dos centros históricos e frentes ribeirinhas de Lisboa, podendo revitalizar as zonas mais degradadas da cidade. Não podemos esquecer que a capital portuguesa assume um destaque significativo no âmbito do cenário turístico europeu, tendo sido eleita o “Melhor Destino Europeu 2010”, pela Associação dos Consumidores Europeus. (Diretora de Alcobaça, 2010).

Em seguida, ela destaca o bairro histórico, “Baixa-Chiado”, como a paisagem mais típica de Lisboa, que prioritariamente deve ser conservada. Sobre as paisagens mais visitadas nos concelhos de Lisboa e Sintra, ela concorda em ser o Mosteiro dos Jerônimos, o Castelo de São Jorge, Parque e Palácio Nacional do Pena, Torre de Belém e o Castelo dos Mouros.

E acrescenta, embora todos estejam incluídos nas rotas turísticas, os monumentos possuem um valor excepcional de âmbito histórico, artístico, arquitetônico, simbólico e cultural. Valores que, de forma significativa, aumentam a procura dos mesmos.

A opinião dada pela agente social, que representa o IGESPAR, é ratificada pelos demais entrevistados, que fazem parte da composição total da amostra de pesquisa.

Em seguida, a diretora é questionada sobre a paisagem construída em Lisboa (Mosteiro dos Jerônimos, Torre de Belém, Castelo de São Jorge) e em Sintra (Palácio Nacional da Pena e Castelo dos Mouros), enquanto símbolos de identidade para a região. Ela responde que “sim” e justifica os motivos que lhes conferem os símbolos de identidade:

- O Mosteiro dos Jerônimos, classificado Patrimônio da Humanidade, em 1983, pela UNESCO, representa a obra-prima da arquitetura manuelina. Localiza-se numa das zonas mais qualificadas de Lisboa, junto ao rio Tejo, num cenário histórico e monumental. O complexo histórico edificado está intimamente ligado ao período áureo dos descobrimentos portugueses e ao reinado de D. Manuel I.
- A Torre de Belém, classificada Patrimônio da Humanidade, em 1983, pela UNESCO, foi a última construção do sistema defensivo da barra do Tejo, sendo considerada um dos mais belos edifícios militares da Europa. Um dos elementos decorativos espalhados pelo edifício é a esfera armilar, em associação sistemática com a cruz de Cristo e o escudo régio, símbolo do próprio império. Trata-se do monumento português mais conhecido em todo o mundo;
- O Castelo de São Jorge, classificado Monumento Nacional, em 1910, apresenta uma maior-valia histórica, arqueológica e arquitetônica, no contexto do patrimônio cultural nacional. Os vestígios mais antigos de ocupação do local remontam ao século VII. A existência de um castelo propriamente dito data dos séculos X-XI, período em que Lisboa era uma importante cidade portuária muçulmana. Em 1147, D. Afonso Henriques conquista o castelo e a cidade dos mou-

ros e o edificado veio a transformar-se em Paço Real, até o início do século XVI;

- O Palácio Nacional da Pena, localizado na histórica Vila de Centro, representa uma das melhores expressões do Romantismo arquitetônico do século XIX;
- O Castelo dos Mouros, classificado como Monumento Nacional, em 1910, está ligado ao processo de Reconquista de Portugal. O destino de Sintra manteve-se associado ao de Lisboa, caindo definitivamente no domínio de D. Afonso Henriques, em 1147. O soberano, visando ao repovoamento e defesa do território, outorgou Carta de Foral⁸ a Sintra, em 1154.

Posteriormente, questiona-se quais os elementos patrimoniais ligados ao turismo que ela considera importantes para serem valorizados/conservados. Examinando a questão, a entrevistada destaca o Bairro Alto, a Baixa-Chiado, a Sé Catedral de Lisboa, o Panteão Nacional (acolhe os túmulos de grandes vultos da história portuguesa) e a Igreja de São Lourenço. Ela justifica as opções pelas diversidades estilísticas, que expressam um conjunto de Patrimônio histórico cultural, com traços arquitetônicos renascentistas, maneiristas, barrocos, rococós, góticos e neoclássicos interessantes de serem apreciados pelo turismo.

A diretora representante da IGESPAR confirma a participação dessa instituição no desenvolvimento de projetos de restauração do patrimônio histórico cultural, da região de Lisboa, para valor de uso da atividade turística, afirmando que:

O IGESPAR participa nos projetos de conservação e restauro do Patrimônio histórico. Acrescenta a sua participação, enquanto missão e atribuições deste instituto público, na elaboração de planos, programas e projetos para a execução de obras e intervenções de

8 Aforamento é o ato de concessão de privilégios e deveres sobre uma propriedade cedida para exploração ou usufruto ao seu ocupante, pelo proprietário. Era um ato jurídico privado que se praticou até a década de 1960, em Portugal

conservação, recuperação, restauração, reabilitação e valorização de imóveis classificados ou em vias de classificação ou situados nas respectivas zonas de proteção, bem como proceder à respectiva fiscalização ou acompanhamento técnico (consulte-se o Decreto-Lei nº 96/2007 de 29 de Março, Artigo 3º). (Diretora de Alcobaça, 2010).

Por fim, informa que o seu Gabinete organiza ações de sensibilização. Seus serviços dependentes organizam atividade de sensibilização para a preservação, divulgação e valorização do património histórico edificado. Refere-se a algumas delas (conferências, animação dirigida às escolas, concursos de fotografia, outros) ligadas às paisagens culturais da região de Lisboa (Mosteiro dos Jerónimos, Torre de Belém, Castelo de São Jorge, Palácio Nacional da Pena e Castelo dos Mouros).

Ainda nesse contexto, a agente social, representante da IGESPAR, destaca o Projeto “num instante... o património”, propondo aos jovens (com idade entre os 14 e os 17 anos) participarem do encontro entre o património e a criação contemporânea, numa perspectiva de valorização do processo criativo. Esse projeto tem como fonte de inspiração o elemento patrimonial desvelado na forma de exposições sobre diversas temáticas; atividades pedagógicas nos serviços dependentes; concertos; encontros e congressos; espetáculo e, também, programas de rádio.

A Disposição de Pagar (DAP) pelo Valor Histórico e Identitário do Património Construído de Lisboa e Sintra

Os elementos dos patrimónios construídos, inseridos na malha urbana dos concelhos de Lisboa e Sintra, concebem fortes referências visuais, fornecem identidade ao tecido urbano e fazem parte do imaginário coletivo.

Dessa forma, é preciso que surjam novas discussões sobre a conservação/preservação da paisagem no processo de produção do espaço urbano, para que esses patrimónios sejam assegurados às gerações futuras. Nesse sentido, é feita a identificação da região de Lisboa de acordo com a sua

identidade, a partir de uma associação dos valores atribuídos ao patrimônio histórico e arquitetônico.

Neste caso, é reconhecida a identidade consolidada da região, como aquela que possui um maior número de elementos da paisagem com ligação ao turismo, ou seja, nas quais existe uma maior especificidade morfofuncional. Atende-se ainda a qualidade à paisagem (elementos marcantes e potencialidades), reconhecimento e grau de valorização de potencialidades do patrimônio histórico cultural associado ao turismo.

No trabalho empírico realizado no universo amostral de 268 entrevistados, foi solicitada aos indagados uma atribuição de valor às paisagens do patrimônio cultural⁹ criado pelo homem na região de Lisboa e Sintra, numa escala de: muito importante, importante, pouco importante e sem importância.

Dentre os indagados, 210 qualificaram as paisagens do patrimônio cultural como “muito importante”. Por outro lado, esse julgamento foi contraposto por 48 dos diversos atores/agentes sociais, que expressaram o valor “importante”. Nas outras opções avaliativas (pouco importante, sem importância e NS/NR) não houve opção de escolha, quando avaliados os estilos arquitetônicos, que são voltados ao mercado de lazer e do turismo histórico e patrimonial.

Ainda nesse contexto valorativo do patrimônio histórico construído, perguntou-se aos entrevistados se concordavam com o valor atual pago para visitação aos patrim nios culturais. Dentre os inquiridos 233 responderam “sim” e 35 disseram “não”.

Em seguida, apresenta-se o número de visitantes, na Tabela 1, a seguir, obtido a partir das percentagens dos entrevistados¹⁰ dispostos a pagar as taxas cobradas para visitação dos patrim nios. A análise estatística da Tabela 1 resume as informações da valoração descritiva dos resultados ad-

9 Palácio Nacional do Pena, Mosteiro dos Jer nimos, Castelo de São Jorge, Torre de Belém e Castelo dos Mouros

10 Foram excluídos, nessa análise, dois entrevistados dispostos a pagar taxas de visitações, pela falta de consistência entre o valor disposto a pagar comparada com a sua disponibilidade de renda familiar

quiridos no trabalho de campo. Inclui as taxas, média e o desvio padrão. Note que existe uma grande variação em torno da média.

Tabela 1 - Média e Desvio Padrão das Taxas de Valorações Patrimoniais

Patrimônios	N. de Visitantes	Taxas
Mosteiro dos Jerônimos	64	7,00 €
Torre de Belém	39	5,00 €
Parque e Palácio Nacional da Pena	49	12,00 €
Castelo de São Jorge	58	5,00 €
Castelo dos Mouros	21	6,00 €
Média	46	7
Desvio padrão	16,96	2,92

Fonte: Elaborada por Delza R. de Carvalho (2010).

Portanto, existem ponderações divergentes feitas pelos diversos grupos opinando em termos de pagamento de taxas para conservação da paisagem dos patrimônios históricos de Lisboa e Sintra.

Com o objetivo de observar a diferença existente entre as médias individuais e os valores do conjunto, calculou-se o desvio padrão para se obter a diferença de cada opinião em relação à média dos entrevistados que concordaram com o pagamento do DAP e o valor das taxas de visitasões.

Tipologias de Sensibilidade Ambiental da Paisagem

Para discussão acerca das tipologias de sensibilidade ambiental da paisagem, realiza-se uma síntese global da percepção ambiental da paisagem face às categorias de atitudes, tipos de comportamento e nível de integração ambiental dos residentes locais da região. As paisagens individualizadas foram alvo de avaliação estética e ambiental, em específico as da cidade de Lisboa e Sintra.

Dentro dos grupos de sensibilidade ambiental, categorias de atitude e de comportamento individualizados, a técnica estatística utilizada permitiu identificar os aspectos ambientais e estéticos mais valorizados pelos

pesquisados, ou seja, os elementos da paisagem que constituem vínculos de identidades geradas a partir de atitudes e comportamentos favoráveis à preservação da “qualidade das paisagens”. Este tipo de análise possibilita a definição de prioridades relativamente à seleção de temas de intervenção a ser desenvolvida e de metodologias a utilizar em eventuais ações de sensibilização ambiental.

No universo pesquisado, os dados coletados evidenciam o fato de que o grau de sensibilização às paisagens e ao desenvolvimento das regiões turísticas não depende apenas dos lugares onde ocorrem as vivências, mas também é influenciado por outros fatores. Admite-se que o conhecimento técnico de atuação, formação acadêmica, sensibilidades (gosto), preferências pessoais, renda familiar dos respondentes e experiência de vida possuem relação direta com os níveis de valoração ambiental.

Os resultados da pesquisa, com base em questões abertas, procuraram definir a tipologia de agentes/atores sociais em face da sua visão de mundo, em relação ao caráter funcional, qualidade e singularidade das paisagens escolhidas em Lisboa e Sintra. Este procedimento permite aferir valores diferenciados entre as diversas categorias socioeconômicas ambientais. Nesse sentido, agregam-se, inicialmente, algumas informações que sintetizam as opiniões relativas aos elementos mais marcantes na paisagem cultural do Mosteiro dos Jerônimos, Torre de Belém, Castelo de São Jorge, Palácio Nacional de Pena e Castelo dos Mouros, que preservam a identidade dos concelhos de Lisboa e Sintra (Quadro 2).

Quadro 2 - Tipologias de Sensibilidade Ambiental Face à Paisagem de Lisboa e Sintra

Grupo de Opinião	Visão de Mundo dos Agentes Sociais	Tipo de Atitude	Tipo de Comportamento	Nível de Integração
Apáticos e os Resignados	Atitude passiva e indiferente aos interesses locais e territoriais. Pouco crítico por falta de conhecimento ambiental. Fechados, desinteressados às fragilidades ambientais.	Acomodados	Apático 8%	Reduzido
Migrantes Potenciais	Na falta de perspectiva aos interesses pessoais, já buscaram, ou pensam em buscar, oportunidades de migrarem para outros territórios.	Inadaptados	Ausente 4%	Reduzido
Modernizadores	Parcela dos indivíduos bem-sucedidos na política e na economia local. Não são conservadores/preservadores do património e da história local.	Insensíveis	Indiferente 14%	Médio
Regionalistas/Modernizadores	São aqueles Agentes/Atores sociais que idealizam o desenvolvimento da região. Conscientes das questões ambientais e atuam e na sua defesa.	Ambientalistas	Participativo 57%	Elevada
Tradicionalistas	Dotados de identidade histórica e patrimonial conservadora, reivindicam a implantação de um projeto territorial que estacione a região no modelo de desenvolvimento atual.	Localista	Clássico 17%	Médio

Fonte: Bassand (1999). Adaptada por Delza R. de Carvalho (2010).

Nesse propósito, infere-se a postura acomodada como perigosa às paisagens. A falta de sentido coletivo e de participação isenta os agentes/atores sociais de uma atitude responsável e de um comportamento benéfico ao ordenamento e gestão das paisagens. Essa atitude fechada e individualista, adversa à participação, abre caminho à descaracterização da paisagem, decorrente da falta de crítica, de cultura, de gosto, de conhecimento desses agentes/atores sociais.

A postura acomodada nega a responsabilidade cívica e política do cidadão português. Atitude contrária à utilização adequada dos conhecimentos, das vivências e dinamização de planos e programas desdobrados em projetos. Portanto, é necessário estimular a capacidade crítica desse percentual representado por 8% (Quadro 2), a fim de promover formas de sociabilização mais solidárias às ações.

Para tanto, uma redinamização de ações voltadas ao planejamento para valorização e promoção do patrimônio construído, natural e cultural (espaços onde haja memória de lendas, ou que contenham histórias de amores e desamores, sabores da terra, artesanato, danças e cantares).

Os migrantes potenciais representados por 4% da amostra são caracterizados como inadaptados, embora empenhados na sua profissão revelam uma reduzida sensibilização às paisagens e às suas potencialidades turísticas no desenvolvimento do setor. Sentem-se desagradados e céticos relativamente ao valor das paisagens onde nasceram, residem e/ou trabalham, o que de algum modo constitui exceção face aos seus pares em idade ativa, de outras regiões.

A fim de demover este perfil bloqueador, seria importante promover ações de sensibilização, bem como revitalizar a imagem histórica, nomeadamente, aumentando a sua visibilidade por meio do *marketing* turístico.

De maneira surpreendente, os modernizadores, representados por 14% do total entrevistado, revelam uma postura insensível, bem como atitudes fechadas e individualistas relativas às paisagens. Esses atribuem um valor nulo à conservação/preservação do patrimônio histórico cultural, quando essas representam um embargo à modernização, muitas vezes apoiadas pelos idosos.

Com efeito, os pesquisados mais sensíveis à paisagem são distinguidos como ambientalistas. Representados por 57% da amostra de pesquisa, na maioria possui elevado grau de instrução e contato com diferentes realidades. Aspectos que se sobrepõem ao fato de estarem diretamente/indiretamente ligados ao setor turístico. A comunhão de gostos e interesses pelas paisagens é assumida numa perspectiva integradora e valorativa, a que acresce um perfil ativo e participativo.

Reforçando essa ideia, perguntou-se a alguns agentes sociais se os seus respectivos gabinetes organizam programas/projetos¹¹ ligados às paisagens culturais da região de Lisboa (Mosteiro dos Jerônimos, Torre de Be-

11 Ações de sensibilização (conferências, animação dirigida às escolas, aos concursos de fotografia, outros).

lém, Castelo de São Jorge, Palácio Nacional da Pena e Castelo dos Mouros). Em seguida, abordou-se sobre os elementos patrimoniais ligados ao desenvolvimento local ou regional que consideraram importantes para serem valorizados/conservados.

Com essa abordagem, os pesquisados demonstraram uma grande preocupação com a perda de identidade territorial, tais como a degradação da paisagem cultural da região de Lisboa, a perda de população ou a debilitação da economia tradicional.

Dessa forma, os programas e projetos de política de desenvolvimento local ou regional discutem ações que assegurem a não marginalização e/ou exclusão dos lugares e regiões, em face de uma realidade em que os recursos, os sistemas e as redes estão globalizados.

Contudo, os grupos de opinião tradicionalista/localista asseguram que em Portugal o discurso sobre a identidade territorial não tem sido acompanhado pela prática. Afirmam que tem ocorrido, em maior escala, a degradação e destruição das paisagens naturais e culturais e outras características da identidade territorial, do que a implementação de ações direcionadas à sua proteção e valorização.

Eles justificam que os conflitos de assimetria nas relações de poder entre as esferas públicas e privadas relacionadas com a mudança ambiental, social, econômica e cultural são decorrentes das atitudes dos pequenos e grandes produtores, bem como dos agentes locais e globais. Eles asseguram que esses aspectos contribuíram para minar seriamente as perspectivas de desenvolvimento sustentável aos níveis local e regional.

No discurso dos ambientalistas e dos tradicionalistas/localistas ficam evidenciadas contradições nos seus discursos, em torno de suas visões de mundo. A prática de ações mitigadoras, implementadas por políticas públicas relacionadas com a paisagem, assegura o desenvolvimento regional e outros elementos da identidade territorial, sem que haja estacionamento no desenvolvimento atual.

A análise de tipologias identitárias de sensibilidade ambiental, face às paisagens individualizadas de Lisboa e Sintra, foi alvo de avaliação

estética e ambiental. A síntese dos tipos de comportamento, em nível de integração ambiental dos residentes locais da região, demonstra que a identidade se aproxima ou se distancia de acordo com as singularidades expressas, por meio de valores, atitudes e comportamentos intrínsecos a cada ser.

Em suma, a identidade do ator/agente social, nos lugares onde ocorrem as vivências, funde-se com a identidade de ser potencialmente em movimento, influenciado por uma multiplicidade de visões de mundo, que transforma sua identidade original em algo ambíguo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se, neste artigo, desenvolver uma metodologia para valoração da paisagem, que integrasse as abordagens da Ciência Econômica e Ciência Geográfica, identificada como Método de Valoração de Contingente Híbrido (MVCH). A valoração da paisagem foi analisada sob o ponto de vista do espaço concebido, percebido e vivido e revelou-se uma experiência de pesquisa válida, permitindo alcançar os objetivos, a partir da fundamentação teórica e metodológica adotada.

A hipótese levantada assevera que o uso e a apropriação dos espaços pelos indivíduos, representados por turistas, empresários do turismo e comerciantes, relacionados aos espaços públicos de Lisboa e Sintra/Portugal, têm uma lógica contrária à percepção e vivência, porém favorável à materialização do espaço concebido.

Assim, a hipótese foi confirmada, pois nas entrevistas e questionários aplicados observa-se que a identidade é construída a partir de objetividades/subjetividades individuais e coletivas, como também a partir dos vínculos de identificação com o lugar que variaram de um indivíduo para o outro, de acordo com a expectativa experiencial e comportamentos diversos.

Portanto, a preferência pelas paisagens fica condicionada a intencionalidades dos agentes/atores sociais. Essa postura permeada de significados e representações envolve um exercício subjetivo do olhar, consideran-

do os sentimentos, valores, preferências e sentimento de pertencimento territorial.

No que se refere à apreensão da paisagem, constitui-se num processo seletivo de percepção em que cada pessoa a vê sob uma ótica diferente. Nessa perspectiva, a técnica utilizada proporcionou verificar o quanto uma variável tem influência em fatores associados aos diferentes atores qualificados ou não qualificados abordados por categorias (sociais, políticas e econômicas), e espacialização regional e local que, direta ou indiretamente, estão envolvidos com a atividade turística.

Neste estudo, avaliou-se o grau de sensibilização perante a valoração das paisagens. Admitiu-se, inicialmente, que o conhecimento técnico de atuação, formação acadêmica, sensibilidades (gosto), preferências pessoais (objetivas e subjetivas), renda familiar dos respondentes e experiência de vida possuem relação direta com os níveis de percepção e valoração ambiental dos pesquisados/entrevistados em Lisboa e Sintra/Portugal.

Nesse contexto, a análise dos resultados possibilitou apontar as variáveis de maior representatividade, relativas à percepção das imagens atribuídas à paisagem de Lisboa e Sintra, pelos diversos atores/agentes sociais. Dentre os turistas entrevistados, “o preço” foi o principal fator de decisão para visitação de Lisboa e Sintra, seguido da recomendação de familiares e amigos. As percepções das cidades, após a viagem, foram superiores às expectativas em todos os atributos. Os atributos com maiores referências foram: “a paisagem é bonita”, “a cidade é calma”, “a cidade é agradável”, “a cidade é amigável”, “a cidade é antiga”, “a boa vida noturna”; seguida da “boa variedade de monumentos” e do “preço dos transportes acessível”. Quanto aos atributos de maior peso, enfatiza-se que as cidades são calmas, bonitas, agradáveis, amigáveis e antigas.

Por outro lado, as variáveis que obtiveram uma variação menos significativa foram: o “serviço eficiente nos restaurantes”; seguida do “preço de atividades e atrações acessíveis”. De tal modo, os espaços que alimentam o mercado de experiências transitórias dos turistas constroem uma relação relativamente harmoniosa entre o efêmero e o duradouro.

Os moradores locais, quando interpelados sobre o que mais gostam nas cidades, destacam como resposta o “conjunto arquitetônico”, a “paisagem” e o espaço. No campo oposto, as opiniões sobre o que menos gostam nas cidades dispersam-se por várias áreas, visto que o maior número de opiniões se refere à poluição, ao trânsito (intensidade de tráfego, estacionamento e acessibilidade).

Associado a estes problemas surge um número de respostas significativas que faz referência à ausência de banheiros públicos, limpeza, policiamento, maior número de bancos (insuficientes face à procura que se registra em alguns dias da semana) e bebedouros, que atendam as demandas turísticas.

Neste artigo enfatizou-se a importância da valorização paisagística dos patrimônios históricos no processo de planejamento e de definição de políticas ambientais. Porém, não se pretende esgotar as discussões sobre estas questões.

Em que pesem as limitações existentes na determinação de valores ambientais, tem sido notável o desenvolvimento e a aplicação das técnicas de valoração e controle racional do meio ambiente, por meio de estudos desenvolvidos pela Europa e Estados Unidos.

Certamente, pouco, ou quase nada, tem sido realizado no Brasil. Entretanto, com pouca sofisticação e adaptações necessárias, a perspectiva alimentada nesta pesquisa é a de que seja possível empregar essas técnicas com sucesso, com o objetivo de oferecer alguns indicadores sócio-econômico-culturais que possam colaborar no equacionamento das diversas questões ambientais que nos defrontamos.

REFERÊNCIAS

BASSAND, M. **Un Sociologue De L'Espace Et Son Monde**. Editor: PRESSES POLYTECHNIQUES ROMANDES, Coleção Actualite, 1999, 230p.

BERDOULAY, V. “**Les ideologies comme phénomènes géographiques**” Cahiers de géographie du Québec, 29, pp. 205-216, 1985.

- CARVALHO, D.R. de. **A valoração da paisagem: Uma reflexão do espaço concebido, percebido e vivido.** 2010. 364 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Sergipe, 2010.
- GANDY, M. "Paisagem, estéticas e ideologia" In: CORRÊA, R.L. e Z ROSENDAHL (Orgs.). **Paisagem, Textos e Identidade**, EDUERJ, Rio de Janeiro, R.J. 2004.
- HAESBAERT, R.C. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORREA, R. L. (Org.) **Manifestações da cultura no espaço.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999, (p.169-190); (p.186).
- HANLEY, N.; SPASH, C.L. **Cost-Benefit Analysis and the Environment.** Hants, Inglaterra: Edward Elgar, 1993, 278 p.
- HUFSCHMIDT, M.M.; JAMES, D.E.; MEISTER, A.D.; BOWER, B.T.; DIXON, J.A. **Environment, Natural Systems, and Development: An Economic Valuation Guide.** Baltimore, EUA: Johns Hopkins University Press, 1983, 338 p.
- LEFEBVRE, H. **La Production de l'Espace.** Paris: Anthropos, 1986. p. 121.
- PAES-LUCHIARI, M.T.D. "Patrimônio cultural: uso público e privatização do espaço urbano" (pp. 47-60) In: **Revista GEOGRAFIA, AGETEO/UNEP**, Vol. 31, N. 01, Jan./Abril, Rio Claro, SP (2005).
- PEARCE, D.W.; TURNER, R. **Economics of natural resources and the environment.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- PEARCE, D.; Whittington, D.; Georgiou, S. **Economic Values and the Environment in the Development World, A Report to the United Nations Environment Programme - UNEP**, 1993.
- RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993.
- SANTOS, M. **Natureza do Espaço: Técnica e Tempo: Razão e Emoção.** 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1997. 308p.
- SILVA, A.L.F.L. da. **Paisagens de Baco: identidade, mercado e desenvolvimento: estudo de percepção e de representação aplicado às regiões demarcadas: Vinhos Verdes, Douro, Dão, Bairrada e Alentejo.** 2007. 439 f. Tese (Doutorado em Artes e Técnicas da Paisagem) - Universidade de Évora, 2007.
- TUAN, Y-F. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.** São Paulo: Difel, 1980.



Desvendando o rio Pardo: as marcas de uma paisagem ribeirinha*

Nádia Cristina Moraes Sampaio Gobira

* O presente texto é parte da dissertação intitulada: "Desvendando o rio Pardo: as marcas de uma paisagem ribeirinha. Percepções e práticas da comunidade tradicional em Itambé no Sudoeste da Bahia. Defendida em 17 de março de 2010, sob a orientação da Profa. Dra, Maria Augusta Mundim Vargas.

A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profunda entre o homem e o seu meio, um resultado obtido por intermédio do próprio processo de viver.

Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá a consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento.

(SANTOS, 2007a, p. 81)



INTRODUÇÃO

A paisagem é resultado das imbricações entre a natureza e as ações humanas. Não há como dissociar essas interferências na compreensão do mundo em que habitamos. No espaço geográfico está contido todas as conexões que se dão no dia a dia, na produção do lugar e no entendimento da paisagem. Os símbolos, os signos, as condutas, as práticas sociais e ambientais revelam que somos, o quanto estamos afetados pelas relações capitalista de produção e, ao mesmo tempo, desnudam-se as nossas impressões e sentimentos de pertencimento e/ou de desligamento do espaço em que nos marcaram. À vista disso, a paisagem não é um círculo lacrado, contudo, um desdobramento (DARDEL, 2011).

Essa pesquisa foi desenvolvida no município de Itambé- Bahia, haja visto que nos municípios de Cândido Sales e Itapetinga ainda que banhados pelo rio Pardo, todavia, não há o estabelecimento de comunidades ribeirinhas, pois essas foram desfeitas. No município de Itambé foram encontrados ribeirinhos representativos da comunidade e as lavadeiras de roupas que ainda estão, de alguma maneira, ligados ao rio Pardo.

Assim, a paisagem em análise foi apresentada por intermédio da percepção ambiental dos entrevistados que fizeram parte dela. Trata-se de um estudo de abordagem qualitativa, fundamentado nos pressupostos teóricos e metodológicos da Fenomenologia. No texto em questão, são apresentadas fotografia e dizeres colhidos por meio das entrevistas como procedimento metodológico utilizado. Quanto a exposição das falas na escrita, teve-se o cuidado de omitir os verdadeiros nomes dos participantes e das participantes, optando-se por colocar nomes fictícios.

Nessa compreensão, admite-se que na comunidade ribeirinha pesquisada, a paisagem na qual compõe o rio é representada como um lugar que os pertencem na esfera do vivido, que permite a construção histórica posto que eles possuem uma cosmovisão marcada pela presença das águas do rio Pardo.

Diante disso, observa-se que as transformações históricas e temporais desarmonizam com o imaginário coletivo dos ribeirinhos provocando sentimentos e percepções diversas, uma vez que a paisagem atual é conflitante com a vida experimentada no passado. Desse modo, as memórias do lugar se tornam elementos que circundam os momentos, as tradições e culturas desenvolvidas nesse ambiente. Halbwachs (2006, p. 170) expõe que:

É o espaço, ao nosso espaço – o espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir - que devemos voltar nossa atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de recordação reapareça.

Nesta perspectiva, o percurso dessa investigação redundou em demonstrar as junções entre as paisagens do rio Pardo com a finalidade de interpretar os discursos, os silêncios, as memórias e os conflitos pertencentes às condutas, aos significados, aos sentidos na experimentação do cotidiano dos que se reconheceram como ribeirinhos e das lavadeiras de roupas do rio que compuseram as paisagens ribeirinhas.

Destarte, a Geografia e os estudos de percepção ambiental devem servir para uma intensa busca de respostas aos problemas da sociedade contemporânea. A ciência geográfica e os construtos da percepção ambiental contêm instrumentos fundamentais que podem alargar a visão de mundo, sobre o lugar e das paisagens de uma forma acurada, responsável na elucidação de questões entre o ser humano e o ambiente em que vive com o intuito de propiciar condições de reflexão, ações e práticas sociais que possam colaborar na reconstrução de um mundo possível.

*O prisma deve ser o que define o homem
como parte da paisagem, não distante dela.
A paisagem é assim humanizada.
Essa posição transcende o interesse pelo estudo*

*das relações entre o homem e o meio ambiente
e propõe o estudo das relações do homem
com o mundo e do homem com o homem
por meio da paisagem.
(Oliveira, 2017, p. 165)*

A GEOGRAFIA, A PAISAGEM E O RIO PARDO: SEUS ENCONTROS E DESENCONTROS

A Geografia Humanista

A Ciência Geográfica não se delimita apenas por conhecer o mundo físico, suas dimensões, regiões e territórios. Mas, a ela, cabe a compreensão de suas contradições, das inquietações sociais, das percepções, dos conflitos de classes a fim de que haja uma interpretação ampla e pormenorizada dos lugares de vivência do ser humano. As mudanças decorrentes da Geografia acompanharam as transmutações que ocorreram na sociedade ao longo do tempo. Essas foram consequências do desafio de entendimento do espaço ao estabelecer explicações e respostas na construção de novos parâmetros que permeiam a interface entre sociedade e suas ligações mutáveis. De acordo com Oliveira (2017), é necessário conhecer o lugar com a fusão entre a ordem dos atributos físicos e dos humanos.

A Geografia, como as diversas ciências de construção e desenvolvimento sociais, evidenciou-se por diferentes formas de perceber, pensar e refletir os fenômenos socioespaciais durante a produção do pensamento geográfico, incluindo os seus diversos procedimentos metodológicos que são essenciais nessa continuidade. As categorias fundantes da Geografia são fundamentais para o seu aprendizado seja qual for sua corrente de pensamento. Logo, avaliar os estudos geográficos à luz delas são essenciais na fundamentação.

Neste contexto, a Geografia Humanista surgiu conjuntamente com a Geografia Crítica e se tornou uma importante escola da Ciência Geográfi-

ca. Seu enfoque primordial era a contemplação da percepção de mundo pelo ser humano. Daí, existe uma valorização do espaço vivido e observado como um lugar significativo e prestigiado. Nessa perspectiva, o homem não apenas vê, mas atribui valor as coisas que o cercam e no bojo dessa relação está a sua apreensão do espaço. Desse modo, a Geografia Humanista deseja alcançar uma melhor assimilação do homem e de sua condição. Com isso, há um entrosamento com as ciências humanas e sociais com o objetivo de que todos compartilhem a esperança de prover uma visão precisa do universo humano (TUAN, 1980).

A abordagem Humanista na Geografia apoiou-se nos trabalhos realizados por Yi-Fu Tuan, Anne Buttimer, Edward Relph, Mercer e Powel, e possui a fenomenologia existencial como filosofia subjacente. No Brasil, os destaques nessa área são Vicente Del Rio, Livia de Oliveira, Oswaldo Bueno Amorim e Eduardo Marandola Jr, entre outros nomes importantes. Esse horizonte humanista, avaliado como um movimento integrado e coerente, busca estabelecer um vínculo entre o passado clássico e as novas tendências, e encontrou na Geografia um alicerce.

Os estudos que se relacionam com essa vertente tendem a destacar a percepção dos grupos sociais e como esses agem de acordo com suas cosmovisões refletindo na conservação e preservação dos lugares. Nessa corrente do pensamento geográfico, os sentimentos, as significações, os signos, símbolos e valores fazem parte dos indivíduos, dos grupos, das comunidades e do espaço em que vivem. O lugar é caracterizado como aquele em que o sujeito se familiariza e integra, ele faz parte de seu mundo e relaciona-se com as afinidades afetivas que as pessoas desenvolvem com ele. Carlos (2007, p.41) diz que:

Deste modo, as relações sociais materializam-se em um espaço apropriado para este fim, e a vida, no plano cotidiano do habitante, constitui-se no lugar produzido para esta finalidade e é nesta medida que o lugar da vida constitui uma identidade habitante – lugar.

Consoante Cristofolletti (1982) existe, em cada ser humano, uma concepção própria do espaço em que se assenta e se expressa por meio de suas atitudes, crenças e valores para com o quadro ambiente. Por isso, os lugares não são indiferenciados, porém possuem significação afetiva.

A condição principal da Geografia Humanista é notar o homem como um elemento de comunhão, em sintonia com o meio ambiente e como ele tem a capacidade de modificar tanto a si próprio quanto o lugar no qual habita. Com isso, abarca a integração e a interação que possibilitam uma congruência entre eles. Apoiada na fenomenologia, como método de análise, a Geografia Humanista, se pauta em verificar a apreensão das essências, pela percepção dos indivíduos e utiliza com instrumento vital a experiência vivida e adquirida pelo ser humano.

Nesse âmbito, a Fenomenologia, como método de análise deseja ampliar o entendimento dos fatos reais dentro de uma totalidade e não compartimentada. Ou seja, possibilita uma percepção dos fatores socioambientais e a subjetividade do pensamento humano e como esse define as visões sobre o espaço experimentado, pertencido. Essa forma de investigação proporciona, no caso da Geografia, em seu seguimento cultural por meio da experiência humana individual, sentido ao espaço percebido e as perspectivas topológicas são como abordagens na estruturação de uma Geografia fenomenológica.

Moreira (2006, p. 63) define que “[...] a Fenomenologia é o estudo ou a ciência do fenômeno, em seu sentido mais genérico, entende-se tudo o que aparece que se manifesta ou se revela por si mesmo”. Portanto, ao levar em conta que o fenômeno é o objeto da investigação fenomenológica a premissa básica passa a ser a elucidação do seu significado. Ela se propõe a estudar as experiências concretas do homem e encontrar nessas uma orientação que supere a simples sucessão de fatos. A fenomenologia tem a ver com os princípios e as origens do significado e da experiência (TUAN, 1980).

Para tanto, o estudo fenomenológico é centrado nos indivíduos, mais detidamente na análise do significado e relevância da experiência huma-

na. Esse tipo de análise para o desvendamento da paisagem que é composta pelo ser humano, pela natureza, pelos grupos e pelas comunidades é imprescindível para o seu desvendamento.

Nesta conjuntura, ao se pensar acerca da paisagem, observa-se que ela vem antes do ser humano e, simultaneamente, se torna produto da ação humana. Por algum tempo foi avaliada apenas como uma manifestação natural, no entanto, sua concepção perpassa pelo espaço subjetivos, sentido e vivido, um espaço de produção representativo. Oliveira (2017) entende que na percepção da paisagem, o sujeito não se limita a receber passivamente os dados sensoriais, mas há uma organização desses para a promoção de sentido, portanto ela é construída e, simultaneamente, simbólica.

Vários escritos históricos dão conta da importância dos estudos das paisagens. Alguns tratam de sua descrição física, outros com relação aos elementos materiais e enxergada isoladamente sem a interferência direta do homem na sua constituição e leitura. Contudo, o homem e as relações concebidas são partes desse cenário e, por causa disto, cabe desenvolver estudos mais aprofundados na absorção dessa conexão. Essa confluência consente na mobilidade da paisagem que está em constante reformulação. À vista disso, Santos (2007b, p. 54) afirma que:

A paisagem nada tem de fixo, de imóvel. Cada vez que a sociedade passa por um processo de mudança, a economia, as relações sociais e políticas também mudam, em ritmos e intensidades variados. A mesma coisa acontece em relação ao espaço e à paisagem que se transforma para se adaptar à novas necessidade da sociedade.

Nesse contexto, não se exclui os cenários naturais que estão contidos nas paisagens. Todavia, ela abarca os elementos humanos que fazem parte de sua constituição. Segundo Bertrand (2007, p. 224): “[...] a mais simples e a mais banal das paisagens é ao mesmo tempo social e natural, subjetiva e objetiva, espacial e temporal, produção material e cultural, real e

simbólica”. Por isso, sua relevância está além dos componentes palpáveis, visíveis e extrapola esses sentidos ao representar uma funcionalidade que acomoda diferentes características espaciais e sociais que resultam em uma complexidade da paisagem que é essencial para o descortinamento da contemporaneidade.

Nessa assimilação, sabe-se que existem díspares conceitos sobre a paisagem. Inicialmente, o conceito de paisagem está ligado ao positivismo, de uma forma mais fixa, na escola alemã, e de forma mais dinâmica, na escola francesa. Ambas estudaram essa categoria como um receptáculo no qual se imprimiam as atividades humanas. Portanto, tem-se o estudo morfológico, bem como as análises que levam em conta os atributos naturais e humanos como uma interface entre eles.

Em seguida, a cultura tem sido apontada como um componente indispensável nessa compreensão, pois é relevante atentar para os dinamos culturais, pois eles explicam a nova atenção dedicada à preservação das lembranças e a conservação da paisagem. Santos (2007b) atenta para o significado da paisagem como uma acumulação de tempos que se altera continuamente para acompanhar as transformações da sociedade porque precisa atender às novas necessidades da estrutura social.

Isto posto, todo o ambiente que envolve os grupos sociais e as comunidades precisam ser apreciados de uma maneira mais ampla, mais abrangente do que era, anteriormente, apresentado. Nesse momento histórico da Geografia, a paisagem deve ser apreendida à luz da influência humana na sua composição. A percepção individual notada como uma referência espacial e não apenas de contemplação ou descrição. A cultura é sugerida como uma explicação da própria vida efetiva experimentada no ambiente físico e social. Afinal, não há como dissociar paisagem da Geografia nem tampouco do próprio homem e sua estruturação social. Bertrand (2007, p. 266, 269) amplia esse entendimento ao unir esses integrantes.

A paisagem deve ser colocada no coração da sociedade, lá onde a cultura e a sensibilidade vêm interferir com as questões socioeconômi-

cas e ecológicas, muito especialmente àquelas que revelam da gestão do meio ambiente e da transformação dos territórios.

A cada paisagem corresponde um sistema de representação que considera a natureza dos locais, os projetos dos atores e o desenrolar dos tempos cíclico e linear[...] existem subsistemas dominados que exprimem as representações paisagísticas de indivíduos ou de grupos sociais.

Neste ínterim, a paisagem cultural é uma realidade tangível que proporciona um repensar e refletir quanto se trata da produção da cultura e da identidade apreendida em um contexto geográfico. Os estudos das paisagens promovem a convergência entre sujeitos e objetos que são intrínsecos. É preciso que ela seja verificada de uma forma pausada, profunda e que não seja limitada a um dado conceitual como um fim em si mesma. Ainda para o autor, não existe Geografia sem paisagem, nem paisagem sem Geografia.

Nesse contexto, a Geografia Humanista foi vital para uma nova apresentação do conceito de paisagem englobando a produção e a reprodução da cultura nesses saberes. Os temas que foram surgindo conseguiram abordar a percepção ambiental integrando os significados da conduta humana suas crenças, atitudes e valores na acepção da paisagem e resultando em ações diretas para com o meio em que vivem. Essa visão se ampliou e oportunizou uma leitura estendida dos contribuintes que tornam a paisagem valorizada, significada e pertencida.

Cosgrove (2003) destaca a paisagem associada a ideia de cultura e a observação de que as formas visíveis são representação de discurso e pensamento para com o meio ambiente. Wagner e Miskell (2003, p. 28) chamam a atenção para a noção de cultura e como essa pode classificar os grupos humanos e os ambientes nos quais habitam e se identificam:

A noção de cultura considera não indivíduos isolados ou quaisquer características pessoais que possam possuir, mas comunidades de

peças ocupando um determinado espaço, amplo e geralmente contínuo, além das numerosas características de crença e comportamento comuns aos membros de tais comunidades. Em outras palavras, o conceito de cultura oferece um meio para classificar os seres humanos em grupos bem definidos, de acordo com características comuns verificáveis, e um meio para classificar áreas de acordo com as características dos grupos humanos que as ocupam.

A Geografia Cultural é reveladora, pois oportuniza que a natureza e a cultura não sejam dadas como fatos concluídos, mas em ebulição, posto que há uma complexidade dos grupos sociais e de diversas conexões que compõem a paisagem. Cosgrove (2003) alerta que a tarefa da Geografia Cultural é compreender essa dimensão da interligação humana com a natureza e o seu papel na ordenação do espaço.

Na década de 1970, alguns autores iniciaram, dentro da expectativa da Geografia Humanista, estudos que abordaram as condutas humanas levando em conta a individualidade e a subjetividade que provocaram uma concepção de cultura retratada nos significados nas paisagens. Na década de 1980, a Geografia Cultural ressurgiu com bastante força e traz à tona pesquisas que abordam a questão da percepção ambiental. Nesse contexto, várias críticas surgiram às formulações do conceito de percepção ambiental. No entanto, cabe notar que os Geógrafos humanista deram grandes contribuições a essa nova corrente do pensamento geográfico que culminou na análise da simbologia da paisagem.

Corrêa e Rosendahl (2008) versaram acerca da diversidade da Geografia Cultural e incluiu a abordagem na Geografia pelos geógrafos franceses liderados por Paul Claval. Incorporou a ela a tradição Vidalina e as reflexões dos Geógrafos franceses com experiência ultramarina e um esforço de aproximar colegas anglo-americanos. Dentro desse panorama, as novas concepções da Geografia Cultural trataram de promover uma ruptura na descrição das paisagens para a análise detalhada de cada uma. Dessa maneira, novas constatações e orientações foram realizadas no sentido de buscar olhares mais acurados na captação dos modos de vida, dos gru-

pos sociais e que suas percepções não devam ser examinadas unicamente sob o prisma materialista. Para Claval (2001) trata-se de entender como a vida dos indivíduos e dos grupos se organizam no espaço, como deixam suas impressões e nele se refletem. Talvez, com isso, surjam as respostas par algumas indagações quanto a diversidade dos lugares e os diferentes procedimentos relacionados as imensas formas de vida dos indivíduos.

Oliveira (2017) informa que quando se refere a percepção ambiental, trata-se de visões de mundo, do meio ambiente físico, natural e humanizado e, em sua maioria é sociocultural. Para isso, apresentam-se outras dimensões de análise que ultrapassam a produção material e insere-se na avaliação das percepções, pois consideram-se múltiplas associações advindas dos grupos, dos indivíduos com o meio ambiente a que pertencem nas suas mais diferentes aptidões e finalidades.

Claval (2001) avalia que a Geografia Cultural promoveu um enriquecimento à visão geográfica ao passar da perspectiva material para trabalhar a dialética das relações sociais. Por esse motivo, intensos debates levantaram-se em função das variadas maneiras de expor a paisagem, proposta pela chamada Nova Geografia Cultural e abundantes questões foram colocadas em pauta relativas aos aspectos metodológicos e empíricos.

Diante de todas as mudanças, a paisagem ao ser averiguada na convergência com os elementos culturais é resultante da forma como a sociedade e os grupos humanos se organizam dependendo do modo de produção e o dotam de significado. Essa nova interpretação modificaria as leituras do espaço geográfico, sobretudo, na Geografia Humana. Para essa compreensão, trata-se de interrogar os homens sobre a experiência que têm daquilo que os envolve, sobre o sentido que dão à sua vida e sobre a maneira pela qual modelam os ambientes e desenham as paisagens para nelas afirmar sua personalidade, suas convicções e suas esperanças.

Destarte, admite-se que a Geografia Cultural, como constructo sociocultural, possibilita uma retomada da dimensão social na Geografia procurando atender a uma apreensão mais elaborada das questões ambientais.

A abordagem cultural apresentou como prisma de análise a experiência humana no meio ambiente. Seria uma associação da experiência humana, da natureza e do ambiente em que a Geografia Cultural traz subsídios para estudar a maneira pela qual os homens modelam o ambiente para responder às suas necessidades, seus gostos e suas aspirações na construção de sua identidade (CLAVAL, 1997).

Diante dessa análise, é necessária a assimilação de que a mera descrição dos fatores físicos que integra a paisagem é insuficiente para incorporar todos os elementos fundamentais de análise, dado que para a sua completa interpretação é preciso uma leitura aprimorada das paisagens humanas que não desassocia da natureza e seus funcionamentos. Os signos, códigos, possuem diversos significados, explicações e conteúdos que transformam as paisagens continuamente, pois existe uma ação ininterrupta e ressignificada. Santos (1997) comunica que a paisagem é um conjunto de formas, que num dado momento, exprime as heranças que representam os nexos localizados entre o homem e a natureza.

Para tanto, é imprescindível a captação dos fatores históricos, pois não existe espaço sem tempo, posto que nas paisagens estão contidos objetos passados e presentes, e estão indiscutivelmente ligados à memória e a identidade dos grupos humanos. Santos (1996) aponta que a paisagem é transtemporal, juntando objetos passados e presentes, uma construção transversal; representando as sucessivas relações entre o meio natural e o ser humano de forma localizada, apontando para a importância do momento e da temporalidade

Conforme Leff (2002), o saber ambiental retoma a questão do ser no tempo e do conhecer na história. Os modos de vida dos indivíduos expressam seus grupos e as suas identidades. Esses conhecimentos são vitais para a observação das transformações paisagísticas que acontecem diariamente. Bertrand (2007) avalia que a paisagem é, cada vez mais, um produto social historizado que permite interpretar o espaço geográfico nos limites de produção econômico e cultural. Nessa absorção, ela será vista como uma mediadora entre a sociedade e natureza.

Sob essa dimensão, observa-se que a paisagem não é estática, logo é processo e como tal tende a seguir uma dinâmica que exprime um funcionamento que possibilita ser percebida tanto nos seus aspectos materiais quanto em suas vastas extensões sociais e culturais. É uma referência cultural que está inscrita na memória daqueles que a habitam. Halbwachs (2006) assevera que nosso ambiente material traz ao mesmo tempo a nossa maraca e a dos outros. Nesse pensamento é que se expressa a paisagem cultural que culmina na decodificação dos aspectos tangíveis e intangíveis que produzem os espaços sociais e a morada do homem.

A PERCEPÇÃO AMBIENTAL

Ferrara (1993) define a percepção ambiental como uma operação lógica da linguagem que organiza os signos expressivos dos usos e hábitos de um lugar. Essa se associa com as marcas, os significantes produzidos por uma comunidade como sendo uma explicação para um determinado local. Portanto, a percepção ambiental será como um esteio eficaz no estudo de fenômenos e objetos que são enxergados sob a ótica do desvendamento da paisagem, dos seus conflitos, dos consensos, das experiências que ficaram no passado, as que estão no presente evidenciando o cotidiano e os aspectos marcantes de cada lugar. Nesse contexto, é imprescindível privilegiar a percepção conforme apresenta Del Rio (1996, p. 3):

Entendemos a percepção como um processo mental de interação do indivíduo com o meio ambiente que se dá através de mecanismos perceptivos propriamente ditos e, principalmente, cognitivos [...] embora essas percepções sejam subjetivas para cada indivíduo, admite-se que existam recorrências comuns, seja em relação às percepções e imagens, sejam em relação às condutas possíveis.

Para o autor, cada indivíduo e, conseqüentemente, os grupos não possuem um panorama unívoco de mundo e ele não é puramente objetivo, entretanto é composto por um conjunto de realidades subjetivas, signi-

ficativas, com sistemas de valores e interpretações inerentes ao próprio indivíduo. Assim, todas as condutas, os hábitos, as tradições, os comportamentos, as culturas, dentre outros, integram a manifestação tangível do lugar, na mesma dimensão em que o lugar é a revelação concreta do espaço. Considera-se então, a percepção ambiental quando essa se constitui em uma operação determinada do homem em suas relações com o ambiente.

Com isso, entende-se que o estudo dos processos relativos à percepção é essencial na tentativa de abarcar a inter-relação do ser humano com o ambiente de uma forma mais ampla, tanto no âmbito individual como comunitário, sem perder de vista suas expectativas, suas ações e seus pontos de vista. Vargas (2008, p. 02) observa que os objetos e as suas vinculações são primordiais nessa assimilação.

Então vejamos! O ambiente, ou “a complexidade ambiental”, encerra tanto um “objeto”, seja ele a natureza, os espaços naturais e os espaços construídos, mas, também e, sobretudo, as relações que se estabelecem no meio daquele “objeto”, isto é, a dinâmica e os processos de interdependência, sobredeterminação, exclusão, substituição, inclusão, eliminação que, em última instância, definem e delimitam seres e objetos, nesse ou naquele meio.

Ainda que cada indivíduo tenha uma interpretação própria do espaço, do lugar em que se orienta suas impressões estarão refletidas nas ações do grupo, das coletividades e não há como demarcar se elas são erradas, inadequadas ou incongruentes, por exemplo. Existem percepções diferenciadas, uma vez que nem todos carregam ou sustentam um mesmo discurso, ações, crenças e iguais olhares.

Para Merleau-Ponty (1999) a percepção não é facultativa enquanto a vida está integrada à nossa existência concreta num determinado ambiente humano ou físico. A percepção é a experiência sensorial direta que em um dado instante se dá por meio de mecanismos perceptivos e principalmente cognitivos, e não um processo de recepção apenas informativa.

Será então um recorte que se faz de um fenômeno sobre um dado concreto. Portanto, Ferrara (1993, p. 153) aponta que:

É condição da percepção ambiental, ou seja, gerar conhecimento a partir da informação retida, codificada nos usos e nos costumes. Percepção é informação na mesma medida em que informação gera informação. Usos e costumes são signos do lugar informado que só se revela na medida em que é submetido a uma operação que expõe a lógica de sua linguagem. A essa operação dá-se o nome de percepção ambiental.

De acordo com Morin (2004), a percepção é capaz de promover a construção do dia a dia e desenvolver a aptidão com a finalidade de contextualizar saberes, informação, conhecimento no tocante a inseparabilidade do homem com o seu ambiente.

Desse modo, a paisagem desvendada nessa pesquisa foi a do rio Pardo com os seus elos que foram perceptíveis ao longo do percurso de estudos. Isso proporcionou algumas inquietações, dúvidas, certezas e vários encontros entre a o conhecimento acadêmico e a sabedoria de ribeirinhos - ou daqueles que experimentaram a vida ribeirinha - e das lavadeiras de roupas do rio que ainda se curvam à beira de suas águas para exercitar suas atividades diárias.

O DESVENDAMENTO DO RIO PARDO

O rio Pardo pertence a Bacia hidrográfica do rio Pardo que corta os estados de Minas Gerais e Bahia, limitando-se ao norte com a Bacia do rio de Contas, ao sul com a do rio Jequitinhonha. O rio Pardo nasce no município de Rio Pardo de Minas no Estado de Minas Gerais e conclui seu curso no município de Canavieiras no Estado da Bahia desaguando no Oceano Atlântico.

Os municípios baianos que compõem a Bacia do rio Pardo são os seguintes: Cândido Sales, Belo Campo, Planalto, Vitória da Conquista, Itambé, Itapetinga, Barra do Choça, Caatiba, Encruzilhada, Ribeirão do Lago,

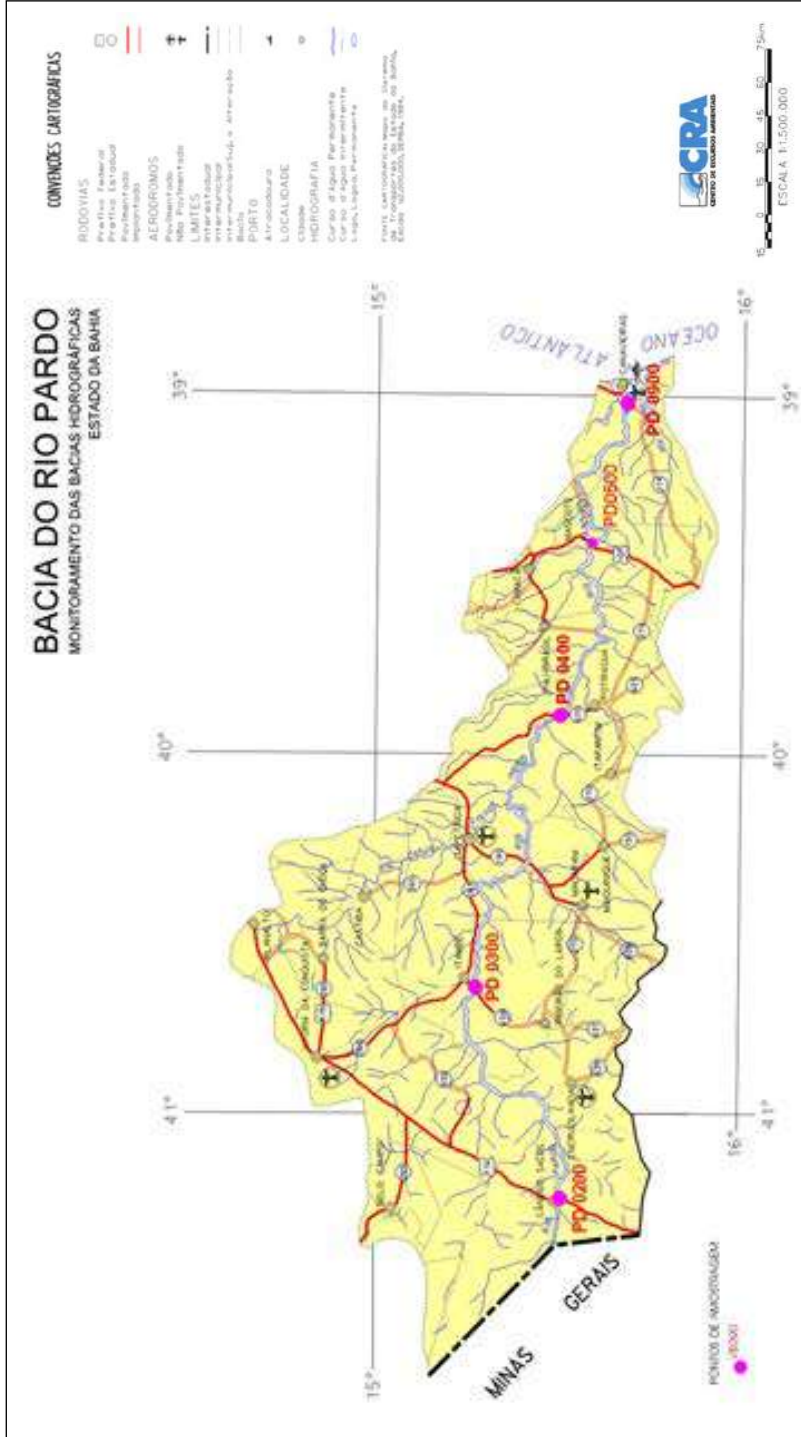
Macarani, Maiquinique, Itarantim, Potiguará, Pau-Brasil, Camacã, Mascote e Canavieiras. Seus principais afluentes na margem direita - Rios Pardo, Mosquito, Preto e Itaperaba e na margem esquerda - rio São João do Paraíso. Na figura 1, página 16, é possível visualizar o mapa da Bacia do rio Pardo. Essa pesquisa se pautou na área banhada pelo rio, especialmente, no município de Itambé. Nesta cidade, a realidade encontrada quanto a percepção ambiental dessa paisagem difere das reveladas nos outros municípios baianos em que se serve do rio Pardo.

Esse rio tem sido devastado no tocante a poluição hídrica e tem como suas fontes principais de poluentes, as atividades de agricultura e pastagem que geraram processos erosivos com conseqüente assoreamento dos rios e alteração da qualidade das águas. Por outro lado, as atividades urbanas e industriais lançam nos corpos d'água substâncias que podem alterar a sua qualidade por meio da introdução de elementos nocivos ao meio.

Nesse encadeamento, nota-se que o rio Pardo, no município de Itambé no Estado da Bahia, tem sido uma paisagem com mudanças significativas de cunho ambiental, sobretudo, em função da falta da preservação e conservação que afeta diretamente a percepção dos que são usuários do rio, das lavadeiras de roupas, bem como dos antigos ribeirinhos que atualmente são moradores da cidade, se afastaram do rio, mas ainda conseguem rememorar a vida desenvolvida diante do rio. Por conseqüência, têm-se atitudes diversas sobre o rio.

Gil Filho (2005) considera que o estudo do cotidiano está submetido ao entendimento imediato do mundo vivido, que é o somatório de todas as ações e intervenções que derivam as experiências de vida. Portanto, as práticas diárias dos diversos grupos que se estabelecem em torno das águas do rio Pardo em Itambé demonstram a percepção e as ações acerca dele. Assim, é necessário evidenciar que os discursos gerados sobre esse curso de água não são homogêneos, pois em um mesmo ambiente ocorrem relações diferenciadas e surgem as distintas maneiras de perceber e vivenciar o cotidiano. Por isso, uma análise acurada dessa paisagem é intrigante e proveitosa.

Figura 1: Mapa da Bacia do Rio Pardo



Carlos (2007) comunica que os nexos que os indivíduos mantêm com os fatos sociais induzem ao exame da articulação espaço e sociedade na medida em que a produção da vida, do cotidiano não acontece, única e exclusivamente, na produção de bens para a satisfação de necessidade materiais, mas é produção da humanidade do homem. Nesse entrelaçamento, as percepções dos participantes da pesquisa serão o foco das análises seguintes.

A PERCEÇÃO DOS RIBEIRINHOS E DAS LAVADEIRAS DE ROUPA DO RIO PARDO: TEMPOS PASSADOS E PRESENTES

O ribeirinho era um povo feliz, um povo que vivia bem, que tinha esse nome porque merecia (Seu José, 79 anos). Essa foi a exata expressão de quem experimentou de uma vida aos arredores do rio Pardo. Para esse entrevistado, havia uma vida que podia ser construída na beira do rio e que os identificavam como ribeirinhos. O passado contido nessa fala remete às memórias de quem conheceu o mundo por entre as águas. Um mundo de abundância de recursos naturais e uma vida de trabalho, luta e esforço para ser reconhecido como um homem das águas.

Nesta interpretação do significado de ser um ribeirinho, o rio, a canoa, o trabalho na agricultura, a pesca, a caça, são construtores de sentido e convém avaliá-los dentro da concepção dialógica que interage os ribeirinhos e a paisagem do rio Pardo, mostrando a impraticabilidade de refletir sobre o ser humano como apêndice das relações que o ligam ao lugar a que se pertence e, simultaneamente, é pertencido. Por isso, a inclusão na frase da seguinte sentença: *tem ribeirinho que vai morrer ribeirinho*.

Diante dessa assertiva, observa-se que o universo do homem ribeirinho é permeado por seus vínculos com a natureza, com a construção da sociabilidade, continuado por intermédio da solidariedade, dos valores repassados por gerações, da inserção de símbolos que pertencem ao campo da religiosidade centrado, em sua maioria, em Deus como ser supremo e Criador. Por meio das memórias, tenta-se reconstruir às recordações,

fabricar analogias e fazer comparações com os tempos de outrora e o momento atual. Nesse fluxo, é possível avaliar as consequências do processo histórico e geográfico ao apontar para o passado na tentativa de dar vistas ao futuro. Halbwachs (2006) diz que quando um grupo se insere em um espaço, ele se molda à sua imagem, mas ao tempo se dobra e se adapta a coisas materiais que a ela resistem.

Para os ribeirinhos, os elementos de constituição do rio são eficazes na consolidação dos laços de pertencimento. Portanto, dizeres como esses: “as águas do rio representam a nossa vida” demonstram a relevância desse curso de água na produção de diária do trabalho, do labor e do conhecimento ribeirinho. A cosmovisão de alguns deles é marcada por estas águas. *Mesmo que não tivesse essas árvores, essas plantações que você vê por aqui, o rio ainda seria a coisa mais importante, pois na água que ele guarda a gente encontra peixe pra comer, pode beber, tomar, cozinhar, lavar roupa e isso enche a gente de alegria*, declara Seu José 79 anos.

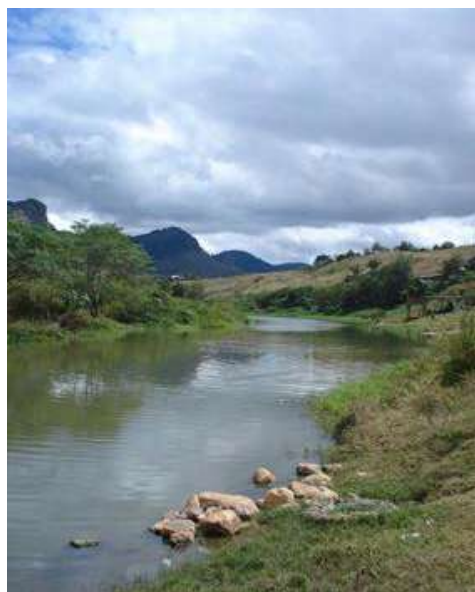
A primeira referência da vivência ribeirinha está relacionada à dinâmica e ao papel do curso de água, nesse caso, o rio Pardo, mesmo que não tenham conhecimento para entender as interações ambientais na sustentação do leito do rio. Essas percepções revelam o quanto a sobrevivência das famílias, em tempos remotos, se edificava às custas do rio. O homem ribeirinho criou seu próprio mecanismo de usar o tempo e o espaço; uma cultura de profundas junções com a natureza, que perdura, consolida e fecunda o imaginário desse conjunto social. As fotografias seguintes mostram o rio Pardo no município de Itambé.

Halbwachs (2006) afirma que o lugar ocupado por um grupo não é como um quadro negro no qual se escreve e depois se apaga números e figuras. A memória serve de esteio para a percepção dessa paisagem que se insere em um lugar indelével. A leitura da paisagem do rio Pardo concebida e preservada na memória são recordadas quando solicitados. No tempo presente, é recorrente destacar a degradação ambiental desse manancial que tem prejudicado toda a vida biótica; porém as experiências com as suas águas ainda permeiam intimamente a recordação e o coti-

diano dos ribeirinhos. No entanto, nos dizeres deles, o rio ‘bom’ não é este que se vivencia hoje, mas o que pertenceu ao passado da comunidade.

Rio Pardo

Figuras II e III: Trechos do Rio Pardo em torno do município de Itambé no Sudoeste da Bahia.



Fonte: GOBIRA, Nádya Cristina Moraes Sampaio. Pesquisa de campo, 2009.

Na minha cabeça eu tenho lembranças do rio bem cheio, muitas árvores, muito verde, muita gente fazendo cada um uma coisa diferente, hoje o que é mais marcante na minha vista é essas águas fracas, antigamente a gente já entrava no rio com as águas na cintura, agora a água dá na metade da canela (Seu Manoel, 72 anos). As alterações na paisagem demonstram como há uma afetação dos ribeirinhos sobre o rio Pardo. O sentido de valor ao espaço da vida diária encerra o uso e a afetividade individual e coletiva. O rio demarca ou aponta um tempo em que o ritmo e a organização social se interligavam. Os períodos da vazante e da cheia indicavam o instante da partida e da chegada. Os ciclos da natureza determinavam a cultura que se devia plantar e quando colher.

Anteriormente, esse curso de água era bastante usado, principalmente como via de deslocamento, o que possibilitava resolver todas

as questões do dia a dia. A mobilidade e o ir e vir deles estavam diretamente ligadas as possibilidades de deslocamento proporcionado pelas águas do Pardo, desde as urgências até os encontros amorosos, as pausas da comunhão quando se atravessava o rio para fazer visitação aos parentes e amigos; as canoas eram os instrumentos de locomoção. *Muitas vezes a gente saía de canoa ou num barquinho para encontrar com a mulher amada* (Seu Manoel, 72 anos). Essas águas foram o caminho de movimentação para o transporte do excedente da produção até as feiras livres, bem como o pescado. Desse modo, esse manancial se tornou o símbolo de deslocamento para lugares que sem ele seria quase impossível alcançar.

Para os ribeirinhos, os tempos de plantação e colheita eram definidos pelo ritmo da natureza. As águas e seus ciclos eram entendidos como um domínio natural imutável que devem ser preservados para a manutenção da vida. A cultura ribeirinha combina o compasso da sua existência alicerçado com a cadência do rio Pardo. Nota-se que a água do rio é produtora de simbologia que os impõe respeito e temor. Essa simbologia foi absorvida por diversas sociedades ao longo da história do homem. Segundo relatos: *“[...] quando era o momento bom para plantar, a gente tinha o sinal do céu limpo e as águas tranquilas, no dia seguinte a gente saía para plantar, depois a chuva regava e a gente esperava o tempo passar para poder colher, e assim começava tudo de novo”*. Das narrativas advêm a visão de fertilidade da terra e dos vários tipos de plantação que dali derivava, afinal o uso que se fez do lugar delimita sua valoração.

De acordo com a explanação de alguns entrevistados, no período das cheias, todos se alertavam com os problemas que poderiam surgir, especialmente, com as plantações. Ou seja, eles estavam sempre atentos a movimentação das águas do rio. Essas representavam a certeza da abundância, todavia temiam a força desse manancial, pois sabiam que com um rio caudaloso algumas adversidades poderiam surgir e a morte era uma delas nas águas tumultuadas das chuvas abundantes, conforme narrativa: *[...] por não respeitar o rio muita gente nossa morreu porque achou que era mais*

forte do que o Pardo e não foi por falta de aviso que eles conheceram a morte (Seu João, 69 anos).

Nesta composição, nas práticas culturais exercidas pelos ribeirinhos estão incluídas as tradições religiosas. Os períodos do lazer, do trabalho e dos rituais religiosos eram seguidos rotineiramente. A maior parte deles se declararam católicos e, aos domingos, iam para as missas no distrito de Itatinga, que posteriormente se tornaria a cidade de Itambé, ou nas suas próprias casas, mas em todo tempo o ritual católico. Eles ressaltam que eram comuns os agradecimentos a Deus e aos santos pela época do plantio e da colheita e *pôr manter as águas com abundância de peixes*. Todos dizem que o maior dever *é acreditar e agradecer a Deus que tudo criou*. A água do rio Pardo se apresenta como um referencial sagrado, à vista disso para os ribeirinhos as cheias e as inundações retratam as bênçãos do Criador, enquanto a degradação atual determina *a falta de sabedoria dos homens em cuidar do que Deus criou*.

Os participantes da pesquisa, que viveram sua juventude se identificando como ribeirinhos, afirmam que as águas do rio Pardo são o elemento mais importante na paisagem e a consideram como representantes deles mesmos, pois eles se constituíram a beira do rio e lá conseguiram viver por muito tempo com suas famílias e obtendo o seu sustento. A percepção dessas águas possui um conteúdo simbólico, afetivo, envolto pelo prazer e pelo imaginário.

Desse modo, verifica-se que o rio Pardo é uma marca que não se apaga na relação de identidade do ribeirinho com o lugar e a paisagem em que estabeleceram suas vidas. Há, portanto, um autorreconhecimento diante do rio. Contudo, as transformações que sucederam como o passar dos anos afetaram a visão atual para com a paisagem desse manancial. As memórias espaciais continuam a desempenhar um papel significativo, pois o local recebeu as marcas do grupo e vice-versa. Cada aspecto, cada detalhe tem um sentido específico para o grupo que nele habitou e estruturou sua existência (HALBWACHS, 2006). Nos tempos presentes, olhar para o rio se tornou um exercício de contemplação, de rememoração e reconstrução da paisagem ribeirinha.

Nesse exercício do olhar, as lavadeiras de roupa do rio descrevem como realizam as suas atividades rotineiras e como percebem as águas do rio. *É a melhor parte do meu trabalho, aqui a gente se encontra, conta nossos casos, lembra das famílias da gente que eram ribeirinhos, canta e encanta com esse rio, pois o rio é vida*, afirma Madalena de 70 anos que há 40 anos trabalha como lavadeira.

As lavadeiras de roupas do rio Pardo

Figuras IV e V: Lavadeiras em mais um dia de trabalho e seu principal utensílio para a realização das lavagens.



Fonte: GOBIRA, Nádya Cristina Moraes Sampaio. Pesquisa de campo, 2009.

Elas afirmam que esse espaço produz um misto de sentimentos e isso é notado na variação das respostas acerca da importância dessas águas no seu cotidiano. Os motivos para irem ao rio e lavarem as roupas dos seus familiares e/ou de outras famílias são os mais variados: falta de água encanada em algumas residências, algumas comentam que mesmo tendo água tratada em suas casas preferem lavar a roupa no rio, uma vez que isso favorece uma redução de valor nas contas de água, falta de depósito para armazenamento (tanques, caixas d'água, etc.); deficiência do serviço público de abastecimento; incremento na renda familiar e, para algumas, o prazer de estarem em comunhão com outras lavadeiras de roupas.

Nós vivemos em bairro de gente pobre e longe daqui. Mas o rio está na cabeça da gente, professora. A gente tem um jeito diferente de viver, mas se acos-

tuma com as coisas da cidade, não tem do que reclamar, pois viver por aqui tá perigoso e ainda bem que a gente achou um cantinho por lá, é alugado, mas tá bom também. A água às vezes falta, mas é coisa da cidade. Mas, a gente sempre vem para o rio, pois tem água à vontade (Joana, 50 anos). Quando elas conseguem sair juntas para o rio se torna um momento de socialização, ainda que sejam por motivos alheios a sua vontade, como deixar seus lares por conta da falta de abastecimento de águas pelos órgãos responsáveis ou mesmo pela obrigação do ofício.

Nesse momento, elas narram que se aproveitam do momento da convivência para se lembrarem de causos antigos, histórias hilárias e cantigas que aprenderam na infância. É curioso notar que nesse grupo entrevistado havia mulheres de idades distintas que aprenderam a profissão com seus antepassados e nutrem suas recordações por meio da rememoração o que nos autoriza a referendar as palavras de Halbwachs (2006) quando diz: “[...] os costumes locais resistem às forças que tendem a transformá-los e essa resistência permite entender melhor a que ponto nesse tipo de grupo a memória coletiva se apoia nas imagens espaciais”. À vista disso, nota-se que a percepção que elas concebem da paisagem do rio Pardo se refere quase que exclusivamente ao curso de água.

No decorrer das lavagens as cercas são utilizadas como varais onde colocam a roupa molhada para secar, utilizam a vegetação próxima para “deixar a roupa de molho” e poucas delas levam a roupa lavada para serem estendidas em suas residências. Geralmente, como o dia escolhido para a lavagem é um dia de calor intenso, essas roupas estão quase secas quando elas retornam para suas casas. A representação do rio perpassa pelo viés econômico, posto que usam a água com o intuito de economizar na conta de água no final do mês.

A secagem das roupas lavadas.

Figuras VI e VII: Cercas que são usadas para pendurar a roupa lavada para secar.



Fonte: GOBIRA, Nádya Cristina Moraes Sampaio. Pesquisa de campo, 2009.

Diante do exposto, verifica-se que inexistente a atuação do Poder Público da cidade de Itambé com relação ao ensino, divulgação de práticas ambientais de conservação do rio para as lavadeiras, em especial, por ser um público constante nas imediação desse curso de água. É comum notar embalagens vazias de alimentos que são consumidos por elas e seus filhos e de produtos químicos que são usados na lavagem das vestimentas que são deixados na beira do rio demonstrando a falta de limpeza do local por parte da Prefeitura Municipal de Itambé.

Lixo dispensado nas águas do rio.

Figuras VIII e IX: Materiais dispensados ao longo do rio que mostram a carência de práticas de educação ambiental.



Fonte: GOBIRA, Nádya Cristina Moraes Sampaio. Pesquisa de campo, 2009.

O rio Pardo é percebido por elas como um lugar significativo, útil e importante para a manutenção da profissão de lavadeiras de roupa. Neste sentido, Oliveira (2008) enfatiza que cada sociedade, cada comunidade percebe à sua maneira, valoriza certos aspectos, concede prioridade à algumas atitudes e prepara a seu modo as relações ambientais. Os ribeirinhos e as lavadeiras mostram como as suas percepções são primordiais para o descortinamento dos lugares e das paisagens neles inseridos.

TEMPOS PRESENTES: NOVAS MARCAS NA PAISAGEM E A DESCARACTERIZAÇÃO DO RIBEIRINHO

Ao caminhar pelas margens do rio Pardo é comum reparar a degradação desse manancial. Nas narrativas, há uma manifestação de desagrado no cenário atual. Para eles, a paisagem transmutou. O rio não é mais abundante, quase não há mais pescado, os barcos e as canoas que restam e que compõem a paisagem são como objetos que perderam suas funções originárias e estão esquecidos à margem do rio. *Hoje a canoa serve par enfeitar o rio, está furada e cheia de água como a gente pode ver. Não tem mais servidão, não tem mais peixe graúdo para pescar e a água não é tão funda para passar de barco, somente lá longe é que dá, e é arriscado, pois mais embaixo já tem esgoto que vem do rio Verruga* (Seu Zé, 68 anos).

Em todo o ambiente pesquisado existe degradação ambiental que intervém na manutenção da vida biota. A mata ciliar está bastante devastada, inclusive, por meio dos acessos criados para o bairro mais próximo à beira do rio. *Tá vendo ali esses espaços, esses caminhos que hoje a gente passa e o rio está bem perto? Não era assim não. O rio era forte tinha muita água e tomava tudo quanto era lugar, tinha que passar bem longe dele porque era bravo, muito bravo, agora o homem acabou com o rio e o rio parece que tá é morrendo* (Seu Manoel, 72 anos). A visão que se refere ao rio contrasta com as memórias guardadas acerca do desse lugar.

A imobilidade das canoas

Figuras X, XI, XII: Canoas sem utilidade na beira do rio e acesso construído pelos moradores para promover acesso ao bairro Felipe Achy



Fonte: GOBIRA, Nádya Cristina Moraes Sampaio. Pesquisa de campo, 2009.

Com o crescimento da cidade, as casas foram sendo construídas mais próximas dos acessos ao rio Pardo e os problemas se tornaram ainda maiores e não são solucionados pelo governo municipal. Os esgotos da

cidade de Itambé são lançados no rio Verruga que deságuam no rio Pardo contaminando-o, bem como os que são escoados diretamente no rio e essa ação impacta negativamente as águas do Pardo incitando a mortandade dos peixes, a extinção de espécies e diminuição drástica da comercialização do pescado.

As transformações socioespaciais estão sendo constantemente efetuadas e a cultura ribeirinha tem sido paulatinamente desarticulada e, o que para eles, se inicia com a alteração das águas do rio. O que era evidente pela abundância, fartura de peixes, terra sempre regada, pela mata fechada, apenas continua impregnado na memória dos ribeirinhos, e, na contemporaneidade, é enxergada pela ótica da destruição, da degradação e do desmatamento persistente da mata nativa.

Os ribeirinhos e as lavadeiras de roupas possuíam nos recursos naturais e nos saberes tradicionais conquistados ao longo da história, uma forma de garantir a reprodução social, seja material ou imaterial de sua gente. *O rio tá diferente, mais ainda significa nossa vida, nem que seja na lembrança, a gente vem aqui e fica lembrando de como era bom o tempo em que nós vivia só disso. Do peixe, da plantação, da colheita, de andar na canoa, e levar as crianças para caçar. A caça não era muita não. Mas tinha mais água, agora a gente anda a pé por onde só tinha água. Passa carro, moto, bicicleta aqui na beira e ninguém nem sabia direito o que era isso. A gente antes não vivia assim não* (Seu José, 79 anos).

No presente, as variações ambientais que são visíveis afetam a percepção se comparada com o que viveram. Ela não está atada apenas as belezas que podiam contemplar, aos significantes encontrados na paisagem, porém notam as transformações que alteraram o ambiente e, consequentemente, o modo de vida do ser ribeirinho. As experiências acumuladas davam a eles uma espécie de poderio sobre o lugar. *Tudo o que você vê por aqui, toda essa água, esse espaço, a vegetação, a gente conhecia de ponta a ponta e quanto mais “nós” aprendia sobre o rio, a gente ficava dono dele.* A importância dos saberes cria uma linguagem dotada de signos, símbolos que os faziam se sentirem “donos” do rio. Os sentimentos de pertencimento

reforçam o exercício da territorialidade representando uma conotação cultural ao circunscrever o limite de suas ações representativas, políticas e culturais. Isto posto, Halbwachs (2006, p. 167) conclui que *[...]se as recordações se conservam no pensamento do grupo é porque ele permanece estabelecido no solo, é porque a imagem do solo perdura materialmente fora dele e ele pode retomá-la a qualquer instante.*

Os ribeirinhos entrevistados avaliam que as mudanças atuais alteram fisionomia do Pardo e lhes dão a sensação de morte do rio e os confundem em razão das flexibilidades das fronteiras do rio, em seus aspectos tanto simbólicos quanto concretos, surgem e desaparecem, se expandem e se retraem, e se organizam segundo hierarquias do processo hegemônico de produção espacial. Nesse olhar, eles denunciam a falta de estrutura urbana, a carência da iluminação pública, a inoperância na retirada do lixo das ruas que, em consequência disso, é depositado na extensão das margens do rio.

Bairro Felipe Achy

Figuras XII e XIII: Estrutura das casas e o descarte de lixo doméstico nas proximidades do rio.



Fonte: GOBIRA, Nádia Cristina Moraes Sampaio. Pesquisa de campo, 2009.

Assim, à medida em que o contexto histórico é reformulado e surgem novas funções de uso da terra, a paisagem se modifica e desnuda conflitos sociais que não eram tão límpidos quanto agora. Consoante Oliveira (2017), as diferenças de classes sociais e a distribuição de renda ainda são marcantes nas paisagens geográficas.

A percepção dos ribeirinhos está vinculada aos problemas urbanos porque esses têm proporcionado contratempos na conservação do rio. As águas mais preservadas estão dentro dos limites territoriais das fazendas e justamente nelas o ecossistema fluvial está em melhores condições. Entretanto, é proibida a entrada de qualquer pessoa que não possua vínculo com os proprietários ou com os trabalhadores da fazenda. *Antes a gente usava e respeitava, pois, todo mundo podia usar. De agora pra cá só quem tem fazenda usa as melhores águas do rio, já tiraram a gente da terra e agora ficamos sem o rio.* Apenas poucas áreas do rio são de uso livre para a população.

Áreas do rio que são de uso particular

Figuras XIV e XV: Trechos mais preservados do rio Pardo. Áreas pertencentes aos fazendeiros que proibem o uso das águas.



Fonte: GOBIRA, Nádya Cristina Moraes Sampaio. Pesquisa de campo, 2009

Nesse contexto, uma situação enfrentada pelos ribeirinhos está relacionada ao lazer que ali foi exercido. Hoje, ele é pouco efetivado e isso se relaciona com a violência urbana que atemoriza a população residente adjacente ao rio. *Aqui nós tomava banhos com a criançada, ensinava a nadar a pescar e as mulheres tomavam sol (as mocinhas) e a gente fazia até pi-*

quenique aos domingos depois da missa. O problema agora além da água não ser tão abundante, tem o esgoto que traz muitas doenças e a gente fica até com medo de entrar na água. Entra porque é o jeito, mas com medo de doenças, de pegar verme, tem a violência que tem tido muito por aqui. Muito assalto, muito roubo, e muita morte (Laura, 50 anos).

Esse relato se refere à violência urbana que atinge o rio e suas margens. Existem registros de que há “desova” de corpos no local. Os usuários de drogas se escondem e atacam violentamente os moradores. Esses precisam buscar outras vias de acesso para as suas residências com a finalidade de impedir ataques à integridade física e à propriedade pessoal pelo uso da força ou de coerção. Para Oliveira (2017), na percepção da paisagem, não há simplesmente uma recepção passiva dos dados sensoriais, mas uma organização deles para lhes conferir um sentido.

Neste íterim, constata-se que o cotidiano do ribeirinho tem sido marcado por conflitos sociais que cada vez mais põe em discussão a identidade da cultura ribeirinha. As mudanças espaciais levam os ribeirinhos a se sentirem cada vez mais afastados da afetividade, das simbologias que os conectavam ao rio Pardo. O quadro 1.0 sintetiza a percepção das novas práticas e das novas marcas da paisagem que estabelecem sentimentos de estranheza e impotência com o rio.

Quadro 10. Percepção dos entrevistados com relação ao rio Pardo

Percepção do rio Pardo na contemporaneidade	
Pontos de análise	Ribeirinho
Sensação	Impotência
Resistência	Identificação com o rio
Sentimentos	Tristeza
Visão	Sem perspectivas para o futuro

Fonte: Pesquisa de Campo, 2009. Org: GOBIRA, Nádya Cristina Moraes Sampaio.

Quadro 2.0 Percepção dos entrevistados acerca da vida urbana

Percepção da vida urbana	
Pontos de análise	Moradores que não mais se identificam como ribeirinho
Sensações	Mudança de vida
Não-Resistência	Aceitam a condição de morador urbano
Sentimentos	Apatia
Visão	Poucas alternativas para o futuro

Fonte: Pesquisa de Campo, 2009. Org: GOBIRA, Nádya Cristina Moraes Sampaio.

Os ribeirinhos entrevistados se inserem nessa nova dinâmica de uma maneira saudosista. No imaginário, eles mantêm as memórias de tempos passados que se contrapõe com o momento vigente. À vista disso, há uma questão conflitante a ser colocada: como o ribeirinho é identificado neste contexto multifacetado? *A gente nem pode mais dizer que é um ribeirinho, pois quem já viu ribeirinho sem ter o que fazer?* (Seu Zé, 68 anos). *Para muita gente, nós somos ribeirinhos que virou homem da cidade.* A identidade ribeirinha está em divergência com a vivência social a que estão vinculados. Apontam que as remodelações no espaço não resolveram questões sociais que se arrastam a perderem suas identidades ribeirinha e estão destinados a uma adaptação a vida de *homem da cidade* e que para eles é *dura, cruel e ninguém quer*.

Diante das misturas e presenças entremeadas do modo de vida ribeirinho e o modo de vida urbano no Sudoeste Baiano, especialmente na cidade de Itambé emergiram diferentes tipos sociais. Ou seja, o ribeirinho se transfigurou e diante das condições mais adversas se reinventaram para adaptarem-se as formas de sobrevivência.

As práticas culturais ribeirinhas têm sido desfeitas e os confundem. As recriações dessa identidade e de seus lugares movem-se por meio da invisibilidade social que os expõem como uma mutação cultural. Desenraizados, não conseguem fincar raízes em outro “mundo”. *Hoje todo mundo acha que ribeirinho só sabe o que era de serventia para o passado, com tanta tecnologia, as modernidades, o que a gente aprendeu não vale mais nada. Quem quiser sobreviver aqui, ficar perto do rio tem de ser vaqueiro das fazen-*

das, ser trabalhador na plantação dos outros ou ficar de olho em quem atravessa a cerca para usar o rio que agora é proibido pelos patrões (Seu Zé, 68 anos).

Nessa avaliação, apreender os significados do ser ribeirinho é um exercício longo e pausado na tentativa de esclarecer, compreender, elucidar todos os entremeios que induziram à invisibilidade ribeirinha no Sudoeste baiano. É uma existência marcada pela articulação no passado e pela fragmentação no presente. Isso deriva da inobservância de práticas culturais que se extinguíram na subserviência aos ditames capitalistas. Desse modo, os ribeirinhos estão dispersos, pois ainda que próximos ao rio, não comungam de sua posse simbólica.

A esses, restam as memórias que os construíram e que criam as permanências de atitude adotada diante da porção do espaço (HALBWACHS, 2006). *Nós nunca mais seremos os mesmos e jamais teremos uma cultura ribeirinha e original por essas bandas, nós estamos morrendo, não do corpo, mas da alma*. Existe, dessa forma, uma ruptura entre o ser ribeirinho, a natureza, posto que no processo de degradação ambiental criam-se obstáculos ecológicos que não se dissociam dos entraves sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo pautou-se em apresentar o ribeirinho e as lavadeiras com personagens principais na escrita do rio Pardo, no município de Itambé. Diante disso, verificou-se que em cada sociedade as práticas culturais exercidas estão diretamente conectadas com os modos de vida e ao lugar geográfico em que as coletividades se inserem.

Destarte, a identidade ribeirinha está inscrita nos códigos de conduta, nos atributos, nos ícones relacionados ao rio, nas formas de cultivo com a terra e a manutenção das tradições, da religiosidade e suas culturas diversas. Neste contexto, o método fenomenológico foi um percurso que colaborou na busca do entendimento da análise do espaço vivido, das percepções e das experiências que traçaram a leitura do passado em contraponto com a vida contemporânea do ribeirinho.

Dentro dessa conjuntura, as lavadeiras de roupas foram testemunhas importantes de utilização das águas do Pardo desde tempos de outrora e continuam a ser utilizadas no momento presente. As memórias que elas possuem desse espaço se baseiam na permanência do serviço que ainda continua a ser executado, bem como nas histórias de vida que elas passam por gerações, pois estão sempre rememorando seus contos, suas músicas, suas brincadeiras e, com isso, alimentando os costumes e esperanças em torno do rio, bem como as possibilidades de exercerem suas funções que aprenderam com seus antepassados.

Para tanto, a paisagem foi analisada como um conjunto indissociável e em contínua mutação que estabelece uma relação visual e simbólica estipulando as condutas entre os ribeirinhos, as lavadeiras e a paisagem do rio Pardo. Conforme Sauer (2004, p.42) “não podemos formar uma ideia de paisagem a não ser em termos das suas associações com o tempo, bem como suas relações vinculadas ao espaço. Ela está em processo constante de desenvolvimento ou dissolução e substituição”. Nesse entendimento de interação entre sujeito, objeto e conexões sociais, a paisagem do rio Pardo foi abordada e expressada em seus diversos aspectos funcionais e simbólicos.

Nessa perspectiva, ao expor a degradação ambiental em que se encontra o rio Pardo com o comprometimento de suas águas por meio da poluição, dos esgotos que correm a céu aberto, do lixo que é abandonado nas suas margens, na devastação de sua vegetação e da mata ciliar, nota-se como essa deterioração da paisagem coopera para os processos que promovem a descontinuidade do espaço ribeirinho. Além dessas caracterizações da paisagem, o desenraizamento ribeirinho é perceptível quando da sua inserção no ambiente urbano. Há, portanto, uma ruptura que os obrigam a se reorganizarem em modos distintos de vivência. Se tornam pertencentes ao espaço urbanos e todos os conflitos que nesse ambiente são gerados, tais como: violência, desemprego, falta de estrutura urbana e vulnerabilidade social.

Mediantes essas constatações e para o desvendamento dos transcurros que inviabilizam a ser ribeirinho, é imprescindível a compreensão dos fa-

tores históricos, das desigualdades sociais e da forma de produção do sistema capitalista que indiscriminadamente cria e recria formas de alteração e de transmutação da sociedade que pode significar a morte social dos ribeirinhos no município de Itambé, na Bahia. À vista disso, os conflitos ambientais e sociais estão justapostos e diariamente são acentuados estabelecendo correlações com a desigualdade social na teia da integração entre sociedade e natureza. Ou seja, as perspectivas de uma reorientação são ínfimas na reconstrução do espaço que outrora foram experienciado.

Com base nas averiguações, identificam-se os ribeirinhos de memória, os residentes e os excluídos. Com o decorrer da pesquisa, notou-se que os de memória estão envoltos com as recordações que os fazem retornar as tradições, as os procedimentos, os rituais que o remetem a uma admiração pelo rio e pelo que viveram. Os ribeirinhos resistentes são encontrados na figura das lavadeiras de roupa, mesmo que não elas não tenham noção disso. Na atividade de lavar a roupa no rio, de manter contato com mulheres que sempre fazem isso e, nesse exercício, retomarem as práticas passadas, ensinarem esse ofício a outras mulheres, recordarem cantos, histórias se tornam dados fundamentais para a manutenção de resquícios de uma cultura que fora sólida e reconhecida, posto que a memória é infinita e toda consciência é mediatizada por ela (FENTRESS; WICKHAM, 1992).

Apresenta-se ainda aqueles que foram denominados como ribeirinho excluído, uma vez que não podem mais usar as águas do rio Pardo como o fizeram anteriormente. Para esses são notáveis a poluição e a degradação que os impedem de usufruir dessa paisagem e, agora, observam o rio se tornar áreas das propriedades privadas. Logo, a forma de trabalho e o modo de vida foram alterados e se viram obrigados a buscarem outras formas de sobrevivência na cidade. Não se sentem pertencentes a realidade urbana, porém não vislumbram possibilidades de reorganização espacial.

Mediante todas as constatações, avalia-se que são imprescindíveis propostas que sejam exercidas pelas Universidades, Igrejas e o Poder Público, etc. como incentivadores no resgate da identidade ribeirinha para a manutenção da cultura, das memórias e práticas ribeirinhas. Os conhe-

cimentos tradicionais podem ser usados na agricultura, no manejo com relação a terra, nas práticas de revitalização do rio, na confecção de ações públicas de reflorestamento de áreas adjacentes ao rio Pardo, enfim no compartilhamento de conhecimentos valiosos dos ribeirinhos podem ser tornar registros históricos no município.

Neste viés, o Poder Público precisa atuar, urgentemente, na inserção da educação ambiental para a promoção da sensibilização ambiental e consequentes mudanças de atitudes relativas ao descarte de produtos que são usados para a lavagem das vestimentas, em locais adequados, pois não foram encontrados nenhum vasilhame apropriado para o descarte do lixo gerado e que, posteriormente, fosse devidamente recolhido pelos órgãos públicos responsáveis.

Por fim, ao se pensar no espaço habitado deve-se inferir que a sociedade seja uma parcela essencial na produção e reconstrução da paisagem do rio Pardo no interior do Sudoeste baiano.

REFERÊNCIAS

- BERTRAND, Georges. **Uma geografia transversal e de travessia**: o meio ambiente através dos territórios e das temporalidades. Organizador Messias Modesto dos Passos. Maringá: Massoni, 2007.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O espaço urbano**: novos escritos sobre a cidade. São Paulo: Labur Edições, 2007.
- CLAVAL, Paul. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny (org). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- CLAVAL, Paul. As abordagens da geografia cultural. In: CASTRO et al (org.) **Explorações geográficas – percursos do fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. A geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar. **Revista da ANPEGE**. Rio de Janeiro, v. 4, p.89-108, 2008.
- COSGROVE, Denis. E, JACKSON, Peter. Novos rumos da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny (org). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CRISTOFOLETTI, Antônio. As perspectivas do estudo geográfico. In: CRISTOFOLETTI, Antônio (org). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DEL RIO, Vicente, OLIVEIRA, Livia de (org). **Percepção ambiental: a experiência brasileira**. São Paulo: Studio Nobel; São Carlos, SP: Universidade Federal de São Carlos, 1996.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memória social: novas perspectivas sobre o passado**. Tradução de Telma Costa. Editora Teorema. Lisboa, 1992.

FERRARA, Lucrecia D' Alessio. **Olhar periférico**. 2ª Ed. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1993.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia cultural: estrutura e primado das representações. **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: UERJ, nº 19-20, p. 51-59. Jan/dez de 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

LEFF, Enrique. **Epistemologia Ambienta**l. Tradução de Sandra Valenzuela; revisão técnica de Paulo Freire Vieira. 5ª edição revista. São Paulo: Cortez, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2ª edição. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOREIRA, Rui. **Para onde vai o pensamento geográfico?** Por uma epistemologia crítica. São Paulo: Contexto, 2006.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, repensar o pensamento**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

OLIVEIRA, Livia. **Percepção do meio ambiente e Geografia: estudos humanistas do espaço, da paisagem e do lugar**. Organizado por Eduardo Marandola Jr, Thiago Vieira Cavalcante. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017.

OLIVEIRA, Livia. Humanismo na geografia: a contribuição brasileira. In: I Colóquio Brasileiro de História do Pensamento Geográfico, 2008, Uberlândia. **Anais...** Uberlândia, 27 a 30 de abril, p. 1-10.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia da crítica**. 4ª edição. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1997.

SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem**. 5ª edição. São Paulo: EDUSP, 2007a.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. 7ª edição. São Paulo: EdUSP, 2007b.

SAUER, Carl. Geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny (org). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia – Um estudo da percepção e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1980.

VARGAS, Maria Augusta Mundim. Sentimentos da natureza: recorte de práticas do nordeste brasileiro. Encontro Regional de Estudos Geográficos. Aracaju, 2003. **Anais...** Aracaju, 2003.

WAGNER, Philip, MIKESSEL, Marvin W. Os temas da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny (org). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.





Percepções e dinâmicas sobre o parque eólico de Sergipe*

Vanessa Reis Costa

* O presente texto é parte da Dissertação intitulada *Território em Mutação: a implantação de central geradora eólica em Sergipe*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe – PPGE/UFS, defendida em 2013, sob a orientação da Prof.^a, Dr.^a. Maria Augusta Mundim Vargas. A pesquisa contou com o auxílio de bolsa financiada pela FAPITEC no período de 08/2011 a 08/2013.

INTRODUÇÃO

O uso inadequado dos recursos naturais pela ação antrópica em nosso planeta contribuiu inexoravelmente para a degradação e extinção deles. Essa ação se intensifica a partir dos processos de industrialização e globalização dos espaços, principalmente no que diz respeito ao setor energético, com a queima de combustíveis fósseis, que são extremamente poluentes. Hoje a sociedade global sente as consequências desses processos e procura amenizar a situação criando leis e políticas públicas que contribuam para minimizar os impactos ambientais, além do aperfeiçoamento das técnicas. Desse modo, podemos destacar as Energias Renováveis, em especial a eólica, como uma nova fonte limpa de energia que visa diminuir esses problemas.

O presente artigo versa sobre o primeiro parque eólico implantado no Estado de Sergipe entre os anos de 2011 a 2013, localizado no município da Barra dos Coqueiros, e tem como principal objetivo compreender como a implantação dessa nova matriz energética contribuiu como elemento da dinâmica de paisagem dessa localidade.

O empreendimento contou com a instalação de 23 aerogeradores pela iniciativa privada (Energen Energias Renováveis/Desenvix), com capacidade instalada em torno de 34,5 KW. Salienta-se o duplo papel do governo do Estado em capitanear o processo de avaliação ambiental, bem como incentivar a concessão da área de 300 hectares situada no município que fica próximo à capital, Aracaju, e contíguo à área portuária.

A motivação para construção deste trabalho surgiu em face da vacuidade dos estudos condizentes com a temática abordada e da crescente necessidade de se analisar a importância das fontes energéticas renováveis, neste caso em particular, a energia eólica, como forma de chamar a atenção da sociedade e das autoridades competentes com relação às implicações socioambientais das mudanças provocadas pelo parque eólico.

Sendo assim, a pesquisa foi ancorada por duas categorias: a paisagem, pela análise das possíveis mutações que esse empreendimento fará na

localidade; e o território, pela maneira como cada sociedade se organiza territorialmente, com seus padrões de ocupação e utilização dos recursos. Será adotado neste trabalho o conceito de território, construído pelas relações entre território-natureza-sociedade, que, de acordo com Gomes,

Essa relação é inseparável e nos permite uma visão da própria dinâmica do cotidiano vivido pelas pessoas, pelos moradores de uma determinada localidade. Dinâmica essa representada pela intervenção realizada pelos homens no território, criando e recriando significados em torno dessa apropriação que se passa no dia-a-dia (2009, p. 6).

Nesse sentido, o território é concebido quando envolve o ser humano como protagonista da sua capacidade e na maneira como atua no espaço concreta e simbolicamente.

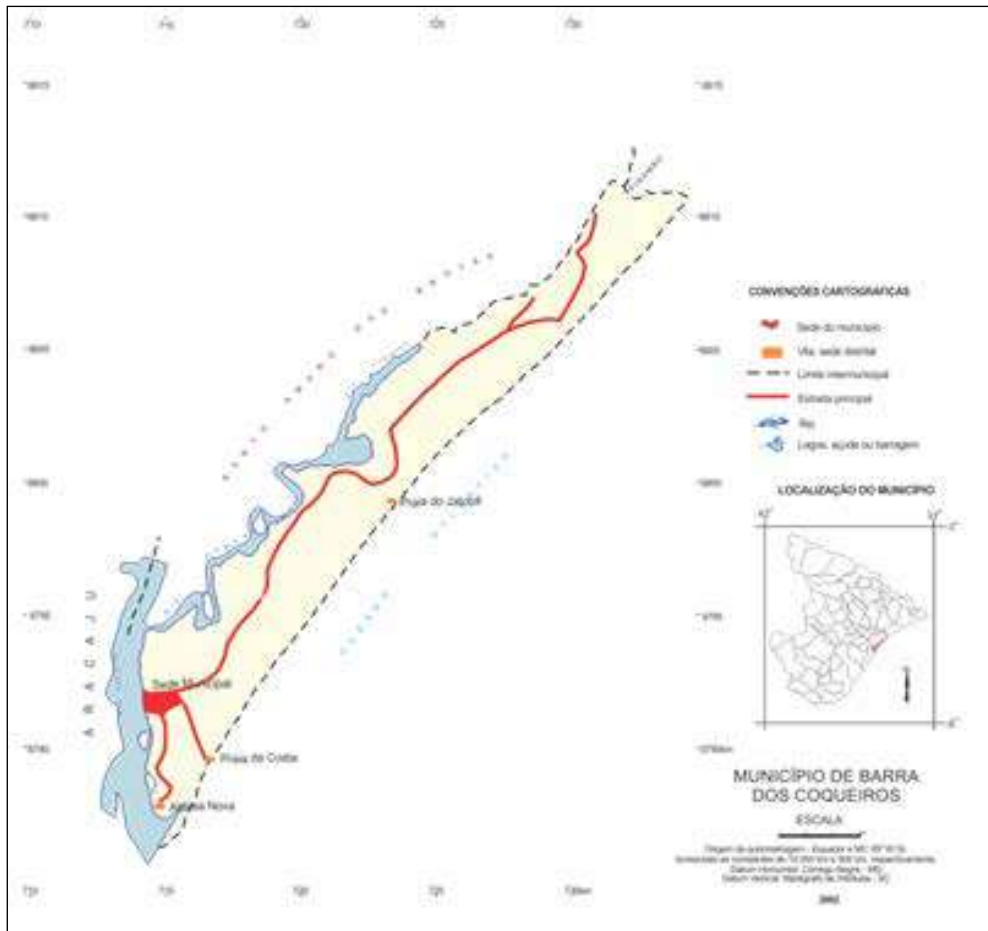
Já a paisagem pode ser analisada como a materialização das condições sociais de existência diacrônica e sincronicamente. Nela poderão persistir elementos naturais, embora já transfigurados (ou natureza artificializada). O conceito de paisagem privilegia a coexistência de objetos e ações sociais na sua face econômica e cultural manifesta. Nesse contexto, é possível investigar a paisagem do município de Barra dos Coqueiros na perspectiva da geografia cultural, considerando-a uma criação coletiva capaz de revelar as representações sociais dos grupos humanos dessa localidade, apreendendo os sentidos que esses indivíduos atribuem ao seu ambiente.

Para a realização deste trabalho, foi adotada como método a fenomenologia por possibilitar a leitura das experiências vividas pelas pessoas e a percepção dos atores envolvidos nesse processo, que vai desde o governo, as empresas privadas (envolvidos na implantação) até a comunidade local (receptores).

Metodologicamente, consideramos para análise o material colhido entre 142 moradores, veranistas, comerciantes, banhistas e pescadores da sede municipal de Barra dos Coqueiros e das comunidades do entorno

do empreendimento, tomados como sujeitos afetados pela instalação do parque eólico¹, conforme disposição apresentada na figura 1.

Figura 1: Barra dos Coqueiros/SE – Localização das comunidades da área de estudo



Ademais, realizamos entrevistas com os atores responsáveis pela implantação do parque eólico, quais sejam, a Administração Estadual do Meio Ambiente - ADEMA, a Secretaria Municipal de Meio Ambiente, as empresas privadas Energen/Desenvix, gestoras do empreendimento, e a Evolua, responsável pelo monitoramento ambiental. A pesquisa foi com-

1 Central Geradora Eólica da Barra dos Coqueiros/SE.

plementada com o fichamento de 50 matérias veiculadas na imprensa escrita e na internet no período de 2010 a 2012.

A geografia do parque eólico aqui tratado percorre desde os aspectos geoambientais favoráveis à sua localização até a apreensão das atitudes, do conhecimento, da imagem, da representação, entre outros, para com “a novidade”, ou seja, busca apreender as implicações do empreendimento no espaço.

É evidente que “os bons ventos” que atuam em Sergipe inovaram a matriz energética do Estado tanto quanto provocaram mudanças no espaço litorâneo. Nesse sentido, questionamos sobre a percepção dos atores e sujeitos diretamente envolvidos nesse processo de mutação da paisagem e do território, tema que norteia o conteúdo deste texto.

De acordo com Tuan (1980, p. 4), a percepção advém tanto de estímulos externos quanto de uma atividade proposital, “na qual certos fenômenos são claramente registrados enquanto outros retrocedem para a sombra ou são bloqueados”. Tal colocação norteou a estruturação de um instrumental de pesquisa qualitativa que, em última instância, buscou analisar as percepções nos extremos anunciados por Tuan, mas também entre eles, em que pesem a pluralidade de atitudes, as diferenças de cognição com relação à imagem do empreendimento, a sua percepção na paisagem e a sua representação na produção do espaço.

OS “BONS VENTOS” DA ENERGIA EÓLICA

Com a evolução dos problemas ambientais, os movimentos socioambientais se posicionaram favoráveis às necessárias mudanças nos processos de produção, dentre eles as matrizes energéticas – até então baseadas em recursos finitos, poluentes e de alto risco ambiental. Essa discussão vem sendo empreendida pela sociedade global desde a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, em Estocolmo, Suécia, em julho de 1972, que introduziu pela primeira vez, na agenda internacional, a preocupação com o crescimento econômico em detrimento do meio

ambiente. Nesse momento, “o consenso era que o modelo tradicional de crescimento econômico levaria ao esgotamento completo dos recursos naturais pondo em risco a vida no planeta” (BRÜSEKE, 2003, p. 31).

Essa conferência chamou a atenção do mundo para as ações humanas que estavam causando degradações à natureza e criando graves riscos ao bem-estar e à sobrevivência da humanidade. Depois dela, outros eventos ocorreram, tais como a ECO-92 (Cúpula do Planeta), que realizou a Convenção do Clima e da Biodiversidade em 1992, na cidade do Rio de Janeiro; o Protocolo de Kyoto em 1997, realizado em Toronto, no Canadá; a Convenção Mundial sobre o Desenvolvimento Sustentável em 2002, também chamada de Rio +10, em Joanesburgo, na África do Sul, e a Rio +20 em 2012, no Rio de Janeiro.

Mas, segundo críticos, o intuito dessas convenções é garantir a continuação da produtividade destrutiva, com discursos de sustentabilidade que camuflam a realidade. E, nesse contexto de críticas e de sucessão de conferências, o fato é que nos últimos tempos as matrizes energéticas vêm tendo significado relevante no contexto da questão ambiental e da busca do desenvolvimento sustentável, influenciando muito nas mudanças de paradigma que estão ocorrendo atualmente na humanidade, principalmente por dois motivos: o suprimento eficiente de energia em virtude da futura escassez do “ouro negro”, o petróleo; e por causa dos vários desastres ecológicos causados pelas indústrias. De acordo com Rifkin (2008, p. 20), o hiperconsumo torna o planeta insustentável, pois “é capaz de abrigar apenas 200 milhões de pessoas com estilo de vida de um cidadão americano”.

Desse modo, a preocupação com o meio ambiente estimulou políticas e interesses econômicos para que se voltasse para a busca de alternativas energéticas capazes de fornecer energia para sustentar o desenvolvimento social e tecnológico. Segundo Reis:

As energias renováveis são aquelas cuja reposição pela natureza é bem mais rápida do que a sua utilização energética (como no caso

das águas dos rios, marés, sol, ventos) ou cujo manejo pelo homem, pode ser efetuado de forma compatível com as necessidades de sua utilização energética como no caso da biomassa: cana-de-açúcar, florestas e resíduos, animais, humanos e industriais (2000, p. 10).

As fontes renováveis de energia oferecem inúmeras vantagens em relação às energias ditas sujas (nuclear, carvão mineral e petróleo), a saber: asseguram a sustentabilidade da geração de energia em longo prazo; reduzem as emissões atmosféricas poluentes; criam, como as demais, novas oportunidades de empregos. Além disso, são inesgotáveis, não agredem o meio ambiente e não provocam grandes impactos socioambientais. Entre as energias renováveis, pode-se destacar: Solar (fotovoltaica e térmica), Biogás (de lixo, esterco ou esgoto), Biomassa (restos agrícolas, serragem, biodiesel, álcool ou óleos in natura), Eólicas (vento) e pequenas centrais hidrelétricas².

As primeiras iniciativas de retomada aos estudos e implantação de recursos energéticos renováveis têm como pioneiro o continente europeu em países como Alemanha, Espanha, Dinamarca, Portugal, entre outros, que instalaram torres eólicas e solares buscando solucionar as suas crises energéticas. Da mesma forma, países como EUA, Canadá, Índia, China e Japão também vêm investindo em estudos nessa área. No caso do Brasil, apesar de já ter sido comprovado seu alto potencial eólico e solar, ainda faltam iniciativas públicas e privadas, uma vez que essas pesquisas implicam significativos investimentos. Entretanto, empresas estrangeiras de capital francês, australiano, argentino e português, tais como: BIOENERGY, AES, PACIFC HYDRO, CEGELEC, IMPSA, a, EDP, entre outras, já estão se instalando no mercado brasileiro atraídas pelo potencial eólico que o país apresenta³.

A região Nordeste do Brasil, por sua vez, apresenta indicadores de velocidade e direção dos ventos muito satisfatórios em comparação às demais

2 A esse respeito, ver Adalbó (2002), Fadigas (2009) e Setas (2008).

3 Setas (2008).

regiões do país. Porém, os projetos caminham a passos lentos, sendo que foram implantados poucos parques eólicos nos Estados da Bahia, do Ceará, da Paraíba, de Pernambuco, do Rio Grande do Norte e de Sergipe.

Ao abordar neste estudo a sobreposição do arranjo energético eólico do espaço e os arranjos naturais em Sergipe, surgiram indagações que, em última instância, norteiam a pesquisa: qual a importância dessa fonte de energia para o meio ambiente? E quais são os atores envolvidos nesse processo e como percebem as mudanças que ocorrerão na paisagem a partir desse empreendimento?

A energia elétrica é um dos insumos mais relevantes para o desenvolvimento econômico e social. Contudo, um terço da população mundial não possui acesso à eletricidade. Na busca por atender a essa carência e ao rápido crescimento do consumo mundial, as fontes energéticas renováveis apresentaram-se como solução para esses problemas. Ademais, a necessária preservação ambiental já vinha tocando os setores produtivos com o desenvolvimento de tecnologias que atendessem à demanda sem agregar poluição.

Os “bons ventos” da energia eólica, que tem como força motriz o vento, movimento do ar na atmosfera terrestre, adentram esse contexto como uma das alternativas para suprir a demanda energética crescente. Segundo Adalbo,

Esse movimento do ar é gerado principalmente pelo aquecimento da superfície da Terra nas regiões próximas ao Equador e pelo resfriamento nas regiões próximas aos polos. Dessa forma, os ventos das superfícies frias circulam dos polos em direção ao Equador para substituir o ar quente tropical que, por sua vez, desloca-se para os polos (2002, p. 13).

O movimento de rotação da Terra, assim como a topografia local, também influencia a ação do vento, provocando variações sazonais na sua intensidade e na direção, sendo o anemômetro o aparelho utilizado para captar de maneira eficiente a direção e a intensidade dos ventos.

A produção dos ventos advém do efeito de convecção resultante do aquecimento do solo, que faz aquecer a massa de ar mais próxima. Esta, por ser mais leve, tende a subir e a ser substituída por uma massa mais fria. Estima-se que 2% da energia solar absorvida pela Terra é convertida em energia cinética dos ventos (PEREIRA, 2012, p. 93).

Historicamente, os egípcios foram os pioneiros no uso da energia eólica para mover os barcos à vela. Os primeiros moinhos utilizados para moer grãos surgiram no século VII, na Pérsia, mas com pouca eficiência devido à roda das pás (hélices) estarem inseridas na horizontal e sustentadas por um eixo vertical. Na Europa, os primeiros cata-ventos apareceram no século XII na França e na Inglaterra (ADALBO, 2002).

Com a Revolução Industrial no século XIX, as fontes de energia foram direcionadas para o vapor, para a eletricidade e para os combustíveis fósseis, ocorrendo uma estagnação no uso e no desenvolvimento de tecnologia dos moinhos de vento. Contudo, na segunda metade desse século, o moinho de pás múltiplas americano consistiu em um dos mais importantes avanços nesse tipo de tecnologia. A partir daí, outras aplicações se desenvolveram, e melhoramentos foram introduzidos na aerodinâmica das pás e freios hidráulicos utilizados para deter o movimento das hélices. No final do século passado, a Dinamarca passa a ser pioneira no uso de turbinas eólicas para a geração de eletricidade.

Desde então, diversas pesquisas vêm sendo realizadas nessa área, e os resultados têm sido satisfatórios. O nível tecnológico cada vez mais está sendo aperfeiçoado, o que faz decrescer o custo da turbina. Porém, ainda continua muito caro manter essa tecnologia, o que justifica e explica o relativo desinteresse de muitos países em adquiri-la. A figura 2 representa um moinho de vento da Holanda, bastante utilizado no século XIX.

Figura 2: Moinho de vento típico da Holanda



Fonte: CRESESB - Centro de Referência para Energia Eólica e Solar, 2008.

Atualmente, a capacidade eólica mundial é de 238,4 GW (Gigawatts), o que corresponde a apenas 1% da energia gerada no mundo proveniente desse tipo de fonte. Porém, o potencial para exploração é grande. O quadro 1 mostra o ranking dos 10 países que mais geram energia eólica no mundo.

Quadro 1: Países que mais geram energia eólica no mundo

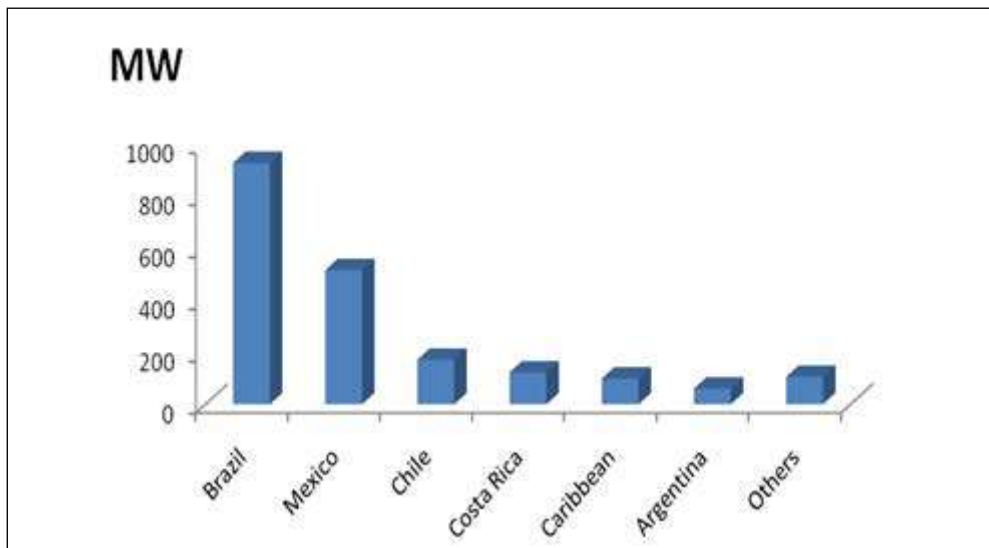
Posição	País	Megawatts
1°	China	62,7 mil megawatts
2°	Estados Unidos	46,9 mil megawatts
3°	Alemanha	29 mil megawatts
4°	Espanha	21,6 mil megawatts
5°	Índia	16 mil megawatts
6°	França	6,8 mil megawatts
7°	Itália	6,7 mil megawatts
8°	Reino Unido	6,5 mil megawatts
9°	Canadá	5,2 mil megawatts
10°	Portugal	4 mil megawatts

Fonte: Relatório da Global Wind Energy capacidade eólica em 15 anos, 2011.

A China e os Estados Unidos juntos produzem 43% da capacidade instalada global, sendo que a primeira foi responsável por 50% do crescimento em 2010, além de tornar-se a maior produtora mundial de equipamentos e componentes eólicos, passando a atender não apenas ao mercado doméstico, mas também a competir no mercado internacional.

O Brasil ocupa a 22ª posição no ranking mundial e é líder na Iberoamérica. Sua potência eólica instalada alcançou 926,5 MW, com 326,6MW instalados em 2010, conforme o gráfico 1.

Gráfico 1: Posição do Brasil com relação à potência instalada no continente americano



Fonte: GWEC- Global Wind Energy Council, 2013.

Esse destaque deve-se ao Programa de Incentivo às Fontes Alternativas - PROINFA (1.429MW) e já se instala cerca de 60% da potência hoje existente. Apesar de ter excelentes ventos para essa atividade, esse tipo de energia é bastante limitado, pois, considerando seu potencial eólico, há poucas torres instaladas gerando eletricidade no país.

No entanto, na relação custo-benefício, há que se considerar que o uso das energias renováveis, em especial a eólica, traz vários benefícios para o meio ambiente e para a sociedade, pois é inesgotável à escala humana;

permite reduzir a dependência energética da nossa sociedade face aos combustíveis fósseis; conduz à investigação de novas tecnologias voltadas para uma melhor eficiência energética; promove a inclusão social e gera emprego. Pode-se destacar como desvantagem de sua utilização fatores como custos elevados de implantação devido ao fraco investimento nesse tipo de energia e impactos visuais e sonoros negativos ao meio ambiente.

O Brasil é um dos países que possuem grande potencial eólico, com capacidade de geração elétrica estimada em 6.000 MW, sobretudo na região Nordeste, onde ocorrem ventos com velocidade média de 8m/s, o que é considerado muito bom para a geração de energia eólica, como pode ser visualizado na Tabela 1.

Tabela 1: Potencial eólico brasileiro por região

Região	Potencial Eólico		Energia Anual Equivalente	
	MW	%	(TWh/ano)	%
Nordeste	75.050	52,30	144,29	53,00
Sudeste	29.740	20,70	54,93	20,20
Sul	22.760	15,90	41,11	15,10
Norte	12.840	9,00	26,45	9,70
Centro-Oeste	3.080	2,10	5,42	2,00
Total	143.470	100	272,20	100

Fonte: Revista Brasil Energia, 2009.

A região Nordeste apresenta cerca de 53% da potência eólica do nosso país, concentrada na região central da Bahia e nos litorais do Rio Grande do Norte e Ceará. Em seguida, a região Sudeste, com 20%, com destaque para o Norte de Minas Gerais; e, por fim, a região Sul, com 15%, ressaltando-se o litoral do Rio Grande do Sul e o Oeste de Santa Catarina. As demais regiões, em particular a região Norte, apresentam potenciais menos significativos.

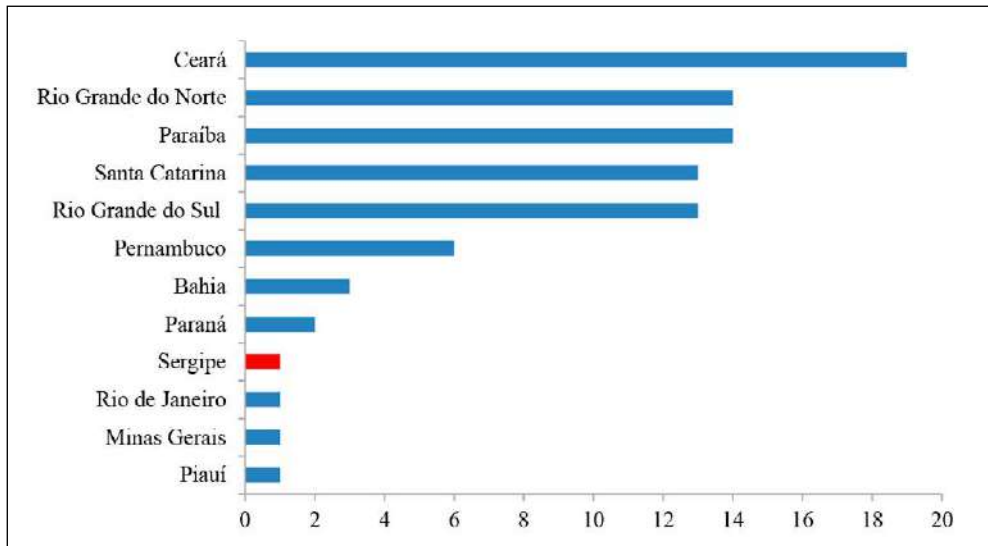
Há um aspecto estratégico relevante em favor da energia eólica no Nordeste. Os períodos de seca, quando os reservatórios das barragens estão em seu nível mais baixo, coincidem com o período de maior incidência e intensidade de ventos. Com isso, há uma complementaridade quase per-

feita entre as fontes eólica e hidrelétrica, garantindo um suprimento de energia contínuo e confiável na região. Assim, a proposta de uso da energia eólica representa uma grande vantagem por ser uma fonte alternativa à energia hidráulica produzida no rio São Francisco, pois conta com uma compensação entre as fontes hidráulica e eólica.

O ENVOLVIMENTO DOS ATORES

No Brasil, segundo a ANEEL (2013), existem 88 usinas eólicas operando nos seguintes Estados: Ceará, Bahia, Minas Gerais, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Sergipe. O gráfico 2 destaca a participação dos Estados nordestinos.

Gráfico 2: Quantidade de empreendimentos de energia eólica por Estado



Fonte: ANEEL, 2013.

A implantação desses parques eólicos se deu pela parceria entre as empresas locais e estrangeiras. Estas últimas veem no Brasil a possibilidade de aumentar seus lucros por meio da rentabilidade proporcionada pelo aproveitamento econômico da energia eólica, uma vez que esse recurso

é abundante em nosso país. Também houve apoio do governo federal no tocante aos incentivos fiscais para instalação dessas usinas.

Ressalta-se aqui a participação do nosso Estado com o seu primeiro parque eólico instalado no Polo Cloroquímico de Sergipe, localizado na praia do Jatobá, no município de Barra dos Coqueiros. A área é ladeada pelo Terminal Portuário Ignácio Barbosa, e as torres estão instaladas em duas linhas de modo aproximadamente paralelo à linha de praia, conforme mostra a figura 3.

Figura 3: Distribuição parcial dos aerogeradores do Parque Eólico de Sergipe



Fonte: Google Earth, 2013.

Esse empreendimento tem a capacidade de energia instalada em torno de 34,5 KW, sendo constituído por 23 turbinas; cada uma delas tem funcionamento automático independente através do seu sistema de controle, porém um sistema supervisor central é utilizado para monitorar, registrar o funcionamento e executar ações de controle e reparo, caso necessário.

O empreendimento teve um investimento de mais de 120 milhões de reais com recursos do Banco de Desenvolvimento da China – China Development Bank (CDB). A empresa responsável pela instalação dessa central geradora eólica é a ENERGEN Energias Renováveis (Desenvix Energias Renováveis, empresa do Grupo Engevix), com o apoio do governo do Estado através do Programa Sergipano de Desenvolvimento Industrial (PSDI), com a concessão de incentivo locacional que disponibilizou a área de 300 hectares, vizinha ao Porto de Sergipe. Foram gerados em torno de 300 empregos diretos na fase de construção; os aerogeradores foram fornecidos pela empresa Sinovel de tecnologia chinesa e terão vida útil em torno de 20 anos, período no qual as máquinas estarão possivelmente desgastadas. As figuras 4 e 5 mostram a disposição dos aerogeradores no parque eólico.

Figuras 4 e 5: Aerogeradores implantados no parque eólico da Barra dos Coqueiros



Foto: COSTA, Vanessa Reis, 2012.

A escolha desse local pautou-se nos seguintes critérios: potencial eólico, acessibilidade, conexão à subestação, baixo impacto ambiental, mor-

fologia do terreno e pouco impacto social. Segundo Mendonça, “É preciso ter um estudo detalhado da incidência de ventos na área para instalar os equipamentos” (2009, p. 4), uma vez que a avaliação do potencial eólico de uma região requer trabalhos sistemáticos de coleta e análise de dados sobre a velocidade e o regime dos ventos.

No caso do município de Barra dos Coqueiros, o regime dos ventos é fortemente condicionado pelo comportamento dos ventos alísios. Também há influência positiva de brisas marinhas na climatologia eólica do local. A combinação desses fenômenos macro e microclimáticos caracteriza os ventos dessa área. Na estação seca, os ventos são fortes, com grande regularidade, pouca variação e relativamente quentes. O efeito de brisa marinha é menos acentuado devido ao enfraquecimento do efeito térmico entre oceano e continente.

A superfície do solo caracteriza-se por terreno arenoso com a presença de vegetação rasteira em quase sua totalidade, algumas herbáceas, vegetação antrópica, e partes com solo arenoso úmido, mais presentes em períodos de chuvas.

Dois outros fatores corroboraram a escolha da área. A proximidade do porto marítimo de Sergipe, favorável ao transporte dos aerogeradores vindos da China, e o fato de o terreno pertencer à Codise (Companhia de Desenvolvimento Industrial e de Recursos Minerais de Sergipe) facilitou o processo de cessão.

Com efeito, segundo Joaquim Ferreira, um dos diretores da Energem: “O fato de termos um terreno garantido para a construção do parque nos evita problemas de ordem fundiária. Além disso, o financiamento do Banco do Nordeste de R\$ 160 milhões, a isenção do ISS e a garantia de preço no mercado privado, contribuíram de forma significativa para a viabilidade do projeto”⁴.

O licenciamento ambiental foi realizado pela Administração Estadual do Meio Ambiente – ADEMA, que, de acordo com a legislação ambiental aplicável para esse tipo de empreendimento, solicitou para licença prévia

4 Disponível em: <http://www.investne.com.br/es/Noticias-Sergipe/parque-eolico-sera-construido-em-sergipe-ate-2011>.

o estudo do RAS – Relatório Ambiental Simplificado. As licenças de instalação e operação solicitaram trabalhos de monitoramento ambiental e social como forma de atender às medidas mitigadoras, tais como: monitorar a avifauna local, reflorestar as áreas degradadas na fase de implantação das torres eólicas, proceder ao controle do solo, realizar reuniões e atividades com a comunidade do entorno. E, para atender a essas exigências, foi contratada a Empresa Evolua, que ficou responsável pela parte ambiental do projeto. O RAS e as demais exigências foram cumpridos, e o licenciamento foi aprovado pela Adema.

O poder municipal participou apenas com a expedição da Licença de Uso e Ocupação do Solo e da Licença de Execução, pois as demais etapas do processo são de competência estadual e foram licenciadas pela ADEMA, restando-lhe as expectativas com relação ao empreendimento, tal como expresso pela então secretária de Meio Ambiente, Agricultura, Abastecimento e Pesca: *“que a energia seja distribuída no estado e com foco no município, que gere turismo e ajude na questão ambiental, que não haja ônus para a população e que as compensações ambientais sejam pagas”* (Marina França Lelis Bezerra, maio de 2012).

O processo de negociação e implantação ocorreu entre os anos de 2009 a 29 de janeiro de 2013, data em que o parque foi oficialmente inaugurado pelo governador do Estado, com a presença da presidente do país. Tal acontecimento, assim como todo o processo de implantação do parque eólico, foi amplamente divulgado na mídia nesses cinco anos, pois 50 matérias foram veiculadas por 45 fontes, sobretudo nos primeiros meses de 2013, correspondentes ao início da operação. O conteúdo das matérias reforçou o papel dos atores envolvidos, dando-lhes visibilidade em todo o processo⁵.

O anúncio da instalação, em 2009, foi objeto de 07 reportagens, e a soma dos anos seguintes (2010-2012) totalizou 17 matérias. Esses números contrastam com as 30 matérias veiculadas entre janeiro e maio de

5 Foram consideradas 36 matérias devido à repetição dos temas tratados.

2013, demonstrando o interesse para a inauguração de grandes empreendimentos. Os conteúdos tratados nas matérias mostram, sobretudo, o interesse dos atores envolvidos em divulgar os investimentos e as responsabilidades institucionais, uma vez que os temas que mais se repetem são Custos/investimentos; Especificações técnicas e Órgãos/instituições, conforme apresentado na Tabela 2.

Tabela 2: Reportagens com a temática da Central Geradora Eólica de Sergipe

Assunto	Atores			Total
	Governo	Empresa	Comunidade	
1- Custos/Investimentos	15	12	03	30
2- Especificações Técnicas	15	12	02	29
3- Órgãos/Instituições	13	13	03	29
4- Inauguração	10	02		12
5- Escolha do local	04	07		11
6- Importância BR e SE	07	01	01	09
7- Análise ambiental	06	03		09
8- Implantação	04	03		07
9- Anúncio do PE	03	03	01	07
10- Geração de Empregos	03	01		04
11- Turismo	01	01	01	03
12- Alternativa Energética	01	01		02
13- Alteração da Paisagem	01		01	02
14- Objeto de Estudo			01	01
15- Operação-Produção		01		01
Totais	83	60	14	156

Org.: COSTA, Vanessa Reis, 2013.

O governo do Estado e a empresa responsável pelo empreendimento foram os protagonistas dessas matérias, com o objetivo de divulgar de que maneira o Brasil iria aumentar sua matriz energética e o volume de investimentos para implantar o projeto:

O investimento total da obra é de R\$: 125 milhões, com investimentos do Banco de desenvolvimento da China, uma vez que a tecnologia é originária daquele país. (AGÊNCIA SERGIPE DE NOTÍCIAS, 2012).

O parque eólico tem capacidade instalada de 34,5 megawatts (MW), o suficiente para abastecer uma cidade de 120 mil habitantes, de acordo com o governo de Sergipe. O parque é formado por 23 torres de 100 metros de altura. (NNPETRO, 2012).

A cessão do terreno onde está construído o parque foi feita numa parceria envolvendo a Secretaria de Desenvolvimento Econômico, Ciência e Tecnologia, e do Turismo (SEDETEC) – por meio da Campanha de desenvolvimento Industrial e de Recursos Minerais de Sergipe (CODISE) – e a Energen. (ECODESENVOLVIMENTO, 2013).

A inauguração, a escolha do local e a importância da energia eólica para o Brasil e para Sergipe também mereceram destaque na mídia. A inauguração foi a “notícia” que teve mais destaque, com 12 reportagens, sendo que 10 foram veiculadas pelo governo e 02 pela Energen/Desenvix. Nota-se a preocupação do governo em enfatizar esse empreendimento como o primeiro a ser implantado em Sergipe e o papel do Estado na ampliação do número de usinas eólicas no Brasil. Tal fato é destaque na fala da Presidenta Dilma Rousseff, do Governador de Sergipe Marcelo Déda e do Secretário de Estado do Desenvolvimento Econômico, Saumíneo Nascimento, no dia da inauguração do empreendimento:

Ter energia significa garantir que o País cresça. Desde o início do Governo Lula, quando fui do Ministério de Minas e Energias, nossa preocupação era assegurar energia para o Brasil a curto, médio e longo prazo. E a Usina Eólica, além de gerar energia limpa, é algo bonito de se ver. O estado de Sergipe está contribuindo com as reservas de energia para o Brasil. Com mais essa contribuição da usina sergipana, o Brasil tem energia suficiente para assegurar o grande crescimento das oportunidades. (PRESIDENTA DILMA, AGÊNCIA SERGIPE DE NOTÍCIAS, 2013).

Aqui, Sergipe inicia sua produção de energia eólica que vai se agregar ao que há de mais moderno na produção de energia sem danos ambientais. Essas energias alternativas são as fontes de energia do futuro, e é muito bom saber que o estado de Sergipe está atualizado com a modernização da produção de energia no nosso país e, graças ao esforço empreendedor do grupo Engevix, contribuindo, às vésperas da 'Rio+20', para que o Brasil atinja suas metas na redução da emissão de poluentes e geração de energia limpa. É um orgulho saber que nós sergipanos estamos colaborando para isso, e hoje é um dia histórico para Sergipe. (GOVERNADOR MARCELO DÉDA, AGÊNCIA SERGIPE DE NOTÍCIAS, 2013).

Essa é uma ação estratégica, inovadora e de fundamental importância no processo de ampliação da oferta de um insumo fundamental para o crescimento econômico de Sergipe que é a energia. A implantação desse projeto, cuja capacidade daria para abastecer uma cidade com 120 mil habitantes, consolida o processo de ampliação de oferta de energia que Sergipe já detém através da biomassa, do etanol, do gás natural, do biodiesel e de outras fontes alternativas. Isso é o futuro e estamos embarcando definitivamente nele. (SECRETÁRIO DE ESTADO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, SAUMÍNEO NASCIMENTO, AGÊNCIA SERGIPE DE NOTÍCIAS, 2013).

A figura 6 mostra o momento da inauguração do Parque Eólico de Sergipe, com a participação da Presidenta Dilma Rousseff, do Governador de Sergipe Marcelo Déda e das demais autoridades e empresários locais.

Figura 6: Inauguração do Parque Eólico na praia do Jatobá



Fonte: www.planalto.gov.br. Acesso em: 3 maio 2013.

Os critérios para escolha do local foram enfatizados em 11 matérias, sendo que 07 foram veiculadas pela empresa privada, e destacados na fala do engenheiro Filipe Koefender, coordenador do projeto da Desenvix Energias Renováveis.

Os critérios para escolha de Sergipe para instalação do empreendimento foram o potencial de ventos do local, que garante a produção de energia e torna o parque economicamente viável, as facilidades logísticas do local em razão da proximidade com o porto de Barra dos Coqueiros, que recebe os navios que transportam as turbinas eólicas; e o fato de o local da usina estar inserido no plano de desenvolvimento da Codise, em um local previamente destinado à implantação de projetos. (AGÊNCIA SERGIPE DE NOTÍCIAS, 2013).

Conteúdos como implantação e anúncio do parque eólico também tiveram destaque e foram veiculados pelo governo do Estado e pela empresa:

A possibilidade da produção em complementaridade entre a energia eólica e a hídrica, por exemplo, testada recentemente na barragem do município de Sobradinho, foi fator determinante para o sucesso do projeto sergipano. Além deste, fatores como a morfologia do terreno, a acessibilidade e o baixo impacto ambiental e social na instalação do parque também contribuíram para lançar Sergipe no mercado de produção de energia eólica. Para o presidente da Codi-se, Ancelmo Oliveira, sistemas de transmissão de energia confiáveis e ambientalmente responsáveis atraem o interesse de indústrias e empresas, que passam a considerar o local como bom para investimentos. (INVESTNE, 2011).

O parque da Barra dos Coqueiros, que comercializou sua energia no primeiro leilão eólico realizado no país, em 2009, produzirá o suficiente para abastecer uma cidade com 120 mil habitantes. Na tarde desta segunda-feira (14/5), após o desembarque das peças, foi concluída a montagem da primeira torre. (BRASELCO, 2012).

Sergipe vai entrar na rota dos investimentos em energia eólica. O presidente da Energias Renováveis (Energen), Joaquim Ferreira, anunciou na segunda-feira, dia 28 de dezembro, projeto para construção de uma unidade no município da Barra dos Coqueiros, com capacidade instalada de 30 MW, volume suficiente para abastecer uma cidade de 200 mil habitantes. (AMBIENTE ENERGIA, 2009).

Temas como: Geração de empregos, Turismo, Alternativa energética, Alteração da paisagem, Objeto de estudo e Operação-produção foram pouco abordados nas matérias veiculadas pelo governo do Estado e pela empresa, assim como a referência às comunidades do entorno do empreendimento, visto que correspondem a apenas 14 citações dentre as 156 citações de conteúdo levantadas. Nesse contexto de menor interesse na divulgação, salienta-se a única reportagem que traz a participação da comunidade local. Um morador da praia do Jatobá depõe a respeito:

Muita gente comenta que a energia daí não tem serventia nenhuma, pois não tem estação para distribuir. É o que falam por aqui. (JOSÉ LOURENÇO DA SILVA, JORNAL DA CIDADE.NET, 2013).

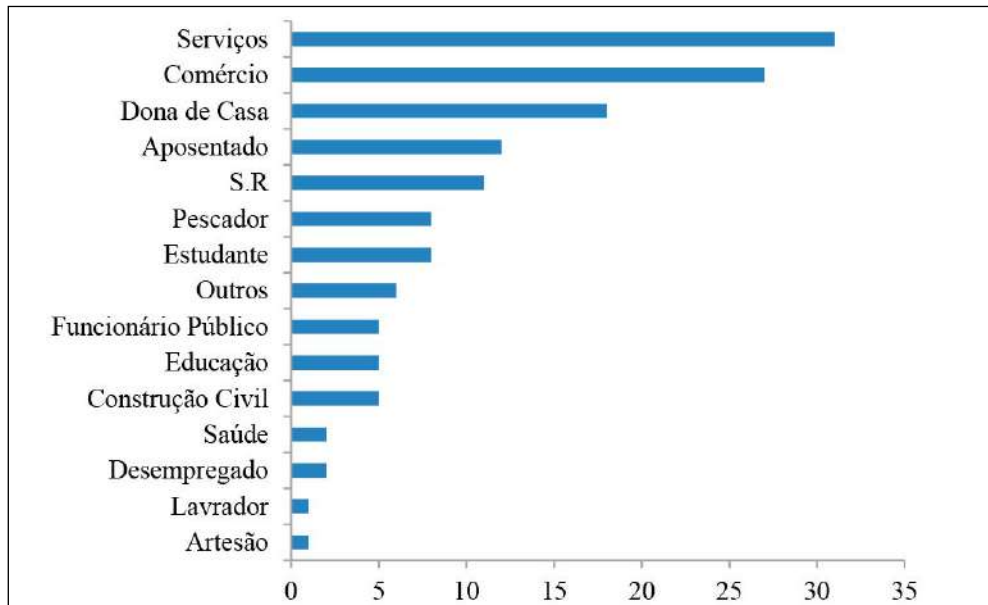
Portanto, diante da análise de conteúdo realizada nessas matérias e das falas explicitadas neste estudo, observa-se que estão bem definidos os papéis dos atores envolvidos nesse processo, pois os conteúdos tratados foram recorrentes nos itens que abordam custos e investimentos (30), especificações técnicas (29), órgãos e instituições (29), inauguração (12) e escolha do local (11). Assim, o governo e a empresa concessionária tiveram interesse em destacar as informações ligadas a questões financeiras e técnicas em detrimento dos demais aspectos.

A MIOPIA DO TERRITÓRIO: INTERESSES, CIRCULAÇÃO DE INFORMAÇÃO E PERCEPÇÃO DOS SUJEITOS SOCIAIS

Os sujeitos considerados na pesquisa residem na sede do município de Barra dos Coqueiros, no povoado Atalaia Nova e nas praias da Costa e Jatozá há muitos anos ou frequentam com regularidade, seja como proprietários de segunda residência, seja como banhistas ou comerciantes⁶. Eles são predominantemente comerciantes, prestadores de serviços, donas de casa, pescadores e aposentados, como apresentado no gráfico 3 a seguir:

6 Foram visitadas 90 casas, 22 estabelecimentos comerciais e os demais 30 corresponderam a bares, associações e órgãos e empresas. Quanto à escolaridade, 109 possuem Ensino Médio e Fundamental, 24 graduação e pós e apenas 8 não são alfabetizados. Quanto à idade, 120 têm entre 21 a 60 anos, 15 mais de 60 anos, e 9 menos de 20.

Gráfico 3: Ocupação dos interlocutores



Fonte: Trabalho de campo, 2012. Org.: COSTA, Vanessa Reis, 2013.

Eles “já ouviram falar” do que vem a ser energia eólica, mas “*não sei dizer o que é*” complementa o comentário de 78% desses entrevistados. As torres são visíveis na paisagem, e, com noção de um empreendimento gerador de energia, 59% localizaram-no corretamente na praia do Jatobá.

Todavia, desconhecem os motivos e os responsáveis pelo Parque Eólico, pois apenas 20% asseveram “*que só pode ser coisa do governo*” (sendo da esfera estadual e federal); “*é do prefeito*”; “*são dos japoneses*”. Ora, apreende-se, por um lado, a indiferença com relação à instalação de um grande empreendimento no entorno de suas residências, mas, por outro, se nota a precariedade de interlocução dos atores envolvidos com a população “afetada” pelo empreendimento. Apenas 5% teve contato com os gestores do projeto no processo de instalação, observando-se que todos são residentes ou veranistas proprietários de imóveis da praia do Jatobá, única localidade visitada pela Evoluta, que realizou oficinas em cumprimento às exigências do órgão ambiental estadual.

Diante desse fato, os quadros 2 e 3 apresentam a seguir a percepção da população “envolvida pelo empreendimento”, distinguindo os moradores da praia do Jatobá dos sujeitos das demais localidades, sendo que o quadro 1 abarca o universo amostral (142 entrevistados) e o quadro 2 apenas os 40 entrevistados na praia do Jatobá, área contígua ao Parque Eólico.

Quadro 2: Percepção dos moradores e frequentadores acerca do Parque Eólico

Percepção	%	10	20	30	40	50	60	70	80	90	100
As torres na paisagem											
Pertencimento											
Atuação em Associação											
Expectativas com relação ao parque eólico											
Benefícios ao município											
Benefícios para Sergipe											
Aspectos Positivos											
Aspectos Negativos											
Conhecimento da energia eólica											
Conhecimento do parque eólico no município											
Conhecimento do local do parque											
Conhecimento sobre a iniciativa											
Participação dos atores institucionais											
Abordagem dos atores institucionais											
Interesse sobre energia eólica											

Fonte: Trabalho de Campo, 2012. Org: COSTA, Vanessa Reis, 2013.

De pronto, o sentimento de pertencimento destaca-se em contraponto aos demais conteúdos abordados. A esse respeito há que se ressaltar o nível de respostas quando cruzadas com a idade e o tempo de residência dos depoentes, pois as respostas mais enfáticas foram proferidas pelos idosos e por aqueles com mais de 10 anos de residência, denotando o enraizamento com o lugar.

Para Tuan (1983), o lugar “é criado pelos seres humanos para os propósitos humanos”. Com efeito, a tranquilidade do lugar, a praia, “*é tudo para mim*”, o ambiente, a proximidade com a capital, a casa própria, as pessoas, o lazer e o transporte, como destacado nos depoimentos. Como lugar singular, as localidades visitadas, inclusive a sede do município, são descritas e sentidas pela: “*tranquilidade*”, “*ambiente aconchegante*”, “*povo bom, hospitaleiro*”, “*Se me tirar daqui morro*”.

Nesse sentido, podemos relacioná-las ao território simbólico estabelecido pelo valor de uso, pelo vivido, pela subjetividade, em que há identificação com o seu local de moradia. Esses sentimentos levam à espacialidade da ação dos moradores, veranistas, banhistas e turistas no campo simbólico, que vai sendo apreendida e perpassada pelas representações.

Outra maneira usada para avaliar o sentimento de pertencimento ao lugar é a expressão da insatisfação, daquilo que não gostam, pois, posicionados frente ao que mais gostam, isso nos auxilia na compreensão da construção ou desconstrução do território. A negação da insatisfação prepondera: *“nenhum problema, gosto de tudo”, “nada”, “tá tudo bem”, “falta alguma coisa, mas tá bom como tá”*.

A expectativa de benefícios para o município alcançou pouco mais de 50%, embora os aspectos positivos e negativos não tenham sido bem expostos. Dessa forma, o imediatismo da geração de emprego e até mesmo o incremento do turismo são apreendidos como “entendimento genérico” com relação aos grandes empreendimentos, sem posicionamento claro sobre as implicações socioambientais do “seu lugar” querido e enraizado pelo sentimento de pertencimento tão significativamente exposto, pois: *“que traga mais turismo”, “mais desenvolvimento econômico”, “que gere emprego, renda, transforme a localidade em ponto turístico”, “que diminua a taxa de energia”*.

Com mais clareza sobre o Parque Eólico, pouco mais de 5% desses assevera: *“contribui para a diminuição dos impactos ambientais”, “porque não degrada o meio ambiente”*, mas também não é tão bom porque *“não gera empregos”*.

As torres são percebidas na paisagem pelo volume e pela novidade que foi surgindo aos poucos. Elas são *bonitas, interessantes, lindas, fantásticas, um novo ponto turístico* para 61%. São apreensões que traduzem estímulos a uma nova estética da paisagem sem que uso e funções lhes sejam atribuídos, à exceção daquele que se referiu ao turismo. Mas 52 entrevistados (37%) não responderam; para quatro deles, as torres são *estranhas e sem importância*, e, surpreendentemente, três não tinham sequer visualizado as

torres até então. Essas são apreensões que traduzem sombras e bloqueios daqueles cujas vidas estão mais atadas aos elementos da lateralidade ou indiferentes àqueles que não afetam seus cotidianos.

O conhecimento sobre o que vem a ser energia eólica e o interesse em maiores informações a respeito contrastam com o desconhecimento de “quem” trouxe esse empreendimento e, mais ainda, por que o lugar foi selecionado para receber essa inovadora usina de geração de energia! A resposta é clara pelo desinteresse dos atores institucionais em informar e tomar os envolvidos no cotidiano do território como coparticipantes do processo de implantação no país de uma nova matriz energética: *“Não entendo pra que serve, acho estranho e ninguém nunca explicou”*.

O mesmo não é observado junto aos moradores e frequentadores da praia do Jatobá (Quadro 3), pois o conhecimento acerca do tema energia eólica, da implantação do parque, do local de instalação, bem como o interesse sobre o tipo de energia gerada, contrasta com o desconhecimento sobre os responsáveis pela iniciativa de implantação do empreendimento, observado no quadro 2 do universo amostral.

Apesar de essa comunidade situar-se próxima ao parque eólico, pouco mais de 15% dos interlocutores foram abordados pelos gestores institucionais sobre esse assunto, mas indica que foram mais procurados, visto que, no universo amostral, computamos apenas 5%. Embora com percentual baixo, os 15% levantados na pesquisa correspondem àqueles participantes das reuniões e palestras. De acordo com o presidente da Associação dos Moradores do Jatobá, Jorge “Catavento”, como é conhecido na localidade, a Desenvix realizou duas reuniões com os moradores.

A proximidade do Parque Eólico também explica o maior interesse sobre a energia eólica e o empreendimento. No decorrer das entrevistas e frente ao desconhecimento do processo de instalação, ou seja, sobre a atuação dos atores institucionais, tanto os sujeitos da praia do Jatobá quanto das outras localidades mostraram-se interessados em obter maiores informações. Falas como *“é importante para manter-se informado”*, *“importante para conhecer e cobrar direitos”* denotam posturas de envolvimento e cidadania.

Quadro 3: Percepção dos moradores e frequentadores da praia do Jatobá acerca do Parque Eólico

Percepção	10	50	100
As torres na paisagem			
Pertencimento			
Atuação em Associação			
Expectativas com relação ao parque eólico			
Benefícios ao município			
Benefícios para Sergipe			
Aspectos Positivos			
Aspectos Negativos			
Conhecimento da energia eólica			
Conhecimento do parque eólico no município			
Conhecimento do local do parque			
Conhecimento sobre a iniciativa			
Participação dos atores institucionais			
Abordagem dos atores institucionais			
Interesse sobre energia eólica			

Fonte: Trabalho de Campo, 2012. Org.: COSTA, Vanessa Reis, 2013.

Com relação ao sentimento de pertencimento, fica evidente que 95% dos interlocutores manifestaram forte afetividade com a localidade. Convém destacar, contudo, que, no momento da pesquisa, eles se declararam moradores. Essa informação requer uma análise que extrapola os limites aqui propostos, pois o loteamento Jatobá é objeto de ação pública de desapropriação devido às irregularidades na ocupação da área e da linha de praia.

Nesse sentido, entendem-se os depoimentos dos proprietários de segunda residência com relação ao apego e ao afeto pelo imóvel e pelo lugar. Por um lado, demonstram um enraizamento questionável, mas, por outro, é inquestionável o apego ao lugar que proporciona lazer e descanso: *“a praia do Jatobá é o meu refúgio da vida estressante da capital, do dia a dia do trabalho”, “tenho o contato com a natureza e a tranquilidade, são os principais motivos para manter minha casa aqui”*. A figura 7 mostra a disposição das edificações na praia do Jatobá na linha de Costa.

Figura 7: Edificações na praia do Jatobá na linha de Costa



Foto: COSTA, Vanessa Reis, 2013.

Sobre a implantação da usina eólica, os dados revelam que os residentes e os veranistas, proprietários de imóveis da praia do Jatobá (70%), reforçam as expectativas positivas já expostas, pois a tem como um elemento capaz de impulsionar o desenvolvimento local, a geração de empregos e o fomento ao turismo. No entanto, a análise nos permite inferir que não há reflexão sobre as consequências socioambientais, pois são elevados os percentuais com relação à expectativa e aos aspectos positivos. O quadro 4 traz uma síntese sobre o nível de informações geradas e transmitidas pelos principais atores e sujeitos, bem como o envolvimento e a percepção deles acerca da instalação do empreendimento.

Quadro 4: Dinâmica da informação, do envolvimento e da percepção social dos atores e sujeitos sociais acerca do Parque Eólico

Atores e Sujeitos Sociais	Informação	Envolvimento	Percepção Social
Governos	Gera	Fomento, concessão do terreno para instalação do parque eólico, contrato de concessão	Vislumbra os benefícios (econômico, aumento da matriz energética, questão ambiental, entre outros) que o empreendimento pode trazer para o Estado e para o país.
Técnicos do Empreendimento	Gera	Concepção do projeto, instalação e gestão do empreendimento	Geração de Energia; Técnica; Instalação e Implantação do empreendimento
Empresa Evolua	Gera/absorve	Monitoramento Ambiental e licenças ambientais expedidas pela ADEMA, órgão licenciador do Estado	Técnica; Monitoramento ambiental
Instituições governamentais: CODISE, ADEMA, Secretaria de Meio Ambiente, Agricultura, Abastecimento e Pesca do município da Barra dos Coqueiros	Gera/absorve	CODISE: Concessão do terreno para instalação do parque eólico; ADEMA: Licenciamento Ambiental Secretaria: Expedição da Licença de Uso e Ocupação do Solo	Vislumbra os benefícios que o empreendimento pode trazer para o Estado e para o país. Conhecimento técnico através do licenciamento ambiental. A Secretaria Municipal: anseia por melhorias para o município.
Associação de Moradores	Gera/absorve	Realizou junto com a Empresa responsável pelo empreendimento reuniões com os moradores da localidade do entorno do Parque Eólico.	Vislumbra benefícios para a comunidade local, tais como: pavimentação da avenida principal que dá acesso ao empreendimento, construção de praças, iluminação de postes, entre outros.
Moradores	absorve	Não houve envolvimento	Alguns não conseguem sequer visualizar as torres eólicas na paisagem. Os que as percebem esperam melhorias na infraestrutura local, geração de empregos, turismo, entre outros.
Frequentedores/banhistas	absorve		
Comerciantes	absorve		
Turistas	absorve		

Fonte: Trabalho de Campo, 2012.Org: COSTA, Vanessa Reis, 2013.

Pela análise do conteúdo das notícias veiculadas, verifica-se o interesse dos governos federal e estadual em justificar a implantação do parque eólico como estratégia de expansão do parque gerador de energia. De certa maneira, o governo atua e produz informações que ajudam a legitimar a

iniciativa, cujo discurso é o do aumento e diversificação da matriz energética do país e da contribuição do Estado de Sergipe no contexto nacional.

Foi possível revelar o interesse da empresa gestora do empreendimento Desenvix/Energen, que coaduna com os interesses governamentais e tem na execução desse empreendimento uma oportunidade de negócio. Tal como o Estado, a dinâmica das informações geradas por essa fonte também atua no sentido de valorizar e legitimar o empreendimento em âmbito local. O Sr. Cleber Seixas, funcionário da empresa Evolua, prestadora de serviços da Desenvix/Energen na área ambiental, expõe as expectativas da empresa:

O empreendimento gera expectativa, pois contribuirá para o equilíbrio estável no planeta. Contribuir com o novo modelo energético para o país, garantir o próprio desenvolvimento no Estado, pois sem energia não se produz nada. (TRABALHO DE CAMPO, MAIO DE 2012).

Coube a ela o cuidado com as licenças ambientais e o monitoramento ambiental solicitado pela ADEMA; como medidas mitigadoras, a realização de reuniões com a comunidade local.

O relato da Secretária de Meio Ambiente, Agricultura, Abastecimento e Pesca do município da Barra dos Coqueiros, na época, Sra. Marina França Lelis Bezerra, incide reforçar a expectativa de que o empreendimento de alguma maneira possa se articular a um projeto de desenvolvimento local, o que não é objetivo de governo em nível federal, muito menos da empresa responsável.

A secretária ressalta que as informações sobre o empreendimento ficaram concentradas nos órgãos do governo do Estado, inclusive se mostrou insatisfeita com a forma como ocorreu a implantação do parque eólico, o que é emblemático no trecho de entrevista transcrito a seguir:

O Estado de Sergipe não pluralizou o processo de informações com o município da Barra dos Coqueiros. Inclusive não atribuiu responsabilidades. As responsabilidades ficaram todas para o Estado.

O empreendimento é de caráter interessante por conta da questão ambiental. No entanto, quando as coisas são feitas sem consultar o município e as pessoas, gera conflitos relacionados ao turismo, a questão ambiental, a infraestrutura (MARINA FRANÇA LELIS BEZERRA, MAIO, 2012).

Segundo a Sra. Marina, a concentração de informações pelos órgãos públicos do Estado impediu que a população tivesse acesso e efetiva participação na implantação do empreendimento. O município da Barra dos Coqueiros, local de instalação das torres eólicas, ficou à margem desse processo, apenas foi procurado para a expedição da Licença de Uso e Ocupação do Solo. Não houve intercâmbio entre Governo/Empresa/Município/População local, o que impediu, na visão da entrevistada, uma necessária circulação das informações para que chegassem aos gestores municipais e a população, que, no final do processo, ficou mais ou menos excluída e sem acesso ao que estava acontecendo e impossibilitada de cobrar benefícios para a localidade.

No nível intermediário, a associação dos moradores em parceria com a Energen/Desenvix realizou duas reuniões com a comunidade da praia do Jatobá em caráter informativo. Segundo o presidente da associação, Jorge “Catavento”, houve pouca participação dos moradores, uma vez que a maioria possui casa de segunda residência na localidade. Isso inviabilizou ainda mais o processo de discussão sobre a chegada do empreendimento àquela área.

De alguma maneira, essa organização social foi responsável pelo repasse precário de algum conteúdo de informação aos moradores, tornando-se uma espécie de interlocutor na relação entre empresa e sujeitos sociais. Ela desempenhou a função de intermediária para receber informações dos interlocutores do empreendimento e transmiti-las aos moradores.

Quanto aos moradores das comunidades visitadas, frequentadores/banhistas, comerciantes e turistas se mostraram alheios ao que estava acontecendo no território que eles frequentavam. Quando questionados sobre

as torres na paisagem, alguns sequer conseguiram visualizá-las, e os poucos que conseguiram vê-las não se mostraram envolvidos e preocupados com o processo. As poucas informações que receberam foram consideradas “suficientes” e sem nenhum questionamento ou contestação aparente, já que o empreendimento foi implantado.

Contudo, ao passo que ocorria a mutação da paisagem (território), predominava a “miopia” dos sujeitos sociais inseridos nela. O Parque Eólico foi instalado como um elemento na paisagem que de certa forma impõe uma nova dinâmica de uso ao território sem qualquer processo mais ampliado de diálogo, contestação e conflito. A paisagem mudou, mas o território em mutação não foi percebido pela população local, confirmando a ideia da miopia social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A PAISAGEM QUE NÃO SE ENXERGA

Ao adentrarmos o município da Barra dos Coqueiros pela ponte sobre o rio Sergipe, já se observam os “ventiladores gigantes”, como denominados por muitos. São os aerogeradores de altíssima tecnologia vindos de outro país com a promessa de gerar energia limpa e trazer o desenvolvimento para a localidade, para Sergipe e para o Brasil. São os novos elementos que se integram à paisagem até então apercebida na horizontalidade onde se vislumbravam mangabeiras, dunas, praias e coqueirais, aqui e acolá, entrecortados por loteamentos, povoados, barracas e banhistas.

Essa nova paisagem traz a beleza cênica das torres eólicas sem que de pronto se processe uma conexão entre sua produção e as relações sociais, políticas e econômicas que foram estabelecidas para se chegar até essa nova configuração.

Com este trabalho, foi possível observar como as percepções dos envolvidos nesse processo são diferenciadas. Os órgãos de governo e as empresas envolvidas na implantação do Parque Eólico traduzem preocupações com o cumprimento da legislação, mas, sobretudo, com a participação na ampliação e diversificação da matriz energética do Estado e do país. O

cumprimento da legislação faz-se, todavia, sem integração entre órgãos e empresas num atropelo entre os interesses políticos e econômicos, mesmo que relevantes, e as competências dos diferentes níveis federativos. Nesse sentido, o desconhecimento e o despreparo do órgão municipal são ignorados pelas instâncias superiores, assim como a população do município, pois foram contatados por obrigação do processo de licenciamento apenas os moradores da praia do Jatobá, localidade contígua ao Parque Eólico.

Os aspectos políticos são claramente enfatizados desde o anúncio de instalação associado ao projeto maior de ampliação da matriz energética do país com produção de energia alternativa, limpa; com o cumprimento de normativas da ANEEL, mas também, no caso de Sergipe, com a decisiva participação do governo do Estado com relação à cessão da área.

Já os moradores dos arredores e da sede do município, em sua maioria, apresentam-se alheios ou ignoram que não se trata “apenas” de uma transformação da paisagem, mas da produção de um território que afetará as relações de vizinhança, o acesso, o valor dos imóveis, enfim, a base material e simbólica que até então prevalecia no cotidiano.

A percepção de como os envolvidos apreenderam a implantação do Parque Eólico nos auxiliou a compreender as relações entre o homem e o ambiente, suas perspectivas, anseios, satisfações e insatisfações, julgamentos e condutas. A pesquisa mostrou as mediações da paisagem ao território e a rápida mutação provocada pela implantação do Parque Eólico, sem que os múltiplos segmentos que o constroem se fizessem presentes, seja por representações contrárias (conflitos), seja por representações consensuais. Os munícipes e os frequentadores das praias se apresentaram como espectadores das mutações da paisagem, como se as relações sociais projetadas no espaço não tocassem o território, como se fossem projetadas apenas no visual dessa paisagem: a miopia do território.

É necessário que esses empreendimentos tenham a participação efetiva dos atores e sujeitos envolvidos, ou seja, que as comunidades realmente afetadas tenham mais informação para poderem opinar

sobre a implantação, os usos, os aspectos negativos e positivos dos empreendimentos.

O território, “[...] produto de relação desigual de forças envolvendo o domínio ou o controle político-econômico do espaço e sua apropriação simbólica [...]”, tal qual colocado por Haesbaert (2002, p. 121), é desvelado nesse registro do processo de implantação do Parque Eólico no município de Barra dos Coqueiros. As análises sobre sua implantação consideraram as percepções dos envolvidos no processo (moradores, frequentadores, veranistas, autoridades, empreendedores, gestores ambientais), enfatizando as distintas abordagens sobre ele e suas expectativas positivas e negativas quanto ao empreendimento.

Ao passo que ocorria a mutação da paisagem (território), predominava a “miopia” dos sujeitos sociais inseridos nela. O parque eólico foi instalado como um elemento na paisagem que de certa forma impõe uma nova dinâmica de uso ao território sem qualquer processo mais ampliado de diálogo, contestação e conflito. A paisagem mudou, mas o território em mutação não foi percebido pela população local, confirmando a ideia da miopia social. Nesse contexto, espera-se que este trabalho possa contribuir para a reflexão acerca da temática, bem como para a Geografia e áreas afins.

REFERÊNCIAS

ADALBO, Ricardo. **Energia eólica**. São Paulo: Artliber, 2002.

AMARANTE, Odilon A. Camargo; ZACK, John; BROWER, Michael; SÁ, Antônio Leite. **Atlas do Potencial Eólico Brasileiro**. Brasília, 2001.

ANEEL – Agência Nacional de Energia Elétrica. Disponível em: <https://www.gov.br/aneel/pt-br>. Acesso em: 5 maio 2022.

BRASELCO. Disponível em: http://www.braselco.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=470:parque-eolico-em-sergipe-inicia-operacao-em-julho&catid=4:noticias&Itemid=4&lang=pt. Acesso em: 4 jun. 2013.

BRÜSEKE, Franz Joseph. O problema do desenvolvimento sustentável. In: CAVAL-

CANTI, C. (Org.). **Desenvolvimento e Natureza**: estudos para uma sociedade sustentável. 4. ed. São Paulo: Cortez; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2003.

DREAMSTIME. Moinho de vento velho em Dinamarca. Disponível em: <http://pt.dreamstime.com/imagem-de-stock-royalty-free-moinho-de-vento-velho-em-dinamarca-image2839206>. Acesso em: 25 jun. 2014.

FADIGAS, Eliane Aparecida Faria Amaral. A energia dos ventos. **Revista Alternativa**. Editora Publicidade: ROMA. Ano I, Edição 3, p. 10-15.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios Alternativos**. São Paulo: Contexto, 2002.

MENDONÇA, Elisângela. Esticando o Proinfra. **Revista Brasil Energia**, Rio de Janeiro, n. 339, p. 44-45, fev. 2009.

MENDONÇA, Ana Maria. Energia Eólica. **Jornal da Cidade**, Aracaju, p. 4, 12 jun. 2009.

PEREIRA, Osvaldo Soliano. Energia Eólica: segunda fonte de energia elétrica do Brasil. In: VEIGA, José Eli da (Org.). **Energia Eólica**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2012.

PLANALTO – Presidência da República. Disponível em: www.planalto.gov.br. Acesso em: 3 mai. 2013.

REIS, Lineu Belico dos. **Geração de Energia Elétrica**. São Paulo. Editora Manole, 2000.

RIFKIN, Jeremy. Somos viciados em petróleo. **Veja**, São Paulo: Abril, ano 41, n. 51, p. 17-21, dez. 2008.

SETAS, Miguel. Bons ventos reforçam investimentos lusitanos no Brasil. **TN Petróleo**, Rio de Janeiro, n. 63, p. 12-16, ano X, nov./dez. 2008.

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

_____. **Topofilia**: um estudo da percepção atitudes e valores do meio ambiente. Tradução. Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1980. 228p.

<http://www.investne.com.br/es/Noticias-Sergipe/parque-eolico-sera-construido-em-sergipe-ate-2011>.

<http://www.investne.com.br/es/Noticias-Sergipe/parque-eolico-sera-construido-em-sergipe-ate-2011>.

http://www2.jornaldacidade.net/cidades_ver.php?id=28454. ACESSO: 24/05/2012.



PARTE III
RURALIDADES





Cavalgadas: sócio-espacialidades e ressignificações*

Daniele Luciano Santos

* O presente texto é parte da dissertação, intitulada “As sócio-espacialidades e ressignificações das cavalgadas - Itaporanga d’Ajuda/SE”, defendida em 2018, sob a orientação da profa. Dra. Maria Augusta Mundim Vargas.

INTRODUÇÃO

É sempre um desafio retomar os trabalhos que anteriormente concluímos. Quando aceitei o convite de resgatar a minha dissertação de mestrado para este capítulo, soube de prontidão que não seria tão fácil, especialmente, porque ao longo dos anos naturalmente qualquer um adquire novos conhecimentos acerca do mundo e portanto, a sua visão em relação ao seu objeto de estudo ganha novas facetas, resultado de um amadurecimento.

No mestrado, eu me detive ao estudo de caso sobre as sócio-espacialidades e as ressignificações das cavalgadas do município sergipano de Itaporanga D'Ajuda. No doutorado, embora eu tenha permanecido em um caminho semelhante, das formas de apropriações das manifestações culturais com animais de monta no estado de Sergipe, é perceptível que houve um amadurecimento tanto da proposta de estudo em si quanto da minha compreensão em relação ao fenômeno que é múltiplo e que guarda em sua essência temporalidades diversas.

A percepção em relação a esse crescimento próprio torna-se importante para mim, especialmente, porque olhando para trás eu vejo que em relação à minha dissertação pude fazer aquilo que estava dentro das minhas capacidades. Hoje, mais madura, enxergo e compreendo uma outra complexidade em torno das manifestações culturais com animais de monta, que não anula em nada aquilo que compreendi no curso do mestrado e pude construir na dissertação. Vivenciar e experienciar no contexto da formação acadêmica trouxe enriquecimento para a minha escrita, para os meus estudos e, principalmente, contribuição para a Geografia enquanto pesquisadora, ainda que modestamente.

O caminho que percorri até esse momento foi necessário para sentir e perceber a geógrafa que eu sou. Quatro anos após a defesa de mestrado, não sou mais a pesquisadora iniciante, mas preservo o mesmo desejo de ser honestamente competente naquilo que me proponho estudar. Diante disso, as dificuldades naturais de todo percurso acadêmico, para mim

não aparentam obstáculo, pelo contrário, surgem como desafios que impulsionam a seguir os meus estudos, a continuar o meu crescimento ao responder questionamentos que surgem diante das inquietações, das limitações práticas e teórico-conceituais. Vou trilhando o meu caminho na Geografia tal como aprendi com Santo Agostinho, em um processo contínuo de conhecer-me, aceitar-me e superar-me.

Destarte, aqui trago o cerne daquilo que pude construir em meu mestrado, um trabalho do qual me orgulho, que me mostra o quanto tenho amadurecido com concepções teóricas e escolhas na Geografia. Embora apresente uma síntese, o texto traz o que considero de mais importante no percurso acadêmico até então. A minha geografia, assim como a de tantos geógrafos, é aquela em que as dimensões políticas, econômicas, culturais e simbólicas emergiram como alicerce de estudos sobre o território, em especial para aqueles que consideram a indissociabilidade da materialidade e da imaterialidade na sua constituição. Foi diante disto, que me propus analisar os territórios das cavalgadas no município de Itaporanga d'Ajuda pelas práticas sócio-espaciais mantenedoras e propulsores de sua realização. Para tanto, tracei a linha do tempo das cavalgadas e seus cortejos, apreendi os sujeitos e as relações empreendidas para a realização desta manifestação cultural, busquei compreender as práticas sócio-espaciais dos seus produtores e dos seus participantes, além de averiguar as bases materiais e simbólicas dos territórios da cavalgada.

Ao observar a materialização da cavalgada no território e estudá-la através de suas sócio-espacialidades, pude compreender o espaço indissociado das relações de diferentes dimensões, empreendidas na realização desta manifestação, que por sua vez faz em territórios. No tocante à sócio-espacialidade me fundamentei em Souza (2013), usando o conceito como indicativo de que estou me referindo ao espaço e às relações sociais de forma inseparável. Sobre o território, considero que a sua constituição envolve aspectos tanto da materialidade quanto da imaterialidade. Por este motivo pautei a discussão nas ideias de autores que reconhecem o território em sua multidimensionalidade, preponderantemente em Haesbaert

(2004a; 2004b; 2007a; 2007b; 2009a; 2009b e 2012), Raffestin (1993), Claval (2013; 2014), Bonnemaïson (2002) e Saquet (2013).

Ao considerar essas discussões teóricas entendo as cavalgadas como manifestação tradicional ressignificada tal como colocado por Vargas e Neves (2009), pois ao longo da sua história sofreram variações em sua finalidade, estrutura e forma, se desprenderam de determinadas características como a religiosidade e aderiram novas como a mercantilização. Para compreender esta manifestação refleti em torno de temas como festa inspirada em Brandão (1974; 1989), Marques e Brandão (2015) e Castro (2012; 2015) ligada à espontaneidade e de cunho cultural e indenitário; e evento político com Santos (2000; 2006), Fonseca (2012) e Vargas e Neves (2009) ligado às estratégias que objetivam a visibilidade política partidária.

Assim delineada, minha dissertação de mestrado é fruto de uma pesquisa de abordagem qualitativa. Além da revisão bibliográfica, adotei como metodologia a pesquisa documental em sites e jornais e a pesquisa de campo com uso da observação, realização de entrevistas, questionários e registro fotográfico. A pesquisa foi metodologicamente construída conforme planejado em três momentos: procedimentos introdutórios, coleta e análise de dados respaldados em autores, principalmente em Godoy (1995); Ferreira (2002) Mattos (2015); Prodanov e Freitas (2013); Lakatos e Marconi (1991); Fontanella; Ricas e Turato (2008); Falkemabach (1987); Triviños (1987), Gil (2008).

O que de fato são as cavalgadas de Itaporanga d'Ajuda? Qual sua essência? O que as mantém? O que elas representam e significam para os atores e sujeitos? Tais questionamentos alicerçaram meu caminhar analítico. Espero atender as expectativas do leitor com a análise apresentada, na qual elementos e dimensões da Geografia de abordagem cultural são enfatizados e, sobretudo, elucidam as tessituras que envolvem as sócio-especialidades, a conformação de territórios, a institucionalização e a ressignificação da cavalgada, e sua expressividade enquanto festa popular e evento político.

O texto segue o encadeamento da estrutura da dissertação, apresentando além da introdução outras três partes. Em ‘Caminhos para entender as cavalgadas’ contextualizamos e caracterizamos as ressignificações da cavalgada enquanto manifestação cultural tradicional de Itaporanga D’Ajuda. Seguimos “Cavalgando entre as dimensões dos territórios”, mostrando a complexidade dessa manifestação pela multidimensionalidade das relações, dos interesses e dos territórios e, nesse sentido, buscamos analisar os sujeitos, as relações e os territórios da cavalgada atrelados a suas dimensões materiais e imateriais.

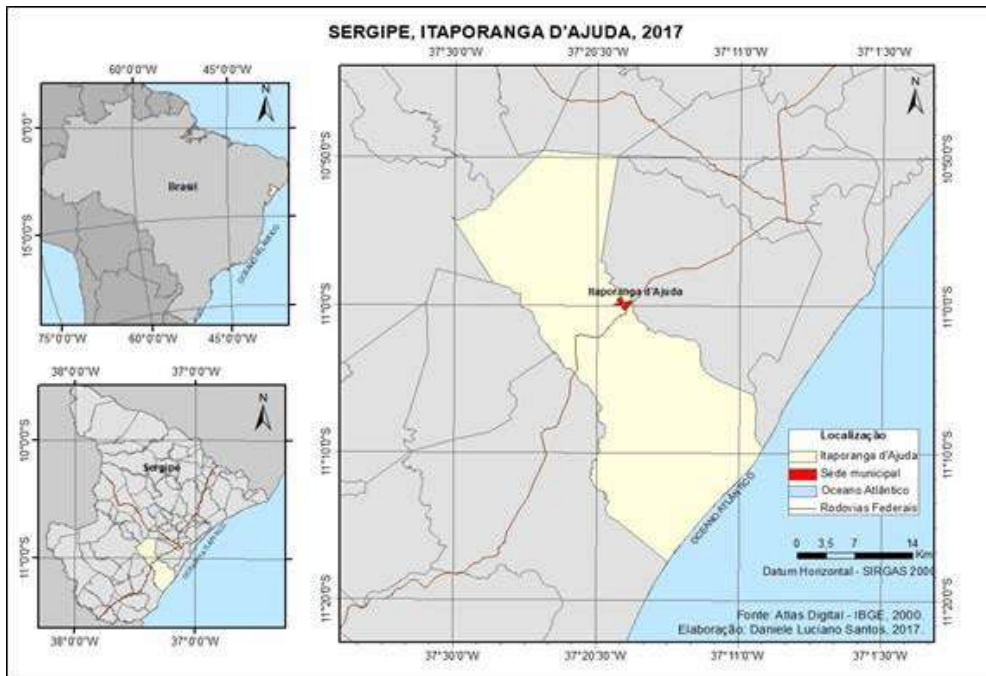
Após abordar a história, as mudanças, os percursos, as relações e os interesses intrínsecos ao processo de ressignificação e permanência das cavalgadas em Itaporanga d’Ajuda, em “Tradição e espetáculo”, me debruço na composição das diferentes paisagens ao longo dos trajetos e das formas de inserção/interação dos atores e sujeitos em cada uma delas. Pelo exposto, pontuo e reforço nas “Considerações Finais” que as cavalgadas transcendem a fronteira cultural pela complexidade das relações e do envolvimento entre produtores e participantes.

CAMINHOS PARA ENTENDER AS CAVALGADAS

No processo de desenvolvimento da minha dissertação procurei seguir a linha cronológica dos acontecimentos, mesmo sabendo que tais acontecimentos nem sempre se dão de forma lógica e sequencial. Essa escolha no caminhar me ajuda a organizar as ideias e, por consequência, melhor enxergar o meu objeto. Dito isso e ciente de que essa pesquisa caracteriza-se como um estudo de caso, tal como define Gil (2008), um estudo profundo e exaustivo que permite o conhecimento detalhado de uma realidade específica, situo o leitor em relação ao município, palco de meu objeto de estudo. A dissertação teve como proposta investigar de forma aprofundada as cavalgadas do município de Itaporanga d’Ajuda, situado na região Leste do estado de Sergipe compondo um dos municípios pertencentes à

Grande Aracaju¹ A sede do município desenvolveu-se à margem direita do Rio Vaza Barris e, sua população urbana e rural (IBGE, 2017) soma aproximadamente trinta e dois mil habitantes (Figura 1).

Figura 1 - Localização do Município de Itaporanga d'Ajuda



Fonte: Atlas Digital - IBGE, 2000. Elaboração: Daniele Luciano Santos, 2017.

As cavalgadas são reconhecidas como parte da cultura do município, uma manifestação formada e estruturada pelos itaporanguenses que traz características próprias de cada localidade. Embora seja secular, o grau de elementos introduzidos, especialmente após a década de 1980, conduziu ao enquadramento dessas cavalgadas como manifestação tradicional resignificada, ou seja, “[...] aquela cuja evolução apresenta variações na composição e na estrutura [...], mas também o novo, recentemente apropriado [...]” (VARGAS; NEVES, 2009, p.10).

1 Grande Aracaju é um dos Territórios de planejamento do Governo do Estado (2008), correspondente aos municípios do entorno da capital, Aracaju.

De acordo com a Secretaria Municipal de Cultura e Turismo - SMCT, não há registro exato de quando as cavalgadas começaram a ocorrer no município de Itaporanga d'Ajuda. O que se sabe é que elas tiveram origem na junção entre o casamento caipira e a missa do vaqueiro, práticas tradicionais no município no período das festas juninas. No casamento caipira as pessoas ornamentavam suas carroças, charretes e cavalos com adereços coloridos e de palha, improvisavam fantasias rústicas e seguiam em comitiva até o local da encenação do casamento. Na missa do vaqueiro homens e mulheres iam até a igreja expressar a fé vestidos com indumentárias e acessórios de couros, cuja celebração era marcada por versos e aboios típicos dos vaqueiros. Até a década de 1960 ambos ocorreram em circunstâncias distintas, mas passaram a ser realizados no mesmo dia e, em sequência, deram origem à festa do casamento dos tabaréus no município que, posteriormente, passou a ser chamada de cavalgada. Esta, com o tempo, sofreu mudanças, como por exemplo, o aumento do uso de cavalos concomitantemente à diminuição das carroças e charretes; a não realização da encenação do casamento caipira e o distanciamento das influências religiosas.

Segundo a Secretaria de Cultura e Turismo – SMCT na década de 1980 o casamento dos tabaréus assumiu um formato que se assemelha ao das atuais cavalgadas. No final do cortejo introduziram pequenas apresentações de trios pé de serra em meio a campos e praças onde as pessoas se aglomeravam. Em 1997, ano do primeiro mandato do então prefeito César Fonseca Mandarino, a prefeitura do município assumiu oficialmente a promoção do casamento dos tabaréus com o objetivo de marcar, no sentido de singularizar, os festejos juninos do município. Após sua institucionalização pela prefeitura, o casamento dos tabaréus passou a ser chamado de cavalgada. Em 1998 foi criado o I Circuito de Cavalgadas de Itaporanga d'Ajuda, composto por até treze distintos percursos realizados pela prefeitura em vários povoados e na sede municipal. A institucionalização das cavalgadas foi marcada pelas mudanças nas atrações que passaram a ser contratadas de outros municípios e estados, sempre organizadas e financiadas pela prefeitura.

Até 1996 os casamentos dos tabaréus eram organizados e realizados pelos líderes comunitários e sujeitos locais que habitavam a sede e os povoados do município. A prefeitura apoiava disponibilizando, por exemplo, iluminação, palanque e liberação do uso dos espaços públicos, como por exemplo, as praças. Após 1997 a prefeitura assume todo o processo de organização, produção, divulgação, realização e pagamento das atrações. Segundo a SMCT, o envolvimento da prefeitura favoreceu o aumento do número de cavalgadas que cresceu a cada ano. No ano de 2006 foi criada a Cavalgada D’ajuda pelo vereador e produtor de eventos Bruno Sobral, que normalmente ocorre um mês antes ou depois do início do Circuito de Cavalgada da prefeitura. A realização dessa cavalgada particular, de certa forma, foi facilitada pela posição de vereador do seu produtor, e mesmo sendo particular, a prefeitura se envolve no processo de organização com apoio. Assim, chama atenção a “onipresença” da prefeitura nas cavalgadas de Itaporanga d’Ajuda, seja de natureza particular ou pública.

Em entrevista à Plataforma de Notícias no ano de 2016, a então prefeita Maria das Graças Souza Garcez salientou a importância das cavalgadas para o resgate da cultura e da tradição. Segundo ela trata-se de uma festa cultural que já faz parte do calendário junino do município, destacando ainda, que Itaporanga d’Ajuda tem tradição na organização de festejos importantes e marcantes na cultura de sergipanos e nordestinos (INFONET, 2013). Tal depoimento contraria as informações cedidas pela SMCT, as quais indicam que a principal motivação para a realização das cavalgadas no município, seja na sede ou nos povoados, está ligada aos interesses políticos da prefeitura e das representações e lideranças comunitárias dos povoados, haja vista que com a aproximação do período junino as lideranças comunitárias e vereadores procuram os gestores municipais para expressarem seus interesses em realizar as cavalgadas em seus respectivos povoados. A cavalgada torna-se uma espécie de moeda de troca para a política local. Surpreende que um representante de um órgão público expresse tal depoimento a respeito de uma festa popular e tradicional no município, ao mesmo tempo, ele reconhece a importância cultural da manifestação.

Castro (2012) lembra que a dinamicidade da sociedade torna distintos ao longo do tempo o ato e os significados do festejar. Neste sentido, o processo de ressignificação das cavalgadas é algo do qual não se pode fugir diante da nossa realidade contemporânea, aderir a novos elementos é uma forma de se moldar às mudanças da sociedade. No município de Itaporanga d’Ajuda o processo de ressignificação das cavalgadas foi, além de tudo, associado aos interesses políticos, ideia que imbrica a grandiosidade da manifestação tradicional ressignificada à força e imponência do poder político, ou seja, a cavalgada como um evento que promove os dirigentes públicos e ressalta a importância do poder político visto como os seus “mantenedores”. De acordo com a SMCT os interesses políticos influenciam no crescimento do número de cavalgadas, que saem de um povoado a outro ou de um povoado para sede, envolvendo várias localidades ao longo do seu percurso, por isso dizem que elas ocorrem em quase todas as comunidades e povoados do município.

A seguir no Quadro 1 trago os marcos históricos das cavalgadas de Itaporanga d’Ajuda. Nele destaco as principais mudanças decorrentes, por exemplo, da institucionalização pela prefeitura, o afastamento do cunho religioso dos cortejos, as alterações na nomenclatura, os momentos de auge entre os anos de 2006 e 2015, o leve declínio em 2016, seguido de uma reação em 2017 com o surgimento de novas cavalgadas. Destaque para o desaparecimento da cavalgada do povoado Tapera uma das mais antigas do município, com a mudança dos realizadores que deixaram de ser moradores e passaram a ser representantes políticos, reforçando o claro envolvimento da prefeitura nesta enquanto ocorreu e nas demais cavalgadas.

As cavalgadas da sede municipal e dos povoados apresentam características similares quanto à distância percorrida pelo cortejo, as atrações em trios elétricos, cavaleiros e amazonas de todas as idades, e a culminância com shows de bandas contratadas. No ano de 2016, devido à crise financeira que o Brasil atravessava e diante dos cortes e reduções dos recursos financeiros destinados ao setor público, os governos municipais

tiveram restrições para a realização de eventos, e, conseqüentemente, a prefeitura municipal de Itaporanga d’Ajuda enfrentou dificuldades para organizar, contratar atrações e realizar as cavalgadas no município. Segundo a SMCT, a prefeitura buscou estratégias que diminuíssem os gastos, como por exemplo, a diminuição da programação dos festejos juninos da cidade e contratação de bandas com cachês mais acessíveis às contas da prefeitura. No entanto, deixar de promover as cavalgadas ficou fora de questão, pelo fato delas não serem uma manifestação fixa e envolverem várias comunidades do interior do município.

Quadro 1 - Marcos da Cavalgada de Itaporanga d’Ajuda

Quando	(?) - Década de 1960	1960-1996	1997-2005	2006 - 2015	2016	2017
O Quê	Missa do Vaqueiro Casamento Caipira (aconteciam separadamente)	Casamento dos Tabaréus (Missa do Vaqueiro e o Casamento Caipira aconteciam em sequência)	Circuito de Cavalgadas (A prefeitura assume a realização e amplia para outras localidades)	Circuito de Cavalgadas Cavalgada D’ajuda (Surge a Cavalgada particular)	Circuito de Cavalgadas Cavalgada D’ajuda (Ano de crise e diminuição de percursos)	Cavalgada Junina Cavalgada D’ajuda (Na ausência da Prefeitura surgem novas Cavalgadas)
Onde	Salvador – Sede Telha – Tapera Cham - Sapé	Salvador – Sede Telha – Tapera Cham - Sapé	Salvador – Sede Telha – Tapera Chan – Sapé Costa - Nova Descoberta Moita Verde – Caueira Pariporé - Rio Fundo do Abaís Assentamento 8 de Março – Ipanema	Salvador - Sede (Prefeitura) Salvador - Sede (Particular) Salvador – Campus Telha – Tapera Chan – Sapé Moita Formosa – Gravatá Pariporé - Rio Fundo do Abaís Moita Verde – Caueira Costa - Nova Descoberta Assentamento 8 de Março – Ipanema	Salvador - Sede (Prefeitura) Salvador - Sede (Particular) Salvador – Campus Telha – Tapera Moita Formosa – Gravatá Moita Verde – Caueira Pariporé - Rio Fundo do Abaís Assentamento 8 de Março – Ipanema	Salvador - Sede (Prefeitura) Salvador - Sede (Particular) Caueira - Praia Caueira (I Cavalgada Amigos da Caueira) Nova descoberta – Assentamento Dorceлина Folador (I Cavalgada Top) Chan – Sapé (I Cavalgada da Amizade)

Quando	(?) - Década de 1960	1960-1996	1997-2005	2006 - 2015	2016	2017
Realização	Moradores Locais	Moradores Locais	Prefeitura Vereadores	Prefeitura Vereador / Promotor de Eventos	Prefeitura Vereador / Promotor de Eventos	Prefeitura (Apenas 1) Vereadores Promotor de Eventos Moradores Locais
Apoio	Prefeitura	Prefeitura	Prefeitura	Prefeitura Vereadores Comerciantes locais Indústrias Locais Bancos	Prefeitura Vereadores Comerciantes locais	Prefeitura

Fonte: Trabalhos de campo realizados entre os anos de 2016 a 2017. Organização: SANTOS, Daniele Luciano, 2017.

A criação do calendário que define as datas e a ordem de ocorrência das cavalgadas é de responsabilidade da prefeitura. O início do Circuito de Cavalgadas coincide com a data em que se comemora o São João, sendo 24 de junho é o marco dos festejos juninos em Itaporanga d’Ajuda. Sobre os espaços de concentração para o início das cavalgadas, normalmente se dão em praças e na ausência delas é feita em campos ou em frente a estabelecimentos de venda de bebidas, ou seja, em ambientes que possibilitam a aglomeração e comportam a demanda de participantes. Registro que nesse estudo, entendo como participante das cavalgadas não só os cavaleiros e amazonas, mas além deles, os vendedores ambulantes, donos de barracas e espectadores.

A tradição da realização das cavalgadas em Itaporanga d’Ajuda assegura o envolvimento dos participantes em todas as edições, expressa pela permanência do trajeto realizado o que direta e indiretamente, engloba os mesmos organizadores e participantes. Mesmo após anos de ocorrência, com a inserção de novos elementos em sua estrutura, as cavalgadas mantêm, rigorosamente, o mesmo percurso. Entendo por tradição tal como Hobsbawm (2002), o conjunto de práticas, ritos e símbolos construídos no passado e que continuam a ser aceitos e atuantes no presente. O autor

afirma que “muitas vezes, ‘tradições’ que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas”. O termo ‘tradição inventada’ faz referência tanto “às tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto àquelas que surgiram de maneira mais difícil de localizá-las num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez” (ibidem, p. 9).

Segundo Marques e Brandão (2015) a ressignificação das festas populares pode ser desencadeada a partir do momento que determinados fenômenos como a modernização, o sistema capitalista e suas atividades comerciais bem como a formação de redes de interação e comunicação se infiltram e alteram seus sentidos. A forma como a modernização influencia no processo de ressignificação das festas populares pode ser notada durante desde seus preparativos com a substituição de equipamentos e formas de produção rudimentares por outras mais modernas que facilitam o preparar e o fazer. Nas cavalgadas em Itaporanga d’Ajuda, por exemplo, observa-se a inserção dos trios elétricos para a animação durante o percurso, o transporte dos cavalos em caminhões até o local de saída da cavalgada, anúncios de divulgação da festa em carros de som, em panfletos e em mídias digitais e eletrônicas. Destaco que a modernização facilita o preparo da festa, mas ao mesmo tempo, pode modificar a sua essência e estética (MARQUES; BRANDÃO, 2015). Neste sentido, as práticas populares podem ser perdidas na medida em que são substituídas por práticas modernas, mas segundo os autores, frente a crescente demanda, as festas populares em geral se adequam às tecnologias como forma de se manterem, acrescentando:

[...] É inegável que as modificações alteram as dinâmicas da festa. No entanto, o novo e o moderno não anulam a essência do que já existe. Ao contrário, proporcionam novos movimentos, práticas e interações. Neste sentido, é importante lembrar que a cultura é maleável e por isso as transformações alcançadas pelas festas populares são,

teoricamente, previsíveis e devem ser encaradas com cautela e parcimônia, pois interferir em seu curso pressupõe tirar-lhes a autenticidade. (MARQUES; BRANDÃO, 2015, p. 17).

No que se refere a mercantilização e as atividades comerciais, os autores afirmam que eles se inserem na festa visando comercializar bens e serviços. E, estas trocas econômicas possuem a capacidade de divergir o sentido primordial da maioria das festas populares, principalmente daquelas que possuem um elemento sagrado como eixo central. Um exemplo disto é o distanciamento entre as cavalgadas e a religiosidade. Como anteriormente citado, as cavalgadas em Itaporanga d’Ajuda ocorriam no período junino associadas às missas do vaqueiro, mas com o tempo, deixaram de acontecer. Concomitantemente, houve o aumento do número de comerciantes ambulantes e a venda de bebidas alcoólicas nos espaços da festa. Tentar explicar as ressignificações das cavalgadas apenas a partir da influência descaracterizadora da mercantilização é uma redução de um fenômeno complexo. Apesar de muitas manifestações populares, como algumas festas, terem sido associadas à apropriação capitalista, “[...] é importante destacar o caráter reinventivo e inovador de muitas pessoas, que procuraram enxergar na festa não apenas uma forma de lazer ou de diversão, mas também uma atividade capaz de gerar renda” (CASTRO, 2012, p.50). As redes e teias vão ganhando espaço e definindo a dinâmica das festas.

Segundo Marques e Brandão (2015) a formação de redes de interação e comunicação marca e dá dinamicidade à festa. Estas redes se estabelecem quando os sujeitos “[...] se misturam temporariamente às instituições, organizações privadas, entre corporações e juntos atuam na festa, cada um a seu modo, realizando suas funções e defendendo interesses próprios” (Ibidem, p. 15). Desta maneira, para eles a festa deixa de ser domínio exclusivo da comunidade e o popular passa a caminhar por novos rumos, ganhando novas influências, ou seja, se ressignificando. Neste sentido, os autores apontam a globalização, com suas redes de integração e comuni-

cação, como fator que modifica diretamente a cultura popular e as festas, pois com as novas formas de comunicação e de redes um novo público é integrado a elas. Esta nova demanda se liga à festa popular por razões que muitas vezes se diferem das tradicionais, atribuindo-lhe um novo sentido e reforçando a sua maleabilidade e flexibilidade.

No contexto da globalização, Santos (2000) enfatiza que ela influencia, direta e indiretamente, todos os aspectos da vida econômica, da vida cultural, das relações interpessoais e da subjetividade humana. Sobre a cultura de massas e a cultura popular, o autor destaca a função homogeneizadora do mercado que impõe verticalmente os elementos da cultura de massa, indiferente às heranças e às realidades atuais dos lugares e das sociedades. No entanto, a cultura preexistente resiste às investidas homogeneizadoras da globalização e produz nos lugares “formas mistas sincréticas”, oferecidas como espetáculo, e chamadas pelo autor de cultura popular domesticada. Seria então a cavalgada parte de uma cultura domesticada? Ouso afirmar que ela é composta pela sobreposição do antigo e do novo, da tradição e da ressignificação, do político/econômico e do cultural/simbólico.

A “evolução” das cavalgadas de Itaporanga d’Ajuda revela que suas realizações não se dão como tarefa exclusiva dos indivíduos interioranos, como um modo de vida típico do ambiente rural, nem sequer dos vaqueiros do campo, ou demais habitantes comuns do município. Observamos à frente da organização líderes comunitários, vereadores, empresários e, principalmente, a prefeitura municipal. Essa multi-intervenção, segundo Marques e Brandão (2015), movimenta e possibilita aos participantes da festa novos usos, interesses e percepções, que podem alterar o seu sentido, pois “é necessário que o domínio e autonomia da festa popular continuem com a comunidade, caso contrário ela passará a sofrer as consequências da descaracterização moderna e perda da identidade” (MARQUES; BRANDÃO, 2015, p. 17). Daí a importância do papel dos líderes comunitários em representar os sujeitos que “fazem” a festa, pois eles são os mediadores entre os grandes promotores e os participantes.

A tudo isso é acrescentado o fato da festa ser um elemento cultural mutável, no sentido que Claval (2014) afirma a cultura como um sistema aberto e mutável de técnicas e comportamento, o contato entre diferentes culturas, algumas vezes conflitantes, enfim, fonte de enriquecimento mútuo e de mudanças. As ideias do autor me permitiram compreender o dinamismo das cavalgadas que preservam o período de ocorrência, os percursos e os sujeitos locais como principal público, associados à modernização do modo de fazê-la enquanto manifestação cultural, tradicional ressignificada, com nuances de festa popular e evento político.

CAVALGANDO ENTRE AS DIMENSÕES DOS TERRITÓRIOS

Os marcos das cavalgadas de Itaporanga d'Ajuda me permitiram visualizar a diversidade dos sujeitos e das relações empreendidas na sua produção e manutenção ao longo dos anos. Sujeitos e relações que aparecem na linha do tempo na posição de realizadores, de apoiadores e de participantes enquanto espectadores, vendedores, atrações artísticas, cavaleiros e amazonas. Compreender a complexidade dessas relações, sejam elas de natureza religiosa (passado), política, econômica e simbólica, foi possível ao considerar a multidimensionalidade das relações e do poder em disputa que determinam os territórios das cavalgadas em Itaporanga d'Ajuda.

Durante os trabalhos de campo, observei que a influência de determinadas famílias ou grupos políticos, dos vereadores ou ex-vereadores e da prefeitura nos povoados demarcam os territórios do poder e determinam a ocorrência ou não das cavalgadas em benefício dos seus interesses políticos. Há a ação da iniciativa privada, que por meio da produção de eventos encontrou na cavalgada potencial lucrativo correspondente aos seus interesses econômicos. E, ainda, os sujeitos locais presentes em todos os territórios, atribuem diferentes sentidos às cavalgadas conforme a maneira que participam delas. Há quem a vê como fonte de renda, como tradição, como esporte, como diversão, ou até mesmo de forma negativa.

A multidimensionalidade das relações, dos interesses e dos territórios, segundo Haesbaert (2012, p. 95) “[...] desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica”. Nesse sentido, busquei analisar os sujeitos, as relações e os territórios onde a cavalgada se manifesta atrelados a suas dimensões materiais e imateriais.

No contexto político Itaporanga d’Ajuda sempre foi palco de disputas entre determinados grupos políticos de famílias tradicionais locais. Entre elas destacam-se a Mandarinino, a Garcez e a Sobral. Durante boa parte da história houve um “revezamento” entre estes grupos políticos na gestão municipal e ao longo dos anos cada um deles foi conquistando admiradores e estabelecendo seus territórios de influência. Esses territórios vêm sendo mantidos por ações de cunho político, que em determinados momentos eram e são revestidos por justificativas filantrópicas, culturais e festivas. Cada grupo político possui um território foco de suas ações, que normalmente é onde detêm mais seguidores (eleitores), e para mantê-lo utilizam-se de mecanismos e estratégias que agradam o maior quantitativo possível de pessoas. Assim, as festas e eventos patrocinados são oportunidades indispensáveis a este fim sendo que as cavalgadas, como festa popular de cunho cultural e tradicional ressignificada, desde sempre foram apropriadas pela política itaporanguense.

Segundo Barreto (2006) o primeiro Mandarinino a chegar às terras que hoje correspondem ao município de Itaporanga d’Ajuda foi o comerciante italiano Nicola Mandarinino na década 1900, quando adquiriu a Fazenda Iolanda que serviu de residência e colégio aos padres jesuítas aí instalados no século XVI. Durante 50 anos de sua vida Nicola Mandarinino recebeu do governo do estado a concessão para procurar ouro nas terras sergipanas, período no qual reuniu boa parte de suas riquezas. A fazenda Iolanda localizada no povoado Colégio, vizinho à Nova Descoberta, continuou com a família, através do filho Humberto Mandarinino, da nora Ruth Mandarinino e dos netos Victor, Guilherme, Clarisse e César Mandarinino. Este último, no ano 1982, foi eleito para o cargo de vice-prefeito em Itaporanga d’Ajuda,

em 1996 exerceu o cargo de prefeito pela primeira vez, para o qual foi reeleito em 2000 e, no ano de 2006, assumiu o mandato de deputado estadual interrompido em 2008, quando novamente assumiu a prefeitura municipal de Itaporanga d'Ajuda.

César Mandarinó teve sua vida política assentada no município de Itaporanga d'Ajuda. Estabeleceu relações com outras famílias de influência política no município e mesmo quando não ocupava cargos políticos continuou atuando no município principalmente nos povoados circunvizinhos à Fazenda Iolanda como Costa, Nova Descoberta, Caueira e Moita Verde. Juntos, estes povoados compõem o território de maior influência da família Mandarinó. O poder tal como coloca Raffestin (1993) é advindo não só do Estado, mas de qualquer organização ou instituição, nesse caso a família Mandarinó, que define regras, normas e condutas para viver em sociedade ou atuar no território.

Anteriormente mencionamos que em 1997, durante o primeiro mandato do então prefeito César Mandarinó, a prefeitura apropriou-se de forma explícita de todo processo de planejamento, organização e realização das cavalgadas em Itaporanga d'Ajuda. Na época foi criado o Circuito de Cavalgada, com o objetivo de singularizar os festejos juninos do município. Desde então, nos últimos 20 anos, outros políticos que assumiram a prefeitura mantiveram as cavalgadas, mas os povoados que compõem o circuito sofreram alterações. Todavia, enquanto o César Mandarinó esteve no poder os povoados Costa, Nova Descoberta, Caueira, e Moita Verde sediaram suas maiores cavalgadas, conforme expresso pelo entrevistado: "Aqui na Nova Descoberta as cavalgadas da época de Mandarinó eram as maiores. Os prefeitos que vieram depois deram continuidade, mas não do mesmo jeito que César fazia" (Entrevistado A), e como mostrado na Figura 2.

Figura 2 - Cavalgada do povoado Nova Descoberta



Foto/Fonte: Acervo digital da Prefeitura Municipal de Itaporanga D'Ajuda, 2016.

O conteúdo das falas, sobretudo do entrevistado A, revela a proximidade entre a política local e as cavalgadas nos povoados citados, ou seja, o território tal como Haesbaert (2009 b) define, como aquele que incorpora poder, disputas e conflitos envolvendo aspectos da materialidade e da imaterialidade em um continuum, sempre múltiplo, diverso e complexo.

Os Garcez, por sua vez, sempre estiveram entre os grupos dominantes da política sergipana. Ocuparam cargos de deputado e presidente da província, deputado estadual e federal, governador, prefeito e vereador. De acordo com Santos e Leandro (2010) eles estão envolvidos com a vida política em Itaporanga d'Ajuda desde as primeiras décadas do século XX quando Silvio Garcez era chefe político do município. Nomes como José Sobral Garcez, José Sobral Garcez Filho, Arnaldo Rollemberg Garcez e Maria das Graças Souza Garcez já assumiram cargos de prefeito e vereador em Itaporanga d'Ajuda. Os Garcez estabeleceram seus territórios pelas relações políticas, pelas disputas de poder, com a formação e quebra de alianças com os demais grupos políticos fixando com maior influência nos povoados Rio Fundo do Abaís e Pariporé situados no extremo Sul do

município e, nos povoados Tapera, Telha, Salvador e Campos, estes situados na porção Norte do município.

Integrantes da família Garcez fixaram residência na sede municipal e no povoado Camaçari. O antigo engenho da Fazenda Camaçari pertenceu ao ex-governador de Sergipe e ex-prefeito de Itaporanga Arnaldo Rollemberg Garcez, um dos prefeitos mais respeitados na história do município, cujas influências permaneceram mesmo após seu afastamento da política e anos depois da sua morte. A maioria dos moradores do povoado Camaçari e seus vizinhos Salvador e Campos até o presente, se mantém firmes no apoio eleitoral às diferentes gerações dos Garcez.

Antônio Francisco Sobral Garcez, sobrinho neto de Arnaldo Garcez, era proprietário de terras nas redondezas dos povoados Rio Fundo e Pariporé. Segundo os entrevistados foi ele quem primeiro realizou a cavalgada na localidade (na época casamento dos Tabaréus). Depois que sua filha Maria das Graças Souza Garcez (Gracinha) ingressou na vida política ela deu continuidade às cavalgadas e conseguiu manter a fidelidade política dos moradores. A influência dos Garcez sobre os territórios dos povoados em destaque, assim como a participação na manutenção da cavalgada é exposta na fala do entrevistado assim como na Figura 3: “Quem começou a cavalgada no Rio Fundo foi o falecido seu Antônio Francisco, aqui era uma tapera que só dava sapo. Ele começou e hoje a filha Gracinha continua fazendo como tradição que não pode acabar” (Entrevistado B),

Por um curto tempo, na década de 1990, a família Garcez esteve “aliada” à família Mandarino. Maria das Graças Souza Garcez iniciou sua vida política como vice-prefeita do município ao lado do então prefeito César Mandarino. Logo as famílias romperam a aliança e tornaram-se opositores políticos. Por anos os Garcez e os Mandarino se revezaram no comando da prefeitura, uma típica “política do café com leite” que teve seu fim em 2017 quando Otávio Sobral assumiu a gestão municipal.

Figura 3 - Gracinha Garcez na cavalgada



Foto: Acervo digital da Prefeitura Municipal de Itaporanga D'Ajuda, 2014.

O atual prefeito, Otávio Silveira Sobral, há alguns anos se envolveu com a política municipal, tendo sido vereador entre os anos de 2008 a 2016 e, em 2017, eleito prefeito com o apoio dos Mandarino. Sua irmã Urânia Silveira Sobral Leite galgou o cargo de vereadora por alguns anos, assim como Celinha Vieira Sobral. Atualmente a influência política que os Mandarino possuem sobre Itaporanga d'Ajuda se estende à família Sobral e consequentemente, o “controle” dos seus territórios. A aliança política entre as duas famílias serviu como estratégia de manutenção desse território, em especial sobre o povoado Costa onde Otávio, Urânia e Celinha Sobral possuem fazendas e na Nova Descoberta onde os Mandarino já possuíam certa influência política. Assim, historicamente, os territórios se fortalecem ou não a depender da família que está na gestão do município e das alianças que são estabelecidas. Entre uma gestão e outra, entre alianças e disputas, as cavalgadas se reinventam em decorrência dos interesses políticos, da quantidade de investimento público e esforços que são destinados à sua realização. Tais fatos são expressos na fala do entrevistado:

Teve anos que a cavalgada saiu da fazenda de Otávio Sobral, que é o atual prefeito, e teve ano que saiu da casa da ex-vereadora Celiha Sobral. E a chegada sempre foi aqui na Praça César Mandarino, quando não existia a praça era na frente da casa de um senhor chamado Augusto, mas isso foi há 20 anos. A praça tem esse nome porque o bairro é conhecido como Humberto Mandarino, ele era pai de César Mandarino (Entrevistado C).

Essa e outras falas demonstram as alianças políticas entre os Sobral e os Mandarino e as influências que as duas famílias possuem nas redondezas dos povoados citados. A influência dos Mandarino, por exemplo, está explícita no topônimo do bairro, da praça e da escola do povoado Nova Descoberta. A autoridade que os Mandarino representa nesses povoados e o respeito que os moradores locais possuem em relação à família são percebidos pela forma como eles se referem ao ex-prefeito, chamando-o de Doutor César.

No entanto, os interesses na manutenção das cavalgadas não são apenas de natureza política, elas são vistas como potencial econômico e geradoras de renda pelos vendedores e comerciantes ambulantes e, como exposto, Bruno Ribeiro Barreto Sobral, em 2006, com o apoio da prefeitura realizou a Primeira Cavalgada D'ajuda a única de natureza particular no município. Os cavaleiros e amazonas não são cobrados financeiramente para participar do trajeto do povoado Salvador até a sede, mas para ter acesso à área do show após a cavalgada paga-se uma taxa (R \$10,00 em 2017). Em 2013, Bruno Sobral criou a produtora BS Produções e Eventos com a qual passou a realizar a Cavalgada D'Ajuda, porém ainda contando com apoio funcional da prefeitura que à época, cedeu o espaço da praça de eventos. Desde a primeira edição angaria apoio financeiro de empresas, empresários e vereadores.

A Cavalgada D'Ajuda se tornou um dos maiores eventos realizados pela BS Produções e Eventos, e uma das mais conhecidas no estado no quesito evento particular. O interesse do empresário Bruno Sobral com a Cavalsa-

da D'Ajuda não é competir com as cavalgadas realizadas pela prefeitura, mas sim aproveitar o potencial econômico da tradição no município. Este fato é tão claro que a cavalgada particular sempre acontece antes ou depois do Circuito de Cavalgada, ou seja, fora do período junino quando não há outra cavalgada para disputar preferência e público. Isso nos remete à Castro (2015) quando ele afirma que a existência de festas populares é usada como alibi para a promoção de eventos mercadológicos e de entretenimento.

Os vereadores e ex-vereadores que almejam continuar na vida política encontraram nas cavalgadas a oportunidade de promover suas ações em Itaporanga d'Ajuda. Como dito anteriormente em 2017, a prefeitura foi obrigada a reduzir seus gastos e por esse motivo houve uma redução do número de cavalgadas no município, porém os vereadores viram na ausência da prefeitura oportunidade para criarem novas cavalgadas, promoverem seus povoados de origem e suas carreiras políticas. A divulgação das cavalgadas torna-se, dessa maneira, a divulgação dos seus realizadores e patrocinadores.

É comum após os shows a projeção de vídeos promocionais que destacam as benfeitorias dos gestores públicos. Nos intervalos entre as atrações, os gestores, prefeitos e vereadores aproveitam para dar visibilidade às suas atuações administrativas no município em vídeos e em discursos. Os vídeos normalmente destacam ações ligadas à assistência social, saúde, educação e obras de infraestruturas como construção de praças, quadras, escolas, postos médicos, calçamento de ruas e estradas nos povoados e na sede de Itaporanga d'Ajuda. O vídeo é reprisado inúmeras vezes até que a atração seguinte esteja pronta para iniciar o show. Esse é um exemplo das estratégias políticas traçadas pelos gestores que se apropriam do espaço da cavalgada com o objetivo de dar visibilidade à gestão pública vigente promovendo os políticos locais e estaduais.

No mesmo contexto, lembramos que eventos como esse “[...] não tem apenas uma natureza mercadológica, mas também uma finalidade político-partidária. Daí a importância de a concentração de pessoas aconte-

cer em espaços estruturantes e de elevada visibilidade da malha urbana, como as praças” (CASTRO, 2015, p.45). Para o autor a praça é um elemento das cidades ocidentais projetado intencionalmente e acima de tudo como espaço de convivência e visibilidade.

Pelos relatos, as diferentes gestões da prefeitura ‘sempre’ estiveram envolvidas com o casamento caipira, missa do vaqueiro, casamento dos tabaréus e, mais recentemente, com esse novo formato das cavalgadas. E, mais, os trabalhos de campo nos mostraram que as cavalgadas foram apropriadas pela prefeitura de duas formas: uma apropriação histórica e uma apropriação explícita. A primeira acontece desde a época em que havia a separação do casamento caipira e a missa do vaqueiro, pois historicamente a prefeitura sempre disponibilizou o mínimo de infraestrutura para a realização da festa, como por exemplo, a instalação de palanques, iluminação e a liberação do uso dos espaços públicos.

Explicitamente, após 1996, com a institucionalização do Circuito de Cavalgadas a quando a prefeitura assumiu todas as etapas de planejamento, organização e realização das cavalgadas. Foi nesta mesma década que os festejos juninos de Itaporanga d’Ajuda entraram para o circuito do estado, enquanto o governo estadual usava o slogan “Sergipe é o país do forró” o município usava “Itaporanga a capital sergipana do forró” e divulgava seus festejos juninos com o *single* da cantora itaporanguense Elaine, gravado com a participação de Erivaldo de Carira - famoso forrozeiro sergipano. No trecho da música são destacadas as características positivas dos habitantes e da festa junina do município com sanfona, quadrilha e comidas típicas:

Eu também vou, eu quero ir/ Itaporanga São João igual eu nunca vi/
Se você for eu vou atrás/ Itaporanga o forró é bom demais/ Eu nunca
vi cidade tão hospitaleira/ O povo é bom você precisa conhecer/ Lá
a sanfona vai tocando a noite inteira/ É o São João feito de amor só
para você/ Eu também vou, eu quero ir/ Itaporanga São João igual
eu nunca vi/ Se você for, eu vou atrás/ Itaporanga o forró é bom de-
mais/ Tem alegria, tem concurso de quadrilha/ Comidas típicas gos-

tosas venham ver/ Para receber você a cidade vira festa/ É o São João
melhor do mundo pode crer. (ELAINE; ERIVALDO DE CARIRA, s/d)

A música passou a ser conhecida pelos itaporanguenses e juntamente com as cavalgadas tornou-se símbolo dos seus festejos. O auge das festas de São João em Itaporanga d'Ajuda corresponde ao intervalo entre os anos de 1996 a 2010, período de maior número de cavalgadas realizadas pela prefeitura e época em que a programação da festa era divulgada no âmbito estadual através das mídias de televisão, rádio e jornais.

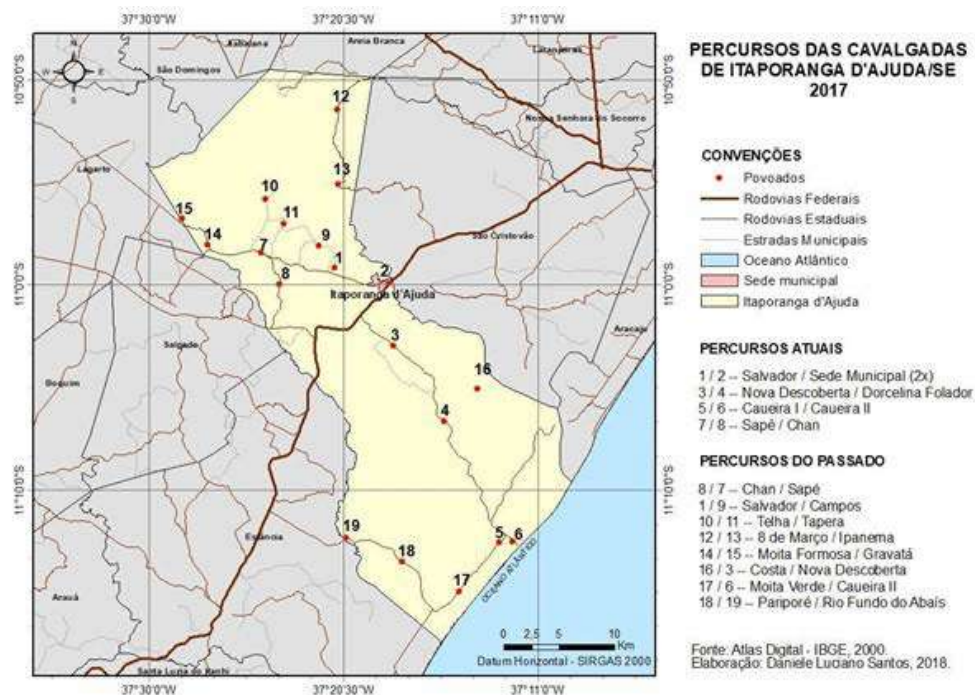
Apesar das cavalgadas de Itaporanga d'Ajuda serem conhecidas em todo estado de Sergipe, o público-alvo sempre foi os itaporanguenses. Anos “correm”, famílias se revezam na prefeitura e assumem o poder no município, crises financeiras são atravessadas, mas as festas juninas permanecem motivando comércio, organizadores -o público e o privado, mobilizando milhares de participantes e constituindo seus territórios. A Figura 5 traz a espacialização destes territórios. Destacamos que independentemente de quem promove, a ação da prefeitura sempre perpassa a organização das cavalgadas, seja como apoio seja como realizadora.

Os sujeitos locais enquanto participantes (espectadores, cavaleiros, amazonas, vendedores ambulantes) configuram o principal motivo da permanência das cavalgadas. Não se pode afirmar que sem eles as cavalgadas não aconteceriam, mas entendo que é por causa deles que elas permaneceram. Quando afirmo que os interesses políticos determinaram em parte a expansão das cavalgadas em até treze distintos percursos, estou afirmando que os políticos locais querem firmar alianças com lideranças dos povoados e conquistar seguidores (eleitores) por meio da realização das cavalgadas.

Portanto, esses possíveis seguidores configuram o motivo da realização e manutenção das cavalgadas. A importância dos sujeitos locais é percebida diretamente nas cavalgadas, pois são eles que conformam o volume da festa – o público-alvo, os cavaleiros, as amazonas e até mesmo os espectadores, bem como os vendedores ambulantes e donos de barracas que comercializam comidas e bebidas antes, durante e depois das cavalgadas.

Por eles e para eles, mas ressalto, são em grande parte os moradores das localidades.

Figura 5 - Territórios das cavalgadas



Fonte: Atlas Digital - IBGE, 2000. Elaboração: Daniele Luciano Santos, 2018.

O significado da cavalgada para cada sujeito varia conforme a maneira que eles participam, seja como realizador, como espectador, como vendedor, como cavaleiro ou amazona. Varia entre os que viveram e não viveram a época do casamento caipira, entre aqueles que apenas cavalgam, aqueles que vão para o show e aqueles que vão para ambos. Para os realizadores a cavalgada pode ser vista como “moeda de troca” para os políticos ou ainda como fonte financeira para os empresários, porém divulgada como cultura e tradição como destacado nos trechos de entrevistas retirados do material levantado:

Essa é uma festa cultural que já faz parte do nosso calendário junino e que cresce a cada ano. Mais uma vez milhares de pessoas acom-

panharam a Cavalgada mostrando a paixão do nosso povo por esta cultura. E isso nos faz trabalhar ainda mais para valorizar a nossa cultura (Ex-Prefeita Maria das Graças Souza Garcez - PREFEITURA DE ITAPORANGA D'AJUDA, 2014).

Para os espectadores a cavalgada é tida como um grande show/espetáculo feito para assistir e admirar, oportunidade aproveitada para realizar encontros como os familiares, convidados, amigos e conhecidos. A cavalgada espetáculo corresponde não só ao que é produzido pela prefeitura ou empresário, mas ainda pelos participantes com suas roupas de couro, camisas organizadas e cavalos de raças bem equipados. A exuberância dos animais e montadores compõem, em parte, o espetáculo da cavalgada, feito para quem cavalga e quem assiste.

Eu adoro cavalgada. E essa do Povoado Sapé é muito animada e tranquila, assim como as cavalgadas realizadas nos demais povoados. Como é uma festa muito bonita que reúne uma de nossas tradições culturais, eu não podia ficar de fora. Por isso, vim para ver os cavalos de raças e as pessoas, dançar, me divertir e rever os amigos (ENTREVISTADO D).

Para os vendedores ambulantes, donos de barracas e comércios locais a cavalgada configura-se como oportunidade para vender bebidas, comidas, chapéus, bonés, acessórios e artigos de couros, ração para cavalo dentre outros produtos. Dito isso, compreendo que juntamente com a cavalgada se estabelece uma cadeia produtiva, um alimentando o outro. A cadeia produtiva a que me refiro corresponde às redes e teias de atividades geradoras de renda e não às etapas de transformação da matéria prima em produto final – tal como na economia. Para compreendermos a complexidade da cadeia produtiva da cavalgada apreendemos três escalas que se inter cruzam: a macro, a local e a micro.

Na escala macro a cadeia produtiva se estabelece desde os primeiros momentos de planejamento, organização e posteriormente concretização

da cavalgada. Em cada etapa os realizadores fazem movimentos financeiros para custeamento da divulgação midiática em sites, emissoras de rádios e televisão, divulgação impressa de pôsteres e outdoor; custeios da infraestrutura como trio elétrico, palco, aparelhagem de som, telões de vídeos, camarotes, iluminação, equipamentos de contenção e segurança; e custeamento das atrações artísticas.

Na escala local, a cadeia produtiva se estabelece quando os comerciantes locais donos de supermercados alimentam seus estoques, sobretudo de bebidas, para serem vendidos e revendidos no período da cavalgada; quando os donos de lojas agrícolas esvaziam seus estoques de ração e vitamina para cavalo, selas, chicote, arreios, esporas, entre outros; quando donos de caminhões transportadores de carga viva alugam seus carros ou cobram fretes para transportar os cavalos até o local de saída da cavalgada.

Na escala micro a cadeia produtiva se estabelece quando vendedores ambulantes aproveitam os diferentes ambientes ao longo do trajeto da cavalgada para comercializarem seus produtos. Para eles todo local é oportuno para geração de renda, ou seja, “a cavalgada é tudo, é onde gera tudo, cultura e dinheiro”. Quando questionados “o que a cavalgada é para você?” Os comerciantes ambulantes foram uníssomos ao associá-las ao lucro, vendas, renda e dinheiro. Apesar de ser periódica, a cavalgada mostra-se como oportunidade de sustento para muitas famílias locais, e para comerciantes de fora, muitos deles especialistas em comércio de festas no estado e na região Nordeste.

Com base no exposto, entendo que a dinâmica da cadeia produtiva da cavalgada estabelece a indissociabilidade de suas escalas macro, local e micro. Essa indissociabilidade entre as escalas da cadeia produtiva da cavalgada se estabelece no território em forma de teias e redes. A primeira se dá na conexão de sujeitos pelos laços ou vínculos sociais e a segunda se dá com a conexão e o fluxo entre lugares hierarquizados (BONNEMAISON, 2002).

Para quem cavalga o sentido da cavalgada se distingue. Para os mais jovens ela assume o caráter de esporte - “o esporte da cavalgada”, para

outros é brincadeira, diversão, animação. Há ainda aqueles que afirmam que “São João sem cavalgada não é São João” ou que “a cavalgada é a melhor coisa do mundo”, mas o que a maioria destaca é “a cavalgada é cultura e tradição de Itaporanga”. Quando se trata da subjetividade não podemos unidimensionalizar o sentido de algo e os significados que os sujeitos atribuem a ele. Nesse contexto, a cavalgada possui múltiplos sentidos e significados que são destacados a seguir.

A cavalgada como esporte foi a resposta mais frequente entre os entrevistados e coincidentemente, entre aqueles que disseram participar de todos os percursos de cavalgada no município. Diversão foi sem dúvida a resposta mais frequente dos jovens entre 20 e 30 anos que configura a maioria do público atraído nas últimas edições. A tradição apareceu como a terceira resposta mais proferida pelos entrevistados maiores de 30 até os 62 anos, justamente aqueles que vivenciaram a época dos casamentos caipira, missas do vaqueiro e casamentos dos tabaréus.

O investimento na organização, na divulgação e na realização das cavalgadas por parte da prefeitura trouxe mudanças no perfil dos participantes. As atrações e shows de “artistas do momento” vêm atraindo jovens que compartilham o sentimento de topofilia pelo ambiente da festa. Em contrapartida, o aumento da comercialização de bebidas alcoólicas e da violência tem despertado nos mais antigos a topofobia. Segundo Tuan (2012) a topofilia é o sentimento de afeição ao lugar enquanto a topofobia é a aversão. Entre aqueles que compartilham a aversão estão os que lembram saudosistas das antigas cavalgadas que remetiam a familiaridade do lugar e das pessoas como destacado pelo dono de bar entrevistado:

Já acompanhei muito, faz uns três anos que não vou. É tanta confusão e briga que fui me afastando. Muito menino novo cheio de cachaça e droga que se envolve em briga, fui ficando mais coroa e me afastando. Não participo desde que fui assaltado há três anos. Vinha da cavalgada do Sapé quando um cara colocou uma arma no meu ouvido e começou a me ameaçar. Os meninos novos de hoje em

dia não deixam a gente brincar direito, esse ano se alguém quiser eu alugo meu bar e saio. Está fazendo medo. É briga em cima de briga (ENTREVISTADO E).

O conteúdo da fala do entrevistado mostra que a violência se instaurou nas cavalgadas de Itaporanga d’Ajuda, mesmo nos povoados que são tidos como locais tranquilos. A insegurança, típica do cotidiano de centros urbanos alterou até mesmo a dinâmica de suas festas populares, inclusive as cavalgadas. Ao tempo em que uns se afastam devido ao sentimento de repulsa ao ambiente da cavalgada, outros ignoram os problemas citados e são atraídos pela atmosfera da festa composta por músicas, danças, bebidas, comidas, pessoas e encontros.

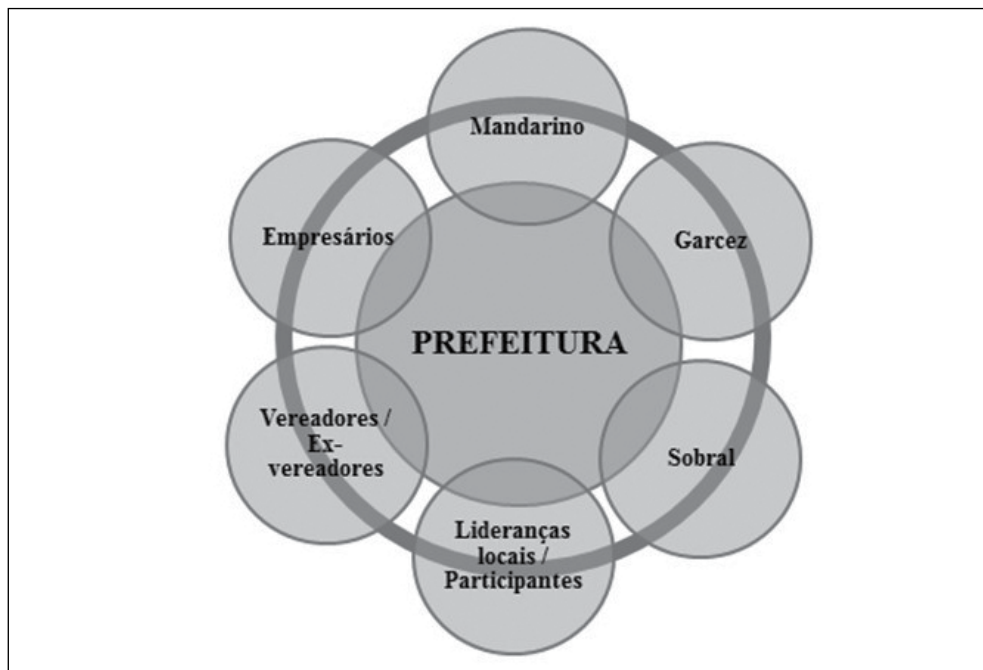
A cavalgada é uma tradição que já tem há muitos anos e também é divertida. Hoje o que tem de melhor na cavalgada é o show porque não tem mais o casamento caipira, a quadrilha e a missa. É uma tradição que não deve acabar, porque é uma grande festa para se divertir e encontrar os amigos e outras pessoas (ENTREVISTADO A).

Famílias ou grupos políticos, empresários, comerciantes, vendedores ambulantes, cavaleiros, amazonas e no passado, a igreja, deram e dão formas, sentidos e significados distintos à cavalgada. De acordo com seus interesses cada um a seu modo contribui com a ressignificação da cavalgada enquanto festa popular ligada às tradições religiosas para condição de festa espetáculo ligada às tradições inventadas e reinventadas. Na Figura 6 foram representados os atores e sujeitos envolvidos na produção e permanência das cavalgadas. Nela destaco o papel e a participação da prefeitura de Itaporanga d’Ajuda que perpassa por todas as cavalgadas, sejam elas públicas ou privadas, do passado ou do presente, a prefeitura sempre esteve envolvida ora como apoio, ora como realizadora.

Da cavalgada ao show, cavalgando entre sujeitos, festas e territórios entendemos que independente de quem organiza e realiza, dos interesses implícitos e explícitos envolvidos na manutenção e permanência das

cavalgadas, é inquestionável que se elas deixassem de ocorrer o principal prejudicado seria o itaporanguense, seja ele gestor público, comerciante, vendedor ambulante, espectador, cavaleiro ou amazona. No sentido político - “Se acabar o prefeito sai perdendo, com o fim da cavalgada ele perde eleitores, como aconteceu com outros” (ENTREVISTADO F), no sentido econômico “[...] a comunidade perde porque não fatura, não vende ração, bebida comida, toda uma cadeia é prejudicada” (ENTREVISTADO H), e no sentido simbólico “[...] a importância maior é para a população, se acabar é o povoado que perde, é uma tradição que não pode deixar de existir” (ENTREVISTADO G). Portanto, todos perderiam e a possibilidade de prejuízo coletivo pode impulsionar ações de manutenção e ressignificação das cavalgadas.

Figura 6 - Sujeitos e Atores no processo de existência e permanência da cavalgada de Itaporanga d'Ajuda



Fonte: Trabalhos de campo, 2017. Organização: Daniele Luciano Santos, 2017.

Assim, escalaremos as representações e os territórios das cavalgadas como festa popular e como evento político que se distinguem, respectivamente, pelo sentido de patrimônio apropriado pelo saber fazer popular e pelo patrimônio instituído por normas legais, ou pela repetição decorrente de interesses políticos e econômicos, como “moeda de troca” para a população.

TRADIÇÃO E ESPETÁCULO

Após abordar a história, as mudanças, os percursos, as relações e os interesses intrínsecos ao processo de ressignificação e permanência das cavalgadas em Itaporanga d’Ajuda, me debruço na composição das diferentes paisagens ao longo dos trajetos e das formas de inserção/interação dos atores e sujeitos em cada uma delas. Busco em Cosgrove (1998) inspiração para ler a paisagem da cavalgada livre de distorções conscientes e identificar evidências dos seus significados.

Parto do pressuposto de que toda paisagem é simbólica e, nesse sentido, me fundamento em Cosgrove (1998, p.108) para quem todas as “paisagens possuem significados simbólicos porque são o produto da apropriação e transformação do meio ambiente pelo homem”. Portanto, para entender os múltiplos significados das paisagens simbólicas é necessário lê-las como um texto, ou seja, “a paisagem em todas suas expressões”.

Identifiquei que a organização espacial dos povoados em Itaporanga d’Ajuda apresenta características semelhantes. Os povoamentos se deram nos arredores de largos e praças, igrejas católicas e escolas municipais que juntas compõem a centralidade ou nas palavras dos entrevistados “a sede do povoado”. Em determinadas situações a praça sequer existe, mas para quem mora no local a presença da igreja e da escola configura o ambiente como tal. No contexto das cavalgadas, essas informações são importantes porque, nos percursos, as saídas e chegadas são estabelecidas nas “sedes dos povoados”, salvo os trajetos observados na Caueira e no Rio Fundo do Abaís, que partem de bares e, o da Nova Descoberta, que sai da

fazenda da família Sobral. Mesmo após a ressignificação, os trajetos das cavalgadas mantiveram sua originalidade e a presença das Igrejas Católicas são testemunhos de um passado no qual a missa do vaqueiro fazia parte da festa popular.

No período da cavalgada a tranquilidade do cotidiano típica dos povoados rurais dá lugar à agitação festiva dos encontros, da música, dos concursos que encerram os cortejos. A paisagem de suas praças é alterada pelas bandeirolas, barracas, vendedores ambulantes, palanques, trios elétricos, o vai e vem dos cavalos e das pessoas. O silêncio, o som dos animais e das folhas das árvores é substituído pelos anúncios e músicas dos carros de som e pelas conversas eufóricas de volume exacerbado. Os cheiros das comidas e das bebidas, às vezes misturados ao odor do suor e dos excrementos dos animais tomam a praça. Brandão (1989) afirma que ao olhar uma praça de uma cidade em festa podemos capturar o espetáculo da combinação de corpos, de gestos, de vestimentas e de situações, nesse contexto uma mistura de formas, sons e cheiros que despertam sensações, e compõem a paisagem das cavalgadas em Itaporanga d'Ajuda.

Afirmo sensações porque, de acordo com Tuan (2013), a combinação entre os sentidos humanos e a familiaridade espacial enriquece nossa apreensão do mundo exterior. A nossa percepção do espaço depende da qualidade de nossos sentidos bem como de nossa capacidade racional de extrapolá-los para além do que percebemos. Aquilo que vemos, ouvimos, tocamos, cheiramos, degustamos e processamos mentalmente nos possibilita experiências distintas e ampliam nossa noção do espaço. Associando as ideias de Tuan (Op.cit.) com as de Cosgrove (1998) compreendo que a noção espacial do ambiente da cavalgada por meio de nossas experiências sensoriais, é inseparável de uma sensibilidade contextual o que nos permitiu ler a paisagem simbólica desde o seu interior.

Os fogos de artifícios anunciam aos participantes o início da cavalgada. O trio elétrico se destaca na paisagem e contrasta com as centenas de cavalos contidos pelo pelotão da polícia montada. Em menor número ob-

servo a presença de carroças, motos, carros e caminhões com pessoas que participam acompanhando e “curtindo a atração do trio elétrico”; junto a eles, ambulantes que aproveitam o percurso para vender suas mercadorias. Ao longo do trajeto a música dos carros de som disputa com a potência das caixas do trio elétrico. Este domina o ambiente e dita o compasso da cavalgada alternando os tradicionais aboios e com músicas contemporâneas, a exemplo da vaquejada ostentação – uma releitura do ritmo da vaquejada que utiliza instrumentos de metais e bateria, bem aceita nos cortejos de cavalgadas.

Conforme Castro (2015), no espaço público ocorrem tanto os eventos de diversão quanto as festas populares tradicionais. Os primeiros “fazem uso de áreas privadas para a promoção de eventos que posteriormente se estendem para o espaço público” (ibidem, p.44). Nesse contexto, na cavalgada, o trio elétrico é um espaço privado móvel que se impõe no espaço público por uma questão de natureza mercadológica.

Os animais são os protagonistas da cavalgada, raça pura ou sem definição, os cavalos, jumentos e burros chamam atenção pelos acessórios colocados como faixas, enfeites e crinas trançadas. Os equinos tomam as praças, as ruas, as estradas e durante as horas que antecedem a cavalgada são tratados com regalias por seus donos e montadores. Prove-los de ração e água, escovação da pelagem e crinas, manutenção das ferraduras dentre outros cuidados, são realizados como preparação dos animais para a cavalgada.

O ir e vir dos caminhões transportadores de animais movimentam as rodovias, as estradas e as ruas. Caminhões de fazendas, de haras ou fretados por grupos de cavaleiros, costumam realizar até três viagens para descarregar os cavalos no local de saída da cavalgada onde os cavaleiros já os esperam. Esta é mais uma prática que preserva os animais e os mantém descansados para realizar o percurso.

Em Itaporanga d’Ajuda não foi encontrado registro de aluguéis de cavalos para as cavalgadas. Em vez disso, identifiquei o costume de empréstimo de animais: “aqui não existe a prática de aluguéis de cavalo, a prática

aqui é de emprestar aos conhecidos, mas de alugar não. As pessoas vão de jegue, burro, cavalo e carroça, mas não deixa de participar” (ENTREVISTADO A). O empréstimo de animais pela confiança, as relações de parentescos e proximidade entre os itaporanguenses influenciam diretamente na manutenção do volume de cavaleiros e Amazonas em todas as edições das cavalgadas. Filhos da terra que moram fora do município aproveitam o período de férias juninas para retornarem a suas origens e participarem das cavalgadas. Apesar dos gestores destacarem que o turismo em Itaporanga é beneficiado pelas cavalgadas, os turistas são minoria e o perfil principal dos participantes é o ser itaporanguense.

Os participantes homens, mulheres, crianças e idosos escolhem suas melhores roupas para a ocasião. As vestimentas variam entre roupas comuns e o tradicional xadrez que remete ao vaqueiro, mas cada vez mais comum, vestem camisas que identificam grupos de amigos, famílias, fazendas, ranchos e haras. É o momento de dar visibilidade não só aos organizadores e realizadores, mas aos participantes, aqueles que fazem da cavalgada uma grande festa, um grande encontro.

Pessoas se aglomeram nas margens das estradas na expectativa de assistir ao espetáculo da cavalgada. Os pontos de ônibus servem de abrigo e proteção contra o sol e a chuva, as varandas tornam-se verdadeiros camarotes, as casas são enfeitadas com palhas e bandeirolas, as calçadas são tomadas por famílias e cadeiras que conformam uma grande plateia. Durante o dia nos sítios e nas casas as pessoas aguardam a cavalgada com carros de som, churrasco e bebida, fazendo pequenas festas enquanto aguardam o cortejo passar, pois: “é como se em Itaporanga houvesse apenas aqueles que gostam e participam cavalgando e aqueles que gostam e apenas assistem” (Entrevistado H).

O cavalgar entre festas se dá no deslocamento de um ponto a outro, transpondo paisagens, espaços festivos e territórios. A cavalgada termina no espaço onde acontecem shows, normalmente cercado por barricadas de alumínio que impedem a entrada dos animais, estes por sua vez são despachados para as propriedades dos seus donos nos mesmos caminhões

que os levaram até o ponto inicial. Os shows apresentam características de “megaevento” com atrações que se diferenciam das que se apresentaram ao longo do percurso. Os aboios e o ritmo de vaquejada são substituídos pelo forró universitário - releitura contemporânea do estilo trio pé de serra, pelo arrocha - gênero musical proveniente da música brega e pelo sertanejo universitário este fruto da mistura dos ritmos sertanejo, brega e arrocha. Os cachês cobrados pelos artistas e bandas à prefeitura correspondem ao tamanho do seu sucesso e sua projeção no estado, no Nordeste ou até mesmo no país.

Para alguns participantes festa junina sem cavalgada e sem show não é São João, para outros, ambos são diferentes e sem qualquer relação. Quando questionados sobre o significado do show, a maioria afirmou ser um momento de diversão que compõe a cavalgada, outros como momento de lazer e distração, mas há aqueles que afirmam ser bagunça e desperdício de dinheiro público. Sobre os tipos de festas e seus participantes Castro (2015) afirma:

Há festas populares de densidade cultural relevante, outras em franco declínio no calendário e no cotidiano urbano e aquelas são usadas como álibi para a promoção de eventos mercadológicos e de entretenimento. Para os participantes dessas últimas, pouco interessa a memória, a transmissão e a oralidade; o importante mesmo é a explosão lúdica efêmera, a diversão (Ibidem, 2015, p. 44).

Sobre o público, fazem parte do show não só os que participam e assistem a cavalgada, mas também aqueles que vão unicamente para assisti-lo. Apesar de não haver um controle do número de pessoas, o público do show é visivelmente maior e mais jovem do que o da cavalgada. Eles dividem espaço com os camarotes, destinados exclusivamente às representações políticas, com as barracas de serviços e vendedores ambulantes. Na maior cavalgada realizada pela prefeitura – do povoado Salvador para a sede do município, o espaço da praça de eventos é criteriosamente ordenado e planejado para abrigar toda estrutura do show.

Sobre os espaços festivos Castro (2012) enfatiza que a regulação racional dos eventos festivos espetacularizados da contemporaneidade direcionaram muitas festas populares a sua normatização, ou seja, “[...] do ponto de vista da coletividade, o espaço público está cada vez mais normatizado, uma vez que as festas espetaculares são cada vez mais planejadas e previsíveis” (Ibidem, p.45). Nesse sentido a previsibilidade imposta pela limitação, estrutural e comportamental, coopera consideravelmente para o controle dos exageros individuais e coletivos estimulados pela efervescência festiva, mas ainda assim são presenciados comportamentos e ações de transgressão dos limites normalmente associados ao consumo exagerado de bebidas alcoólicas.

Na praça de eventos de Itaporanga d’Ajuda encontrei a elitização de espaços, como o camarote, local privilegiado destinado às autoridades políticas como deputados, senadores, governador, prefeitos e vereadores além dos seus aliados, familiares e artistas. A presença desses atores torna visíveis as alianças, trocas de favores e apoios. O camarote é o espaço de poder da festa, espaço de reafirmação de relações de interesses políticos, usados para dar visibilidade aos gestores.

No transcurso de nossa análise, questionei se a cavalgada de Itaporanga d’Ajuda não mais ocorrer quem mais irá perder? Apreendi que todos, de alguma forma, seriam prejudicados, os espectadores não poderiam assistir ao espetáculo das cavalgadas; os cavaleiros e amazonas não teriam seu esporte, diversão e nem mesmo a tradição junina; os donos de barracas e vendedores ambulantes não teriam determinadas oportunidades periódicas de gerar renda; os empresários teriam perdas financeiras; as famílias de tradição política, vereadores e ex-vereadores e líderes comunitários perderiam situações convenientes de manutenção e conquista de eleitores; a prefeitura perderia a oportunidade de mostrar serviço, dar visibilidade a suas ações e fortalecer laços de fidelidade com eleitores. Perante todos os possíveis prejudicados, concluo que os participantes - cavaleiros, amazonas, vendedores e espectadores, seriam os maiores prejudicados, mas acredito que ao vislumbrarem a possibilidade da perda coletiva com o fim das cavalgadas, de alguma forma, contribui para a sua permanência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante dois anos os meus esforços foram direcionados para a análise dos territórios das cavalgadas no município de Itaporanga d’Ajuda/SE e, para descortiná-los, escolhi seguir a “trilha” das sócio-espacialidades que mantém e impulsiona a realização dessa manifestação. *A priori* o meu trabalho foi montar o quebra cabeça de pedaços de histórias e dos relatos dos entrevistados como se estivéssemos costurando uma colcha de retalhos. Com cautela consegui traduzir a evolução cronológica, funcional e estrutural dessa manifestação tão significativa para os itaporanguenses.

Compreendo que as alianças, os interesses, os acordos firmados, os sentidos e os significados para os atores e sujeitos tornam esta manifestação uma mistura, uma contínua sobreposição entre aspectos da materialidade e da imaterialidade que definem a existência e permanência das cavalgadas.

O meu esforço para compreender as práticas sócio-espaciais dos produtores e dos participantes até chegar aos territórios das cavalgadas me possibilitou descobrir que a prefeitura se apropriou das cavalgadas, historicamente e explicitamente. Entendo a apropriação histórica porque mesmo antes de ser produtora das cavalgadas, a prefeitura dava suporte aos vereadores e líderes comunitários que organizavam as cavalgadas. Mas, identifiquei a apropriação explícita a partir da criação do Circuito de Cavalgadas quando a prefeitura as institucionaliza ampliando consideravelmente o número, tornando-as explicitamente “moeda de troca política”. A institucionalização das cavalgadas pela prefeitura se dá quando a manifestação tradicional ressignificada é enquadrada nas normas da organização pública em benefício de interesses coletivos, políticos, econômico e/ou cultural. Esta multi-intervenção movimenta e possibilita aos produtores e participantes da festa novos usos, interesses e percepções, que alteram seu sentido.

A “evolução” da cavalgada em Itaporanga d’Ajuda revela que a sua realização não é mais uma expressão da cultura de indivíduos interioranos

com modo de vida típico do ambiente rural, nem sequer dos vaqueiros do campo, pois atualmente, em sua organização intervêm líderes comunitários, vereadores, empresários e principalmente os gestores municipais. As cavalgadas vêm se mantendo por meio das múltiplas ações e interesses desses múltiplos atores, além da política, destaco a lógica capitalista de venda e lucro que prepondera na realização das cavalgadas independentemente se promovida por líderes comunitários e políticos, prefeitura e empresários. Nesse contexto, a BS Produções reconhece o seu potencial econômico e repete o percurso exitoso da prefeitura – do povoado Salvador à sede, se repetindo nesse formato nos últimos onze anos.

Acredito que os aparatos de fabricação de camisas para padronização de cavaleiros e amazonas, ornamentação de cavalos, e estrutura dos shows realizados permanecem como elementos redefinidores das cavalgadas tradicionais, mas, no caso daquelas patrocinadas pelas prefeituras, também como elementos definidores de uma falsa consubstancialidade que une a festa popular e o evento político. Constatei que a manutenção das cavalgadas se dá em maior parte pela resistente satisfação dos participantes; pelo insistente interesse da iniciativa privada e pelo financiamento por parte dos gestores municipais delas se apropriam pelas oportunidades políticas advindas de sua visibilidade. Entendo o importante potencial econômico da cavalgada dentro e fora dos seus territórios, beneficiando a realização de negócios e a geração de renda para aqueles que direta e indiretamente contribuem para a sua manutenção e permanência, portanto existe uma cadeia produtiva multiescalar que alimenta e é alimentada pela cavalgada.

Ao averiguar as bases materiais e simbólicas dos territórios da cavalgada identifiquei relações de poder multiescalares e multidimensionais entre prefeitura, vereadores, famílias de tradição política, líderes comunitários e sujeitos locais. Tais relações estabelecem múltiplos territórios e interferem direta e indiretamente em onde, como e quando a cavalgada ocorre. Nesse sentido, em Itaporanga d’Ajuda/SE ela é ao mesmo tempo uma tradição ressignificada de uma festa popular e um evento político in-

ventado como circuito que atua nos principais povoados. Sua ocorrência no período dos festejos juninos faz de cada cavalgada uma festa e, de cada show, um evento na festa. Com base no exposto, compreendi que a cavalgada de Itaporanga d’Ajuda é ao mesmo tempo tradição, ressignificação, festa e evento político que se renova continuamente; que os itaporanguenses asseguram a cavalgada porque são eles que a reinventam, vivenciam e a experienciam em seu cotidiano, no seu querer, gostar e desejar as que estão por vir.

Agradecimento

O presente trabalho é parte do resultado de uma pesquisa de Mestrado em Geografia realizado com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) entre os anos de 2017 a 2018.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Luiz Antônio. Estrangeiros em Aracaju II. In: **Serigy a história de um povo**. 2006. Disponível em: http://clientes.infonet.com.br/serigy/site/ler.asp?id=52&titulo=Estrangeiros_Sergipe Acesso em: Outubro 2017.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: CORREA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. **Geografia cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: Eduerj, 2002. p. 83-132.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis – um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás**. Goiânia: Oriente, 1974. Disponível em <http://sitiodarosadosventos.com.br/livro/images/stories/anexos/cavalcadas.pdf> Acesso: dezembro de 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na Rua**. Campinas: Papirus, 1989. Disponível em http://sitiodarosadosventos.com.br/livro/images/stories/anexos/a_cultura_na_rua.pdf Acesso: em: Dezembro de 2016.

CASTRO, Jânio Roque Barros de. Concepções de festa, os sentidos do festejar e as dimensões socioeconômicas, culturais e lúdicas das festas juninas. In: **Da casa à praça pública: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano** [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 39-84.

CASTRO, Jânio Roque Barros de. A Questão Cultural no Espaço Urbano de Pequenas Cidades na Contemporaneidade: Reflexões a Partir de Alguns Conceitos. In: **Cidades médias e pequenas: dinâmicas espaciais, contradições e perspectivas na relação cidade-campo**. Salvador: SEI, 2015. p.33 – 49.

CLAVAL, Paul. O Território na transição da pós-modernidade. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; ARRAIS, Tadeu Alencar. **É Geografia É Paul Claval**. Goiânia: FUNAPE, 2013. pp. 122 -143.

CLAVAL, Paul. **A Geografia cultural**. 4 ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998. p. 92-122.

FALKEMBACH, Elza M. F. Diário de campo: um instrumento de reflexão. **Contexto e Educação**. Universidade de Ijuí. ano 2. n° 7, julho /set 1987.p. 19-24.

FERREIRA, Norma S. D. A. As Pesquisas Denominadas “Estado Da Arte”. In: **Educação & Sociedade**. Ano XXIII, n. 79, p. 257-272, Agos. 2002.

FONSECA, Tiago Miguel Pereira Martins da. **A Cultura na Rua: Estratégia ou Entertimento Cultural**. Dissertação de Mestrado em Práticas Culturais para Municípios- Universidade Nova de Lisboa - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa, 2012.

FONTANELLA, Bruno José Barcellos; RICAS, Janete; TURATO, Egberto Ribeiro. Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas. In: **Caderno de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 17-27, jan. 2008.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GODOY, Arilda Schmidt. Pesquisa qualitativa tipos fundamentais. In: **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo, v. 35, n.3, p, 20-29 Mai./Jun. 1995.

HAESBAERT, Rogério. Des-caminhos e perspectivas do território. In: RIRAS, Alexandre Domingos; SPOSITO, Eliseu Savéiro; SAQUET, Marcos Aurélio. **Território e desenvolvimento: diferentes abordagens**. 2.ed. Francisco Beltrão: Editora da UNIOESTE, 2004a.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à territorialidade**. Porto Alegre, 2004b. disponível em: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf> Acesso em 23 de mai. 2015.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (Ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades. In: ARAUJO, Frederico G. B; HAESBAERT, Rogério; BEZERRA, Amélia C. A. **Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007a.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. In: **Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas e outras coisas**. Niterói, v. 1, n. 2 (4), p. 39 -52 Agos. 2007b.

HAESBAERT, Rogério. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério. **Território e territorialidade: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009a, p.95-120.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2009b.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidades**. 7. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidades entre os conceitos da geografia. In: _____. **Viver no limite: territórios e multi/territorialidade em tempos de in-segurança e contenção**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Maria de Andrade. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 1991.

MARQUES, Luana Moreira; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. As festas populares como objeto de estudo: contribuições geográficas a partir de uma análise escalar. In: **Ateliê Geográfico**. Goiânia, v. 9, n. 3, p. 7 – 26, dez/ 2015.

MATTOS, Paulo de Carvalho. **Tipos de revisão de literatura**. São Paulo: UNESP, 2015.

PREFEITURA MUNICIPAL DE ITAPORANGA D'AJUDA. **Circuito de Cavalgadas de Itaporanga atrai milhares de pessoas**. 2014. Disponível em: <http://netcustom.com.br/noticia.php?sa=88&cod=4363> Acessado em: Outubro de 2017.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS Ernane César de. **Metodologia do Trabalho Científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. 2. Ed, Rio Grande do Sul: Universidade Feevale, 2013.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

SANTOS, David W. S. dos; LEANDRO, Hélio W. S. “Grandes Famílias” e estruturação do espaço do poder em Sergipe: Reversões sociais e esferas de atuação. In: **Ciência Plena**. Aracaju, v. 6, n. 12(b), 2010.

SANTOS, Milton. Cultura Popular, período popular. In: **Por uma Outra Globalização: do pensamento único à consciência universal**. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2000. p.142 – 147.

SANTOS, Milton. O Tempo (Os eventos) e o espaço. In: **A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 93 – 108.

SAQUET, Marco Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

TRIVIÑOS, A. N. S. **introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

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

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013. 248 p.

VARGAS, Maria Augusta Mundim; NEVES, Paulo Sergio da Costa. **Inventario Cultural dos territórios de Sergipe e elaboração de um atlas da cultura sergipana**. Relatório. Seplan/SE: Aracaju, 2009.



Soberania Alimentar em Comunidades Tradicionais Pesqueiras*

Hebert Ruan da Conceição Silva

* O presente texto é parte da dissertação/tese, intitulada “Entre manguezais, rios e restingas: soberania alimentar dos povos tradicionais pesqueiros e a carcinicultura no município de Brejo Grande/SE”, defendida em 03 de fevereiro de 2020, sob a orientação da profa. Dra. Sônia de Souza Mendonça Mezezes.

INTRODUÇÃO

O conceito de Soberania Alimentar emergiu enquanto construção democrática dos povos e comunidades tradicionais organizados em movimentos sociais diante de duas principais preocupações, a primeira com a fome e má alimentação, que afligiam os grupos humanos em todos os continentes do planeta, e a segunda com o modelo de produção de alimentos gerenciados pelas grandes corporações agroalimentares, marcada pela insustentabilidade ambiental e pela transformação dos alimentos em mercadoria.

Os povos tradicionais representados pela *la via campesina*, lançaram a proposta da soberania alimentar em 1996, como uma alternativa capaz de superar as problemáticas da fome e do desenvolvimento sustentável. De acordo com Coca (2016) “nessa proposta o alimento não é tratado como mercadoria, mas como um direito humano” sob esse pretexto, o conceito consolidou-se nos anos posteriores sob princípios que valorizam a produção de alimentos locais com respeito a natureza, autonomia, liberdade, acesso à terra, diversidade, e as identidades culturais dos povos.

Esse capítulo trás reflexões centrais a luta dos povos tradicionais pesqueiros para a soberania alimentar. Realizamos os estudos empíricos com as comunidades que habitam e conformam os seus territórios de vivência as margens do estuário do Rio São Francisco, no município de Brejo Grande.

Este município está situado no nordeste do Estado de Sergipe, às margens da foz em delta do Rio São Francisco, é banhado por canais fluviais e afluentes que penetram o seu interior e conformam um Sistema Estuarino-Lagunar (SELSF). De acordo com Carvalho (2004), esse sistema é caracterizado por uma rede de canais interligados com formação de ilhas, manguezais, lagoas que se estende por 5 km de largura e 25 km de extensão na linha de costa, desde o povoado Saramem em Brejo Grande até Ponta dos Mangues em Pacatuba/SE.

O Sistema Estuarino-Lagunar do Rio São Francisco é habitado por gentes nas quais estabelecem os seus modos de vida baseados na pesca arte-

sanal realizada nos rios Parapuca e São Francisco, coleta de moluscos e crustáceos nos manguezais, extrativismo de frutas nas matas de restinga, além do cultivo de grãos, legumes, tubérculos, frutas e outras espécies estratégicas para o abastecimento alimentar dos grupos familiares. Neste caso, a SELSF possibilita as condições ambientais ideais para a consolidação da Soberania Alimentar e para a sobrevivência desses povos.

Ao pensarmos sobre a soberania alimentar dos povos tradicionais pesqueiros, destacamos que assim como as sociedades camponesas, ela é conformada por meio da articulação territorial com os elementos da terra, porém, a singularidade reside na correlação do trabalho com os elementos aquáticos, como rio, estuários e mar. Entretanto, a luta pela soberania alimentar é igualmente complexa, pois as realidades enfrentadas por eles são permeadas por conflitos de interesses e disputas pelo uso e apropriação dos recursos naturais em seus territórios.

Em Brejo Grande, os povos tradicionais pesqueiros vivem conflitos territoriais associados ao uso e apropriação dos elementos naturais, provocados pela expansão descontrolada da carcinicultura, isto é, criação de camarão em cativeiro, e pelos impactos da construção da Usina Hidroelétrica de Xingó e seu controle da vazão do Rio São Francisco. Essas atividades têm transformado e imposto novas condições e características socioambientais, econômicas, culturais, simbólicas que interferem nas territorialidades e ameaçam a sobrevivência e a manutenção da soberania alimentar dos povos.

Este trabalho tem como objetivo geral compreender como a soberania alimentar dos povos tradicionais pesqueiros de Brejo Grande/SE tem sido afetada pela prática da carcinicultura. E como objetivos específicos: Revisar a base teórica/conceitual da proposta de soberania alimentar e sua relação com as comunidades tradicionais pesqueiras; Analisar o processo de espacialização da carcinicultura no município de Brejo Grande e sua interferência na Soberania Alimentar; Apreender as territorialidades dos sujeitos das comunidades tradicionais pesqueiras do município de Brejo Grande; Refletir como se constitui a soberania alimentar dos povos à luz

da busca, produção e consumo de alimentos e na conformação dos hábitos alimentares dos povos tradicionais pesqueiros de Brejo Grande.

Os objetivos nos encaminham para o desenvolvimento de uma pesquisa qualitativa que de acordo com Matos e Pessoa (2009), esse tipo de abordagem requer maior interpretação do fenômeno estudado e necessita de um trabalho laborioso, pois, não dispensa o registro de informações, coleta de dados e as análises.

Utilizamos instrumentais metodológicos que viabilizaram reflexões sobre a soberania alimentar dos povos tradicionais pesqueiros e sua relação com a espacialização da carcinicultura. A revisão bibliográfica, levantamento e coleta de dados primários e secundários, pesquisas de campo constituídas, roteiros de observação e entrevistas semiestruturados, registro e levantamento fotográfico e georreferenciamento e análise de imagens aéreas e coleta de dados geoespaciais para a produção de mapas temáticos.

A realização dos procedimentos metodológicos nos possibilitou a aquisição de dados quantitativos e interpretações qualitativas que serão apresentadas no decorrer deste capítulo, que além desta introdução e posterior considerações finais, está estruturado da seguinte sequência. No primeiro tópico teceremos reflexões sobre povos e comunidades tradicionais e sua relação com a soberania alimentar. No tópico seguinte, apresentaremos um contexto histórico e atual do processo de espacialização da carcinicultura no município de Brejo Grande, especialmente no Sistema Estuarino-Lagunar do Rio São Francisco. Na sequência, discutiremos sobre os territórios e as territorialidades das comunidades do entorno do SELSF, e por fim, debateremos o processo de conquista da soberania alimentar, por esses povos, e como isso tem sido afetado pela prática da carcinicultura nos manguezais e apicuns.

SOBERANIA ALIMENTAR DE POVOS TRADICIONAIS PESQUEIROS

O conceito de Soberania Alimentar é evidenciado inicialmente na conferência da Cúpula Mundial da Alimentação que ocorreu em Roma em novembro de 1996. Através de um documento elaborado pela Via Campesina, que além de denunciar o modelo neoliberal de desenvolvimento rural, apresentava novas propostas de desenvolvimento que visavam garantir a Segurança Alimentar, o desenvolvimento sustentável e o direito à alimentação (Zanotto, 2017).

Para a Via Campesina o direito à alimentação foi violado e as soluções para produção de alimentos no modelo neoliberalista só contribuiu para expandir a fome no mundo, e representa um obstáculo para a sobrevivência das comunidades camponesas. Diante desta problemática, o conceito e a proposta de Soberania Alimentar são apresentados como um modelo alternativo e eficaz para conquista da Segurança Alimentar, com respeito à cultura, autonomia e diversidade dos povos e pelos princípios da sustentabilidade e respeito à natureza.

La via campesina chamou a atenção para a Soberania Alimentar enquanto proposta na Conferência de Tlaxcala, desde então, conforme afirmou Wittman (2011) a proposta tem atraído a atenção de diversos setores da Sociedade Global, inicialmente dos movimentos sociais e de setores não governamentais, e posteriormente de organizações políticas internacionais. Neste contexto, o Fórum Internacional Sobre a Soberania Alimentar que ocorreu em Nyéléni, Mali em 2007, ganhou destaque, sobretudo por apresentar uma declaração ao qual se discute o conceito de Soberania Alimentar.

Com base na concepção de Soberania Alimentar apresentada na Declaração do Nyéléni, o conceito de Soberania Alimentar é compreendido como o direito a alimentos nutritivos, porém, produzidos de maneira ecologicamente sustentável. Outra ideia apresentada no documento é que a proposta possibilita aos povos o poder de decisão sobre o próprio sistema alimentício produtivo, isto representa a constituição de povos soberanos.

Nas palavras de Zanotto (2017, p.51) para que os povos se tornem soberanos, é necessário “produzir, comercializar localmente, vinculado à cultura, ao modo de vida de cada povo, afastando a dependência dos grandes mercados”. Em outras palavras, a autonomia é um dos elementos mais importantes para a efetivação da Soberania Alimentar, pois, possibilita a liberdade para escolher o que e como produzir, distribuir e consumir os variados tipos de alimentos, respeitando a culinária local e a identidade dos sujeitos envolvidos.

Em relação à Soberania Alimentar e à organização sociocultural das comunidades tradicionais, Jalil (2009) apresenta que:

A Soberania Alimentar se constrói também a partir do respeito às culturas, às tradições, às formas solidárias valorizando a dimensão identitária característica das comunidades. Ela reforça os laços sociais, questionando a lógica individualista do capitalismo, em que a ideia de cada um por si e de que a qualidade de vida está restrita à capacidade de consumir e não à valorização da diversidade de formas de vida e sociabilidade. (JALIL, 2009, p. 60/61).

A autora evidencia que a proposta da Soberania Alimentar respeita a organização sociocultural dos povos e comunidades e valoriza a diversidade dos modos de vida. Diante deste fato, percebemos que a proposta de Soberania Alimentar consegue se adaptar às múltiplas realidades vivenciadas pelos sujeitos em seus territórios.

Deste modo, a o processo de conquista e manutenção da soberania alimentar não ocorre de igual modo nas comunidades tradicionais. Para os povos pesqueiros, por exemplo, a relação com a água exerce centralidade no processo de aquisição e consumo de alimentos. Este fato, nos indica que é necessário entender como se organizam e como instituem os territórios e as suas territorialidades.

O desafio de entender como se organizam os povos tradicionais pesqueiros nos coloca diante de uma variedade de conceitos e denominações a eles associadas.

Callou (2010) observou que as designações mais utilizadas são: comunidades humanas marítimas, comunidades tradicionais de pesca, gentes do mar, povos do mar, e também, praiheiros, jangadeiros, caiçaras e açorianos. Independentemente da referência conceitual, esses povos compartilham o modo de vida ligado à atividade pesqueira ao longo do litoral e assumem múltiplas identidades no decorrer da costa brasileira.

Ainda de acordo com Callou (2010), a representatividade nacional desses povos se consolida em mais de 2 milhões de pessoas, eles são responsáveis por 55% da produção pesqueira no Brasil, ficando claro que as práticas produtivas desenvolvidas majoritariamente com base na dinâmica das águas, são essenciais para o abastecimento do mercado e para a manutenção da Segurança Alimentar do país.

Das águas, os povos pesqueiros retiram a sua condição de existir, enquanto corpo, por meio da alimentação, quanto reprodução socioeconômica, através da geração de renda, e enquanto indivíduo e sujeito social, por meio das técnicas e práticas culturais, com foco na identidade e das territorialidades. Deste modo, a atividade pesqueira define a condição de ser e viver desses povos. Ainda sobre essa atividade, Cardoso (2003) refletiu que:

A atividade pesqueira é uma atividade humana que representa uma modalidade de uso do espaço. Sua especificidade reside na articulação entre os meios aquático e terrestre, sendo que o primeiro comporta os processos de apropriação da natureza e o segundo significa os espaços de morada do pescador e o da realização do pescado enquanto mercadoria. (CARDOSO, 2003, p.119).

Observa-se que as atividades pesqueiras conformam territorialidades que não se restringem aos espaços aquáticos, como os rios, lagos, e mar, mas também nos espaços terrestres, onde as comunidades estão estabelecidas e os sujeitos realizam as atividades de beneficiamento, distribuição do pescado para os mercados locais, regionais e para o consumo familiar.

Evidenciamos que nas comunidades tradicionais pesqueiras, as práticas produtivas, constituem estratégias de reprodução social que configuram territorialidades e, além de portarem significados simbólicos e culturais, são ações do cotidiano que singularizam e identificam o território.

Em comunidades pesqueiras, as territorialidades são como laços constituídos entre as gentes na relação com as águas e à terra. Os laços evidenciam a essência dessas gentes por meio da experiência e o conhecimento profundo que apresentam os modos de viver, perceber e ser pescador e marisqueira. Ramalho (2017) entende que os conhecimentos dos sujeitos sobre atividade pesqueira revelam as artes do fazer e ser pescador, e discute:

A arte de ser pescador artesanal emerge como resultado, por um lado, da intensa subjetividade, conhecimento e parte significativa do controle do processo do trabalho e, por outro, é fruto de um sentimento de não sujeição e de autonomia sobre em que bases produzem e executam sua atividade, ao longo do tempo (RAMALHO, 2017, p.117).

Tornou-se evidente que a atividade pesqueira representa além dos anseios, as identidades, subjetividades e a visão de mundo dos sujeitos, do mesmo modo, representam também a autonomia de trabalho e vida. Neste caso, as artes do fazer e ser pescador os conduzem à liberdade da busca e consumo de alimentos e à formação de sua Soberania Alimentar

A Soberania Alimentar dos povos tradicionais pesqueiros é completamente dependente do meio ambiente e dos seus recursos. Todavia, há de se considerar que ela não ocorre da mesma forma em todas as comunidades pesqueiras, uma vez que, a costa brasileira é composta por múltiplos ecossistemas e ambientes que interferem na dinâmica produtiva e na vida dos povos. Ou seja, uma comunidade pesqueira que se estabeleceu historicamente em estuário dispõe de recursos naturais, técnicas e identidade diferente daquelas que se estabeleceram na linha de costa em contato direto com o mar.

Os principais problemas enfrentados pelas comunidades tradicionais pesqueiras para o estabelecimento da Soberania Alimentar são os conflitos socioambientais ocasionados por fatores e atores externos e internos ao território pesqueiro. A especulação imobiliária, a intensificação do turismo convencional, as atividades industriais, e o avanço da aquicultura, conformam conflitos que transformam o território e o modo de vida das comunidades pesqueiras. Desses conflitos emergem problemáticas capazes de modificar as territorialidades, dificultar o exercício das práticas produtivas, ou, até mesmo, redimensionar a organização sociocultural das comunidades.

Entender a Soberania Alimentar dos povos tradicionais pesqueiros é, antes de tudo, ter a clareza que a liberdade e autonomia na atividade pesqueira e outras práticas produtivas associadas como cultivo e extrativismo, consolidam hábitos de produção e consumo de alimentos. Os hábitos são caracterizados por uma multiplicidade de saberes e sabores originários da articulação entre os produtos do mar, rios e terra.

A conquista da Soberania Alimentar nas comunidades tradicionais é um processo complexo, pois, é necessário o equilíbrio entre elementos e situações de acesso à terra, autonomia, produção e consumo de alimentos locais, conforme texto carta apresentada pelos povos durante o Fórum Mundial da Soberania Alimentar em Nyéléni em 2007.

Food sovereignty promotes transparent trade that guarantees just income to all peoples and the rights of consumers to control their food and nutrition. It ensures that the rights to use and manage our lands, territories, waters, seeds, livestock and biodiversity are in the hands of those of us who produce food. Food sovereignty implies new social relations free of oppression and inequality between men and women, peoples, racial groups, social classes and generations¹⁴. (DECLARATION OF NYÉLÉNI, 2007, p.9).

Na declaração de Nyéléni os povos tradicionais deixaram claro que para a conquista da Soberania Alimentar, é necessário a garantia do direi-

to de acesso e autogerenciamento dos recursos presentes no seu próprio território e, por esse motivo, a Soberania Alimentar representa o respeito a biodiversidade e os elementos da natureza, a diminuição das desigualdades sociais e econômicas e a liberdade para a produção de alimentos associados à cultura e à identidade dos povos. Neste caso, a SOA constitui racionalidade de vida que se distinguem ao modelo de desenvolvimento econômico hegemônico.

A natureza para os povos tradicionais não constitui somente um recurso, mas também a condição para o desenvolvimento da vida, diferentemente da racionalidade que vê nos elementos da natureza, a possibilidade de exploração e obtenção de lucro e acumulação.

A carcinicultura é uma atividade que está vinculada diretamente a esse tipo de racionalidade, conforme veremos no próximo tópico.

A CARCINICULTURA NO SISTEMA ESTUARINO-LAGUNAR DO RIO SÃO FRANCISCO.

Em Brejo Grande, a carcinicultura foi inserida no estuário do Rio São Francisco no início dos anos 2000, no entorno do povoado Carapitanga, nos sítios: Gato Preto, Carapitanga e na Ilha do Cajueiro (SERGIPE, 2004). Essas localidades já desenvolviam a aqüicultura com a criação de peixes e, motivados pela rentabilidade econômica do camarão, adaptaram os seus cultivos para a criação de camarão.

A carcinicultura neste primeiro momento não exercia protagonismo econômico em Brejo Grande, pois, a rizicultura era a atividade econômica central e concentrava os investimentos e incentivos públicos. A rizicultura brejo-grandense enfrentou sua primeira crise do século XXI entre os anos de 2009 e 2011, que resultou numa redução de aproximadamente 42,6% da produção, devido a alterações das condições ambientais do Rio São Francisco, endividamento dos produtores e ataques de pragas que contaminaram os estoques do grão. Nesse mesmo período, a carcinicultura em Sergipe se despontava como um negócio promissor,

com recordes de produção em 2011 por meio da produção de 2.973 toneladas.

O sucesso do cultivo do camarão em Sergipe e o fracasso na produção de arroz em Brejo Grande, estimularam os produtores de arroz a investirem na produção do camarão no município. Essa mudança ocorreu de maneira gradativa, uma vez que a carcinicultura ainda era uma prática desconhecida e exigia dos produtores um conhecimento técnico especializado.

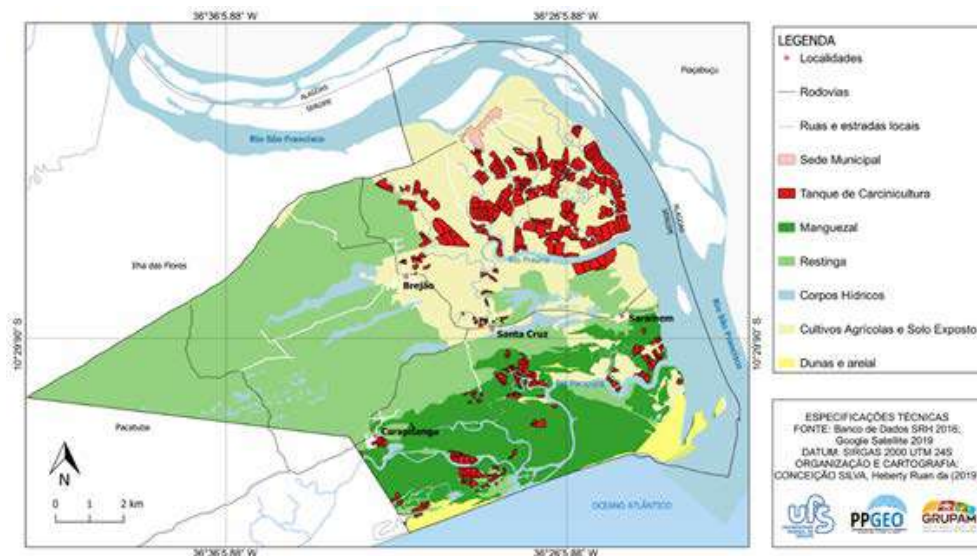
Somente após uma nova crise da rizicultura em 2015, que culminou na perda de 621 hectares de áreas plantadas, em decorrência do aumento da salinidade das águas fluviais, a produção do grão caiu 94,5% no período de 2014 a 2018. Com base nos dados do último censo agropecuário, em 2017, somente 7 estabelecimentos agropecuários produziram arroz em Brejo Grande.

Com o Rio São Francisco cada vez mais salinizado e inviável a produção do grão, o Estado e Município passaram a fomentar políticas públicas de incentivo a criação de camarão em cativeiro. Logo, a carcinicultura tornou-se a atividade econômica mais rentável de Brejo Grande, que rapidamente tornou-se o maior produtor anual de camarão. Conforme dados do IBGE (2013) neste ano, a produção foi de 735 toneladas. Já em 2020, a produção totalizou 1.680 toneladas (IBGE,2020).

Esses dados são reflexos da expansão da carcinicultura de forma descontrolada e Irregular, uma vez que não houve acompanhamento técnico, fiscalização e nem licenciamento dos órgãos de desenvolvimento econômico e ambiental do estado nos primeiros anos.

No município a atividade está especializada em duas principais áreas, a primeira é nas margens do Rio São Francisco, nos locais onde era desenvolvido o cultivo de arroz, e a segunda é nas áreas de manguezais do Sistema estuarino-lagunar do Rio. Nessa segunda área, a prática é mais problemática e emerge os principais conflitos ambientais e sociais, envolvendo os ecossistemas locais e os povos tradicionais pesqueiros. Na figura 1, o mapa da espacialização da atividade em Brejo Grande.

Figura 1 – Espacialização da Carcinicultura em Brejo Grande/SE, 2019.



Organização: CONCEIÇÃO SILVA, Hebert Ruan da (2019)

Conforme observamos na figura apresentada, existe uma concentração de tanques de carcinicultura numa área que já é destinada para cultivos agrícolas, e outra concentração no entorno das comunidades Carapitanga, Saramem e Santa Cruz, em meio aos manguezais. No entorno das comunidades, os carcinicultores tem provocado mudanças ambientais consideráveis, como o desmatamento de mangue, descaracterização de apicuns, transposição de cursos de rios, criação de canais artificiais e contaminação dos rios e lagoas.

Em 2017, foram intensificadas as fiscalizações do Ministério Público Federal nas áreas de criação de camarão em cativeiro no Baixo São Francisco. Em uma das ações, a Equipe de Aquicultura da Fiscalização Preventiva Integrada (FPI) embargou 18 e notificou 45 empreendimentos na região por irregularidades que afetavam o meio ambiente e dificultavam a sobrevivência dos pescadores e marisqueiras. De acordo com o MPF (2017), as notificações e os autos de infração renderam multas aos produtores que variara entre 10 e 300 mil reais.

No ano de 2019, por meio de observação e catalogação de imagens de

satélite disponibilizada no *Software Google Earth Pro*, identificamos um total de 440 tanques de carcinicultura no município, distribuídos ao longo das margens do rio Parapuca, rio da Paraúna, rio São Francisco e pequenos riachos que compõem a bacia. A proximidade com os rios facilita o fornecimento e escoamento de água para os viveiros.

Os tanques ocupam uma área de 953,65 hectares, o que corresponde 9,536 km² destinados à carcinicultura. O tamanho médio dos viveiros equivale a 2,16 hectares, o menor viveiro identificado possuía 0,1 e o maior 11,4 hectares. Os dados ainda nos revelam a existência de concentração fundiária entre as unidades de produção. Em termos numéricos, sobre a distribuição de terras entre os empreendimentos da carcinicultura, observamos na tabela 1 que dos 440 tanques identificados, 342 (77,7%) são menores que 3 hectares e desenvolvem uma produção em pequena escala, enquanto 98 (22,3%) estabelecem produção de média e grande escala. Apesar do predomínio dos pequenos produtores, a área ocupada por eles é de apenas 46,3 %, enquanto os médios e grandes utilizam 53,7% dos 953,65 hectares destinados à atividade econômica citada. Esses dados evidenciam a concentração fundiária e o predomínio da produção em grande escala.

Tabela 1 – Número e área dos tanques de aquicultura – Brejo Grande/SE, 2019

Grupo de área	Número de viveiros (unidades)		Área dos viveiros (hectares)	
Total	440	100%	953,65	100%
Mais de 0 e menos de 3	342	77,7%	442	46,35%
De 3 a menos de 7	80	18,2%	336,21	35,26%
De 7 a menos a menos de 12	18	4,1%	175,44	18,39%

Fonte: Análise de imagens do Google satélite. 2019. Org.: CONCEIÇÃO SILVA, Heberty Ruan da. 2019.

Os pequenos produtores são os proprietários de minifúndios e residem no próprio município, tanto na sede como nos povoados. Os médios e pequenos produtores, que não possuíam terras propícias para a carcinicultura, ocuparam as áreas de manguezais e apicum do Sistema estuarino-lagunar do Rio São Francisco e instalaram as suas unidades produtivas.

Os maiores produtores de camarão estão especializados e se concentram na porção nordeste do município, entre as margens do Rio da Praúna e a Sede Municipal. Este espaço é composto por grandes e médias propriedades rurais, antes consolidadas pela rizicultura, mas, atualmente apresentam a maior capacidade produtiva da carcinicultura.

Apesar da carcinicultura ser a atividade econômica considerada mais rentável ao município, a pesca é a atividade que leva alimentação, emprego e renda para a maior parte das famílias brejo-grandenses, conforme veremos no próximo tópico.

A IMPORTÂNCIA DA ATIVIDADE PESQUEIRA PARA O BREJO GRANDE

Ao debruçarmos sobre a história econômica em Brejo Grande, observamos que diversas atividades foram introduzidas no município desde o século XVII, como a pecuária, cana-deaçúcar, rizicultura e, mais recente, a carcinicultura. O ciclo de cada uma das atividades foi marcado por momentos de sucesso e expansão geográfica, seguidos pelo declínio e substituição por outra atividade.

A tradicional atividade pesqueira mostrou-se resistente ao tempo, realizada inicialmente pelas tribos tupinambás que habitavam essas terras, permanece como a principal estratégia de reprodução social das famílias brejo-grandenses. A viabilidade e permanência no tempo e no espaço está relacionada aos aspectos físicos do município, caracterizado pela presença de corpos hídricos de pequenas, médias e grandes dimensões. Os rios, riachos, lagoas e mares delimitam e recobrem parte do município, contribuindo para que os sujeitos que habitam esses territórios, constituam territorialidades baseadas na pesca, extrativismo e coleta de alimentos nesses ambientes.

Na atualidade, a pescador artesanal é uma profissão reconhecida na Instrução Normativa do Ministério da Pesca e Aquicultura nº 6 de 29 de junho de 2012, definido como aquele que exerce profissionalmente a atividade de maneira autônoma e familiar e utiliza meios de produção

próprios, podendo atuar com o auxílio de pequenas embarcações ou de maneira desembarcada (sem uso de embarcações). Enquanto profissão regulamentada, os pescadores possuem direitos a alguns benefícios, como o seguro-defeso.

Com base nos dados disponibilizados pela Controladoria Geral da União, o número médio de pescadores beneficiários entre os anos de 2015 e 2019 é de 1.443. Entretanto, desde 2015 (ver tabela 2), o número de pessoas cadastradas tem diminuído gradativamente, em decorrência do cancelamento de registros profissionais e aumento da burocratização nos processos de requisição do benefício por parte dos segurados nas colônias de pescadores e nos postos de atendimento do INSS, deste modo, o número de pescadores supera o número de beneficiários.

Tabela 2 – Pescadores artesanais beneficiados pelo seguro defeso em Brejo Grande

Ano	Número de Beneficiados	Valor Total (R\$)
2015	1.556	3.996.944
2016	1.583	4.056.041
2017	1.499	4.998.101
2018	1.409	4.592.984
2019	1.164	3.859.889

Fonte: Controladoria-Geral da União 2015-2019. Organização: CONCEIÇÃO SILVA, Heberty Ruan da (2019)

Os pescadores e marisqueiras entrevistados, o dinheiro do defeso é destinado excepcionalmente para compra de alimentos e pagamento das dívidas familiares, e auxilia na compra de remédios e tratamento de doenças. É importante ressaltar, que esse benefício é similar ao seguro-desemprego, uma vez que, os pescadores são proibidos de pescar algumas espécies no período de reprodução.

Outro dado relacionado ao impacto da pesca na economia municipal, é o montante anual disponibilizado pelo benefício do seguro-defeso, que entre 2015 e 2019, Brejo Grande foi contemplado com uma média anual de R\$ 4.300.791. De acordo com os pescadores e marisqueiras, o período de

recebimento do benefício é muito esperado, pois é o momento de maior renda para as famílias.

Em relação aos dados estatísticos elaborados por Souza et al. (2012; 2013), os principais recursos pesqueiros do município têm origem com o trabalho desenvolvido nos ambientes estuarinos, nos rios São Francisco, Parapuça e nos manguezais. Conforme observamos na Tabela 3, o caranguejo foi o principal produto coletado, evidenciando o protagonismo das práticas produtivas desenvolvidas pelas marisqueiras e pescadores nas áreas de manguezal. Analisamos ainda, que 7 dos 10 principais recursos pesqueiros são espécies de peixes, fígados nas águas dos rios e mar

Tabela 3 – Dez maiores recursos pesqueiros de Brejo Grande – 2010/2011

2010			2011		
Recurso Pesqueiro	Total (KG)	(%)	Recurso Pesqueiro	Total (KG)	(%)
Caranguejo	40.329,77	20	Caranguejo	57.085,7	25,4
Pilombeta	29.091,26	15	Pilombeta	29.142,1	13
Ostra	20.411,05	10	Xaréu	18.305,6	8,1
Camurim	14.136,79	7	Ostra	14.527,0	6,5
Sururu	11.642,4	6	Camurim	13.064,3	5,8
Camarão água doce	11.417,96	6	Sururu	9.897,5	4,4
Outros	8.530,91	4	Guaiamum	9.239,5	4,1
Bagre	8.084,76	4	Carapeba	9.056,3	4
Xaréu	7.011,74	3	Bagre Amarelo	7.925,0	3,5
Tainha	6.786,07	3	Tainha	7.603,6	3,4

Fonte: Estatística Pesqueira da Costa do Estado de Sergipe e Extremo Norte da Bahia 2010/2011. Organização: CONCEIÇÃO SILVA, Hebert Ruan. 2020.

Entretanto, a realidade atual dos produtos pesqueiros originários tem apresentado mudanças significativas, pois, constatamos em pesquisas de campo em Carapitanga, Santa Cruz e Saramem o desaparecimento de algumas espécies como a Pilombeta e o camarão de água doce, e a redução de outras como o sururu, bagre, e o próprio caranguejo, devido às alterações das condições ambientais nos elementos da natureza do município.

Ainda de acordo com os dados da estatística pesqueira, em 2010, o porto do povoado Carapitanga foi o maior responsável pela descarga dos pro-

duto pesqueiros municipais, o correspondente a 46%, seguido por Saramem 33% e a sede municipal com 20%, gerando uma receita anual de R\$ 1, 2 milhões neste ano, e 1,7 milhões em 2011 (SOUZA ET AL., 2012; 2013).

Apesar dos valores das receitas anuais parecerem elevados, ao serem divididos por doze meses, e para mais de mil pescadores profissionais artesanais, a renda *per capita* cai para aproximadamente R\$ 100 reais mensais. Os critérios para a captação dos dados da pesquisa estatística consideraram as amostras dos quatro principais portos do município e dos maiores produtores, logo, os dados da produção e da receita tendem a ser maior que o apresentado.

Cientes da importância econômica e social da pesca artesanal para os pescadores e marisqueiras, coadunamos com a reflexão de Diegues (2007), quando afirma que a atividade pesqueira, para além da sua representatividade econômica, desempenha um papel fundamental na conformação simbólica dos modos de vida da população. Ao concordar com o pensamento de Diegues (2007), apresentaremos no próximo tópico, a dimensão territorial, simbólica e identitária dos povos tradicionais pesqueiros de Carapitanga, Santa Cruz e Saramem com os elementos da natureza e as suas outras formas de organização social e econômica.

POVOS DE BREJO GRANDE: SEMELHANÇA, SINGULARIDADES E TERRITORIALIDADES

Brejo Grande é um município predominantemente formado por povos e comunidades tradicionais com vínculos históricos e sociais ligados a cultura afro-brasileira, realidade evidente após a elaboração do Parecer Técnico Conclusivo do INCRA (2013) que reconheceu e delimitou o Território do Remanescente Quilombola Brejão dos Negros, conformado pelos povoados Guaratuba (Pacatuba/SE), Brejão, Cabeço, Resina e Saramem, totalizando 468 famílias autodeclaradas remanescentes de quilombo.

As comunidades de Brejo Grande as quais iremos apresentar no decorrer deste item apresentam territorialidades com características físicas, eco-

nômicas, culturais e identitárias que as tornam similares e as singularizam. Em suas reflexões sobre identidade, Almeida (2018) compreende que ela se apoia em atributos, marcas e traços, que permitem afirmar as diferenças e evidenciar os contrastes. Logo, as relações identitárias compõem as territorialidades dos povos tradicionais em estudo, e constituem os principais fatores para a identificação das similaridades e diferenças entre eles.

Na busca de entender as similitudes e singularidades das identidades e as territorialidades dos povos de Carapitanga, Santa Cruz e Saramem, recorreremos também, as reflexões de Haesbaert (2004), quando este autor considera a territorialidade como uma vinculação as formas como os sujeitos utilizam, organizam e dão significado ao território. Assim, buscaremos evidenciar as formas as características dos lugares e do meio onde os povos convivem cotidianamente e conformam as suas experiências, vivências e significados.

As experiências e as vivências cotidianas dos sujeitos brejo-grandenses com o meio formam realidades geográficas marcadas por uma complexidade de relações econômicas, sociais e culturais que evidenciam os seus modos de existir, viver, reproduzir e persistir. Ao refletir teoricamente sobre a realidade geográfica, Dardel (2011, p.34) considera que ela, “é para o homem, o lugar onde ele está, os lugares da sua infância, o ambiente que atrai sua presença. Terras onde ele pisa ou onde trabalha, o horizonte do seu vale ou sua rua, o seu bairro, seus deslocamentos cotidianos, através da cidade”, ou seja, são os espaços onde os povos habitam, transformam e compartilham das suas experiências e concepções de vida. Os povos brejo-grandenses compartilham as experiências cotidianas no sistema estuarino-lagunar do Rio São Francisco.

Esse ambiente é formado por um sistema natural de interação entre os canais fluviais do Delta do São Francisco, com lagoas permanentes e temporárias encaixadas nos cordões litorâneos e nas planícies de inundação. É caracterizado pela formação de ecossistema como a restinga arbustiva na faixa da praia, arbórea densa mais ao interior do município e de manguezais, ao longo dos cursos d'água.

As comunidades estão situadas na restinga, no entorno dos manguezais e dos cursos fluviais. À terra firme da restinga possibilita as condições para a consolidação das habitações, espaços domésticos e arruamentos. Os rios facilitam o transporte entre as comunidades e junto ao manguezal, também impulsiona a constituição de estratégia de reprodução social dos povos.

No que diz respeito ao manguezal, esse é um ecossistema típico do sistema estuarino-lagunar, e se apresenta de forma densa e é influenciado pela movimentação das marés. Os manguezais de Brejo Grande permaneceram por muitos anos, excluídos à exploração econômica, aos interesses particulares e financeiros de entidades vinculadas ao modelo hegemônico de mercado, conforme tendência mundial, em que Steyaert (2003) afirma que, por décadas, as áreas costeiras tropicais permaneceram com baixa valorização, com exceção dos valores atribuídos pelos povos e comunidades tradicionais que habitam os manguezais que, por gerações, aprenderam e aprimoraram a convivência no ecossistema.

Em Brejo Grande, o manguezal sempre foi o lugar do pobre, que não tinha outra alternativa de sobrevivência, a não ser, o projetar do seu corpo sob o substrato lamoso, frio, insalubre e perigoso, em busca do alimento. Esta realidade nos remete às discussões relativas aos homens e caranguejos de Castro (2001), ao destacar que os povos habitantes do mangue são irmãos de leite dos caranguejos, por ambos se criarem nos manguezais lamacentos.

De igual modo aos homens estudados por Castro (2001) os Brejo-grandenses também são povos do mangue e tecem relações de convivência com esse ecossistema desde o surgimento das suas povoações, e, com o passar do tempo, o manguezal tornou-se o lugar onde os sujeitos desenvolvem estratégias de reprodução socioeconômicas.

Nos manguezais os sujeitos desenvolvem territorialidades, ou seja, práticas produtivas para coleta de espécies que servem tanto para o consumo diário, como para comercialização. A madeira do mangue é utilizada para construção de casas e cabanas, além de ser utilizada como lenha para o cozimento de alimentos no cotidiano. Conforme o relato 1.

Do mangue a gente tira de tudo, o marisco pra gente comer, os paus pra levantar nossos barracos e a lenha pra cozinhar o feijãozinho com arroz e o peixe. Nós tiramos a madeira sem judiar do mangue, tira de um jeito que ele vai se recuperar rápido, e a lenha a gente cata dos galhos seco do mangue (Relato 1 - Marisqueira de Carapitanga, 2018).

As três comunidades estudadas possuem relações cotidianas e territorialidades associada aos manguezais. De maneira análoga ao manguezal, a restinga também está presente nas práticas cotidianas dos sujeitos sociais. As territorialidades dos sujeitos com a restinga, é comum entre as comunidades pesquisadas a prática da coleta de frutos para a alimentação, materiais para construção de habitações, e extração de plantas com propriedades medicinais como o Sambacaitá (*Hyptis pectinata* L.) e Amescla (*Protium heptaphyllum*), comumente utilizadas para o tratamento de dores, inflamações, feridas e doenças como a gripe.

No que se refere as relações com os corpos hídricos, as territorialidades aquáticas se realizam no lócus submerso e nas relações que ocorrem na superfície, realidade geográfica evidenciada por meio da atividade pesqueira e das relações de mobilidade e transporte que contribuem para formação sociocultural e econômica dos sujeitos.

Nos estudos sobre a influência da água na formação cultural dos povos tradicionais, Diegues (2007) ressalta que as representações culturais das águas variam de acordo com o habitat em que se desenvolvem e a disponibilidade na natureza. Em Brejo Grande, cada uma das comunidades tradicionais tem particularidades nas relações com os seus espaços líquidos, em decorrência das suas localizações físicas e das dimensões dos cursos d'água onde desenvolvem a atividade pesqueira.

Em Carapitanga e Santa Cruz, o rio Parapuca é o principal ambiente para o desenvolvimento da atividade pesqueira, diferente de Saramem, que possuem relações mais diretas com o rio São Francisco, conforme apresenta a figura 2.

Figura 2 - Pesca no Rio São Francisco na comunidade Saramem



Fonte: Pesquisa de Campo outubro de 2019. Foto: CONCEIÇÃO SILVA, Heberty Ruan da (2019)

O rio Parapuca tem dimensões menores, correntezas mais lentas e canal mais estreito, diferentemente do rio São Francisco com grandes proporções de largura e profundidade, circulação das correntes mais dinâmicas e perigosas em decorrência do contato direto com o mar. As condições ambientais distintas exigem dos sujeitos, práticas e saberes diferenciados no desenvolvimento das atividades do cotidiano como o pilotar das canoas, o equilíbrio corporal, e a adoção de estratégias de captura do pescado, demonstrando assim, as relações de intimidade dos sujeitos com seu ambiente.

Apesar da semelhança do ambiente e território pesqueiro compartilhada pelas três comunidades, cada uma possui aspectos históricos e sociais singulares. Carapitanga, por exemplo, está localizada à aproximadamente 15 km da sede municipal e a principal via de acesso é a rodovia estadual SE-10. Tomando como base o cadastramento das famílias, realizado pelos agentes de saúde da Unidade Básica de Saúde Maria Cristina Lima Machado, a comunidade tem cerca de 84 famílias que totalizam um contingente populacional de 310 habitantes.

Na atividade pesqueira, as mulheres, autodenominadas marisqueiras, atuam principalmente nos manguezais para coleta do aratu, caranguejo, siri-de-mangue, sururu e ostra. Já os homens, autodenominados pescadores, dedicam-se a pesca de peixes, siris, sururu e camarões no rio Parapuca, e após a captura, os alimentos são levados até os espaços domésticos.

Nos espaços domésticos, sobretudo nos quintais, os peixes e mariscos são beneficiados e transformados em mercadorias. Após o beneficiamento, parte dos produtos da pesca têm como destino principal o consumo pelos membros familiares, e outra parte é preparada para o comércio que se desenvolve de diferentes formas.

Sob forma de encomenda, os atravessadores solicitam previamente o tipo de pescado que necessitam aos pescadores e marisqueiras para que possam ser extraídos, beneficiados e repassados. Os preços são acordados entre ambos, entretanto, o atravessador possui maior influência para esta definição devido à falta de alternativas de escoamento da produção local. O quantitativo e o tipo de espécies solicitadas variam no decorrer do mês, neste caso, é um tipo de renda em que o valor arrecadado difere a cada mês. Algumas marisqueiras comercializam os excedentes em feiras livres da sede municipal e dos municípios de Ilha das Flores e Neópolis. Outra estratégia adotada, é a venda ambulante pelas ruas do próprio povoado e de comunidades circunvizinhas, onde os produtos são oferecidos de porta em porta. Contudo, a renda mensal da comercialização do pescado é considerada baixa, e varia de R\$230 a R\$520, a depender a disponibilidade de espécies na natureza e demanda comercial.

A renda mensal com a comercialização do pescado é baixa e não atende todas as necessidades básicas das famílias. Essa renda é complementada por programas sociais como Bolsa Família e direitos trabalhistas como aposentadoria e bolsa família. A vulnerabilidade social apresentada contribui para redução da autonomia dos sujeitos para produção e consumo de alimentos. Entretanto, a renda obtida por meio dos programas sociais, apesar de ocasionar dependência financeira, é uma importante estratégia para manutenção da segurança alimentar dos grupos familiares.

Os espaços de moradia da comunidade são compostos por casas de arquitetura simples, retangulares, com fachadas com uma porta e uma janela. Os materiais utilizados nas estruturas predominam a taipa, porém, há residências construídas com alvenaria, e também de material misto, isto é, fachada de alvenaria e outras paredes de taipa. Os telhados também

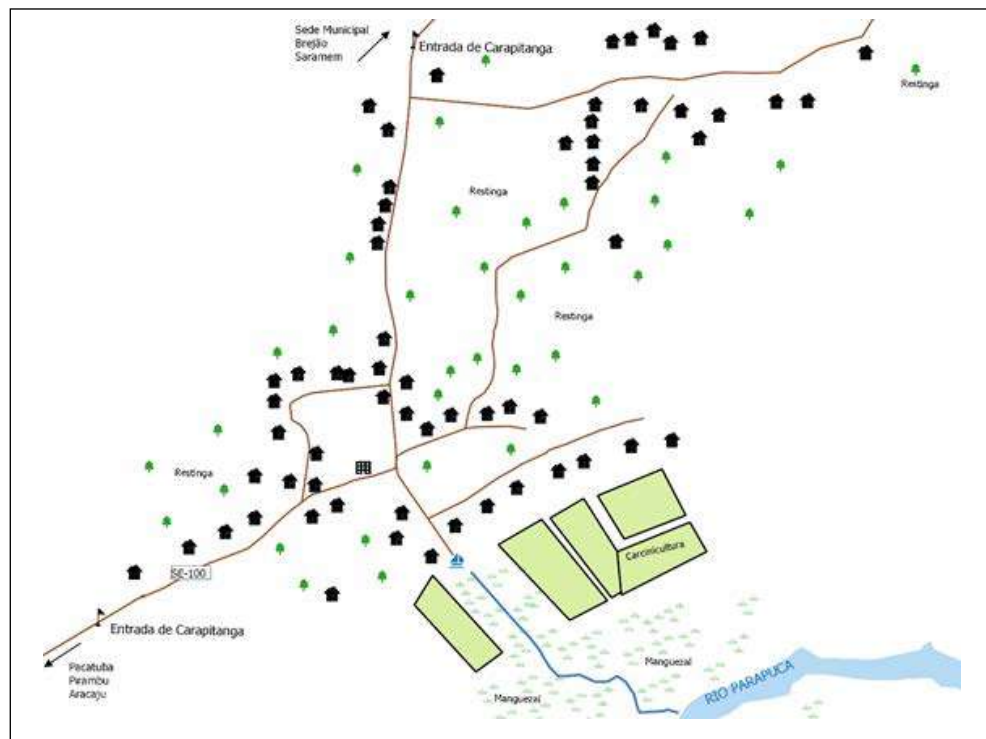
variam de acordo com as residências, predominam as telhas de cerâmica e fibra de amianto, contudo, a palha de coqueiro trançada ainda é utilizada. Todas as casas têm quintais com árvores frutíferas, como mangueira, jenipapo, acerolas, jaqueiras e caramboleira.

As condições do saneamento básico são precárias e necessita de melhorias no sistema de abastecimento de água, coleta de lixo, destinação de efluentes domésticos e condições sanitárias das ruas. Atualmente, a água para uso nas atividades domésticas é armazenada em cisternas - instaladas pela Companhia de Desenvolvimento do Vale do Rio São Francisco (CODEVASF) - e caixas d'água, e são provenientes das precipitações pluviométricas e da distribuição realizada por carro pipa que os abastecem duas vezes por semana. A água coletada no subsolo por poços artesianos é salobra e é utilizada somente em atividades de limpeza.

O crescimento da comunidade deu-se de forma espontânea, e as ruas possuem o formato geométrico irregular (figura 3) e foram crescendo e surgindo na medida em que os sujeitos iam ocupando e construindo as suas casas. Atualmente o povoado tem oito ruas e o principal tipo de pavimento é a piçarra, constituída pela mistura de argila e seixos. Observamos a existência de três ruas estruturadas com pavimentação em paralelepípedo e outras duas sem nenhum tipo de intervenção estrutural, com solo exposto.

Na figura 3, observamos um croqui georreferenciado da comunidade Carapitanga. Chamamos a atenção para a forma de acesso a comunidade ao Rio Parapuca dar-se por meio de um pequeno canal entre manguezais e viveiros de carcinicultura.

Figura 3 – Croqui de Carapitanga, Brejo Grande/SE, 2019



Fonte: Google Satellite 2019 e Trabalhos de campo abril e setembro de 2019. Organização: CONCEIÇÃO SILVA, Hebert Ruan da (2019)

A carcinicultura faz parte da paisagem da comunidade desde 2000, entretanto, nos últimos anos, tem se expandido por meio de investimentos de sujeitos externos a comunidade, situação que divide opiniões entre os moradores e moldam as suas identidades, não somente em Carapitanga, mas também em Santa Cruz.

A comunidade quilombola Santa Cruz, também conhecida como Brejão dos Negros, ou simplesmente Quilombo, está situada a aproximadamente 3,5 km da sede do povoado Brejão e 10,5 km da sede do município de Brejo Grande. Atualmente, 50 famílias vivem na localidade.

A povoação foi formada em meio a intensos conflitos territoriais entre fazendeiros, empreendimentos imobiliários e a população autodeclarada quilombola. Essa história teve como início o ano de 2006, quando o povo-

ado Brejão foi reconhecido como Território de Remanescente Quilombola pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Após a expedição desse documento, iniciou-se um processo de luta pela terra culminando na eclosão de conflitos, que de acordo com Oliveira (2017) envolveu dois grupos étnicos com distintos interesses, os proprietários de terra e os trabalhadores rurais quilombolas sem-terra.

Sobre os principais conflitos, Bomfim (2016) afirma que após o reconhecimento quilombola expedido pela FCP, a população do povoado Brejão ficou polarizada entre aqueles que eram contrários a certificação e os que apoiavam o reconhecimento. Grupos contrários difundiram boatos com falsas consequências do reconhecimento, entre elas, a volta da escravidão e o retorno as senzalas com objetivo de fazer a população negar origens e desmobilizar movimentos favoráveis.

A desapropriação da fazenda batateira foi a primeira ação concreta do INCRA para beneficiar as famílias quilombolas. De acordo com o INCRA (2011) a Fazenda Batateira era improdutiva e apresentava irregularidades, pois, ocupava parte de terras da União, e era objeto de disputas territoriais. Com 469 hectares, a desapropriação do imóvel que culminou no assentamento das famílias quilombolas constituiu um processo fundamental na consolidação do território quilombola do Brejão dos Negros.

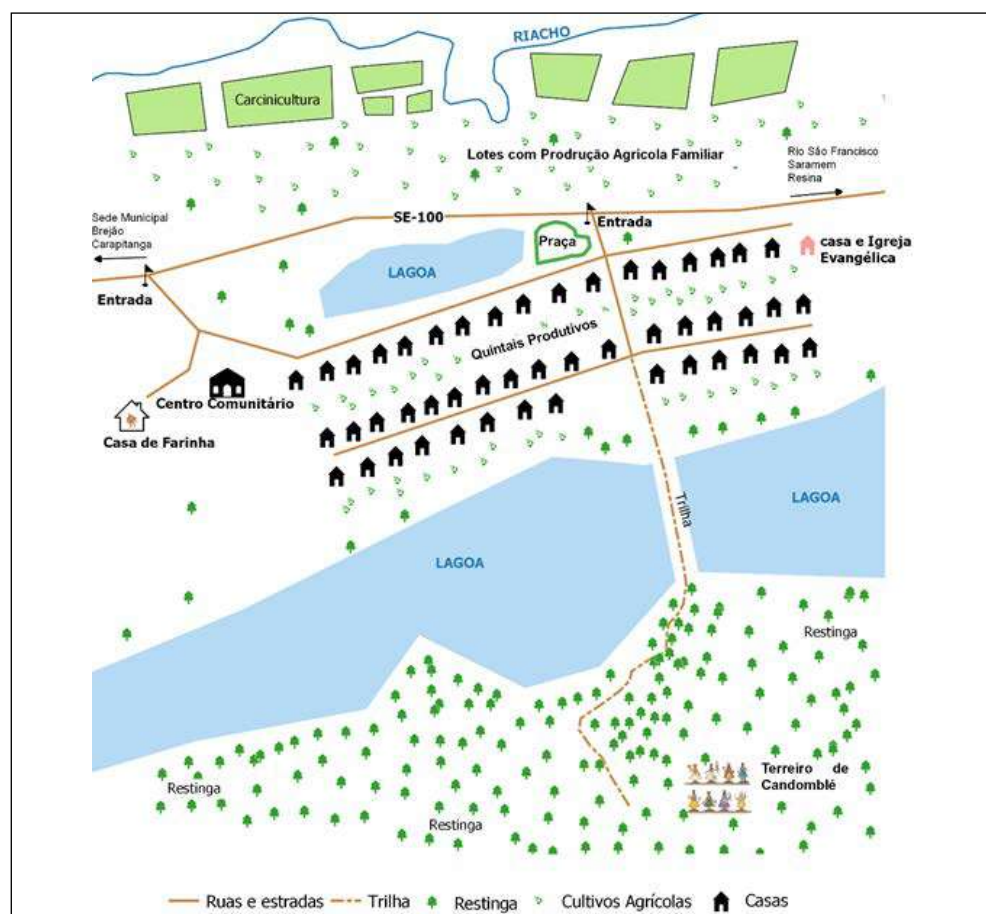
A comunidade Santa Cruz, surge então como um projeto de reforma agrária para famílias quilombolas. Com a posse da terra, as famílias começaram a produzir coletivamente a mandioca, e passaram a requisitar a construção de casa de farinha para o beneficiamento do produto. “Quando nós recebemos aquela área em 2011, começamos a plantar e aí a gente viu que não tinha casa de farinha, aí nós resolvemos fazer um sistema de mutirão pra construir” (Relato 2, agricultora, Santa Cruz, 2019).

Os cultivos agrícolas realizados nas roças e quintais constituem estratégia de reprodução social, uma vez que, além de suprir as necessidades alimentares dos grupos familiares, alguns agricultores conseguem vender os itens da produção. A pesca é desenvolvida em lagoas, pequenos riachos e no Rio Parapuca.

Foram construídas 108 unidades habitacionais para as famílias entre 2013 e 2017, e o restante das terras da antiga fazenda é utilizada para o cultivo de tubérculos, frutas e verduras. A Infraestrutura das ruas é precária, pois não existe saneamento básico e nem água encanada. A população depende de água de poços e da distribuição semanal por carros-pipa.

Na figura 4 podemos observar o croqui da Comunidade Santa Cruz. Chama-se atenção para a quantidade de lotes para produção agrícola e os viveiros de carcinicultura as margens de um riacho afluente do Rio São Francisco.

Figura 4 - Croqui de Santa Cruz, Brejo Grande/SE, 2019.



Fonte: Google Satellite 2019 e Trabalhos de campo abril e setembro de 2019. Organização: CONCEIÇÃO SILVA, Hebert Ruan da (2019)

Na comunidade, a carcinicultura é praticada por sujeitos externos, e por vezes, tem causado conflitos pelo uso insustentável do riacho que banha as terras dos lotes e pela privatização das áreas dos tanques, problemática que também é recorrente no povoado Saramem.

A história do povoado Saramem vincula-se à memória da Ilha do Cabeço, pois a comunidade surgiu para assentar as famílias que viviam na ilha, que foi completamente erodida em decorrência das alterações na dinâmica fluvio-marinhas no rio São Francisco, e principalmente em sua foz onde se localizava a ilha.

De acordo com Silva (2014), a Ilha do Cabeço era composta por uma comunidade de pescadores, e tinha boa estrutura se comparado as outras comunidades circunvizinhas, em decorrência da existência de casas, igrejas católica e evangélica, duas escolas, cemitério e o farol. A atividade pesqueira era marcada pela fartura do pescado, e constituía a principal estratégia de reprodução social dos seus moradores.

O processo erosivo que culminou no desaparecimento da Ilha do Cabeço iniciou no final da década de 1990, após a construção da Usina Hidroelétrica de Xingó (UHX) em 1996, no município de Canindé de São Francisco, distante aproximadamente 210 km do local. O empreendimento foi um marco da intervenção humana nas condições naturais do Rio São Francisco para fins de produção de energia elétrica, e os impactos ambientais, sociais e econômicos passaram a ser sentidos e vivenciados pelas populações ribeirinhas ao longo do baixo curso do rio.

Com a erosão e o desaparecimento total da Ilha do Cabeço, a comunidade passou por um processo de desterritorialização. Com base nas reflexões de Haesbaert (2002, p. 133), [...] “a desterritorialização que ocorre numa escala geográfica geralmente implica uma reterritorialização em outra”, ou seja, quando os sujeitos vivenciam a destruição de seus territórios, e passam pelo processo de desterritorialização, a tendência é que constituam novos territórios numa outra escala espacial geográfica, este fato ocorreu com as famílias que moravam na Ilha do Cabeço ao se reterritorializarem no Residencial Saramem.

Em 1998 o estado finalizou a construção do residencial Saramem para abrigar as famílias do povoado Cabeço, e na ocasião foram entregues unidades habitacionais numa área que se localiza a 6 quilômetros de distância da antiga Ilha. Entretanto, conforme relato dos pescadores, nem todos os grupos familiares receberam imóveis, e (re)começaram as suas vidas em outras localidades.

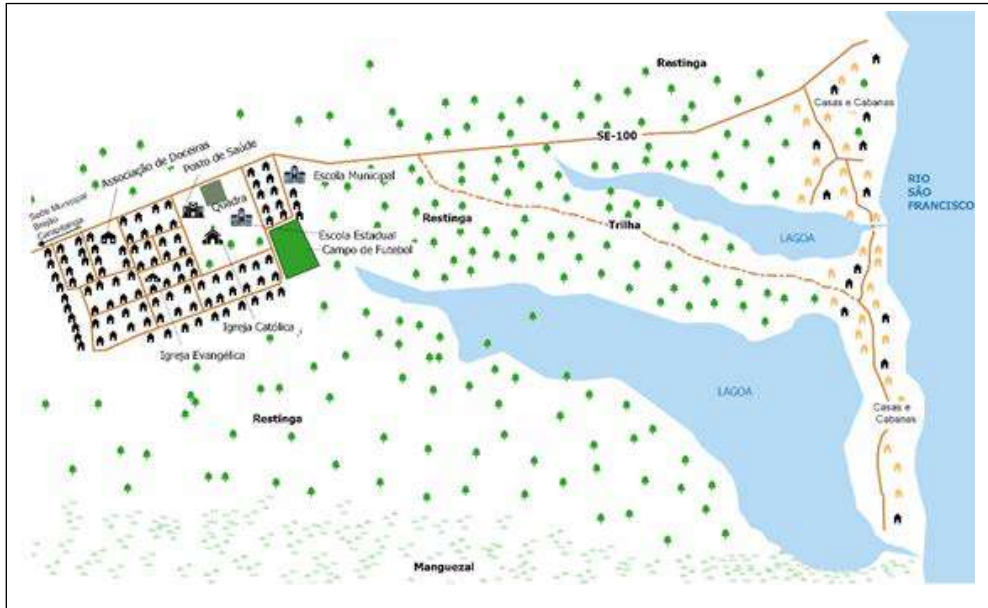
Hoje, Saramem é o segundo maior povoado de Brejo Grande, ficando atrás apenas de Brejão. No residencial se preservam características de área urbana nas formas, estruturas dos arruamentos e distribuição residencial. A ocupação as margens do rio têm características completamente distintas, com predominância de casas de taipa, madeira, com telhado de palha, cerâmica ou fibra de amianto, neste local, apenas algumas casas são de alvenaria. As ruas são estreitas, não pavimentadas. Essa ocupação originou-se inicialmente pelas famílias que moravam na Ilha do Cabeço, que por questões políticas, não receberam unidades habitacionais no residencial. Posteriormente, os moradores do residencial ocuparam essa área com a construção de barracos para guardar os instrumentos de pesca.

Na figura 5, observamos o croqui da comunidade Saramem. Chama-se atenção para a estrutura do povoado, sendo o mais estruturado quando comparamos a Santa Cruz e Carapitanga.

A carcinicultura não aparece próxima a paisagem da comunidade, entretanto, afeta de forma direta o trabalho das marisqueiras, uma vez que os tanques se localizam no entorno dos manguezais.

Em Saramem, a atividade pesqueira desenvolvida diretamente no rio São Francisco é a principal estratégia de reprodução social e fonte de renda dos grupos familiares. As espécies de peixe são os produtos pesqueiros com maior poder comercial e os atravessadores são os responsáveis por absorver a produção excedente. A renda mensal da atividade pesqueira é complementada com o Bolsa Família.

Figura 5 – Croqui de Saramem, Brejo Grande/SE, 2019.



Fonte: Google Satellite 2019 e Trabalhos de campo abril e setembro de 2019. Organização: CONCEIÇÃO SILVA, Heberty Ruan da (2019)

Consideramos que as territorialidades e as estratégias de reprodução social desenvolvidas pelos povos no território tradicional pesqueiro de Brejo Grande, evidenciam os elementos essenciais na consolidação da soberania alimentar dessas gentes. No próximo apresentaremos como a soberania alimentar dos povos é conformada por meio das práticas produtivas desenvolvidas com o meio e os principais conflitos a ela associada.

A BUSCA DO QUE COMER E A POSSIBILIDADE DE SOBERANIA ALIMENTAR

As relações tradicionais estabelecidas pelos povos com o seu meio, são compostas de estratégias que viabilizam a aquisição de alimentos que constituem as bases da formação dos seus hábitos alimentares. Sobre essa discussão, Claval (2014, p.261) compreende que “as relações ecológicas dos homens com o seu ambiente exprimem-se diretamente nos consumos alimentares”, a procura por alimentos nos espaços naturais resultam na co-

leta de espécies que são transformadas em comidas, que são consumidas no cotidiano dos povos.

Nos territórios pesqueiros de Brejo Grande, constatamos que as comidas são elaboradas por meio da articulação entre os elementos dos espaços terrestres e aquáticos. A maior parte da proteína animal vem das águas dos rios, manguezais e lagoas. Enquanto os temperos, grãos, frutas e legumes têm origem nas terras cultivadas ou matas locais, e também são adquiridos em feiras livres do próprio município, e cidades circunvizinhas como Ilha das Flores e Neópolis.

Os delineamentos da culinária local revelam as artes do fazer (CERTEAU, 1998) associados aos processos de elaboração da comida cotidiana, que é constituída por diversas etapas, que compreende desde o processo de extrativismo e cultivo até o consumo familiar. Na figura 6, observamos o organograma da produção e consumo de alimentos no território tradicional pesqueiro estabelecido pelas comunidades.

Figura 6 – Organograma da produção e consumo de alimentos



Organização: CONCEIÇÃO SILVA, Heberty Ruan (2019)

É evidente que o consumo familiar de alimentos será assegurado se todas as etapas do processo anterior estiverem garantidas, em outras palavras, a soberania alimentar dos povos se realiza com base na autonomia no desenvolvimento das práticas produtivas de extrativismo, acesso aos ambientes, beneficiamento e consumo.

Retomamos as concepções de Coca (2016, p.20), ao salientar que a “soberania alimentar busca a (re)aproximação entre produtores e consumi-

dores de alimentos, valorizando a escala local e o direito de cada povo a prover sua alimentação, sem depender das grandes corporações que atuam em escala internacional”. Com base nesta reflexão, percebemos que nos territórios pesqueiros de Brejo Grande, o autogerenciamento na produção e consumo de alimentos se realizam, a princípio, com as estratégias criadas para aquisição dos alimentos nos ambientes mencionados.

A autonomia na escolha dos alimentos e as estratégias criadas para a sua aquisição no meio ambiente está relacionado aos atributos culturais de cada povo, e assim, corroboramos com o pensamento de Woortmann (2013, p.6) ao afirmar que “toda cultura identifica, dentro do conjunto de alimentos disponíveis em cada ecossistema, o que se deve e o que não se deve comer [...]”. Desta forma, destacaremos os alimentos selecionado e coletado pelos povos tradicionais em cada um dos ecossistemas e áreas cultivadas.

O QUE SE BUSCA NOS RIOS E LAGOAS PARA COMER?

Nas águas dos rios São Francisco e Parapuca, os pescadores e marisqueiras se resguardam contra a fome e a penúria com a captura de espécies como o Pintado (*Pseudoplatystoma corruscans*), Curimã (*Mugil cephalus*), Camarupi (*Megalops atlanticus*), Pescada (*Cynoscion acoupa*), Tainha (*Mugilidae*), Bagre (*Siluriformes*), Mandin-amarelo (*Pimelodus maculatus*), Pilombeta (*Chloroscombrus chrysurus*), Xaréu (*Caranx hippos*), Carapeba (*Eugerres brasiliensis*), Caranha (*Lutjanus cyanopterus*), Tucunaré (*Cichla spp*), Piau (*Leporinus spp*), Curimatã (*Prochilodus spp*), Mero (*Epinephelus itajara*), Tilápia (*Oreochromis niloticus*), Traíra (*Hoplias malabaricus*) e o Robalo (*Centropomus pectinatus*).

Nos rios, os sujeitos buscam espécies de mariscos como o Camarão de água doce (*Macrobrachium acanthurus*), Sururu (*mytella Charruana*) e a Ostra (*ostrea edulis*). As duas últimas espécies citadas se acumulam no fundo dos canais fluviais, e fixam em galhos e raízes. Para sua captura, os sujeitos utilizam o artifício do mergulho, que em determinados momentos, tende a ser profundo e duradouro.

O QUE SE BUSCA NO MANGUE PARA COMER?

Para Santos (2018), os manguezais comportam uma fauna rica em espécies de peixes, crustáceos e moluscos que estão presentes na dieta alimentar das populações ribeirinhas, são fontes de rendimento e lazer. Verificamos que nos substratos lamosos, emaranhado de raízes e florestas de mangue, as espécies mais comuns capturadas pelas marisqueiras e pescadores são os Siri (*Callinectes sapidus*), Caranguejo (*Ucides cordatus*), Guaiamum (*Cardisoma guanhumi*), Aratu-vermelho (*Goniopsis cruentata*), Unha-de-velho (*Tagelus plebeius*), Maçunim (*Anomalocardia brasiliiana*), Sururu (*mytella Charruana*) e a Ostra (*ostrea edulis*). Na figura 7, identificamos algumas das espécies citadas.

Figura 7 – Espécies da fauna coletada nos manguezais e rios de Brejo Grande/SE



Fonte: Pesquisa de campo 2018. Foto: CONCEIÇÃO SILVA, Heberty Ruan; CARMO, Luciana Priscila do (2018)

A pesca e a coleta desenvolvida neste ecossistema são realizadas predominantemente pelo sexo feminino, que adquirem e transmitem os saberes e as técnicas de sobrevivência nos manguezais desde criança. Apesar do trabalho no mangue representar o sustento e a garantia da alimentação, esse meio é hostil e perigoso, obrigado as mulheres a adotarem estratégias de proteção, como uso de gás líquido na pele, para evitar o ataque de insetos, e roupas de tecido grosso para evitar ou minimizar os efeitos dos cortes e perfurações.

O QUE SE BUSCA NA RESTINGA PRA COMER?

A restinga apresenta diversificada biodiversidade de espécies endêmicas e exóticas da fauna e da flora. Para a alimentação, é coletada frutas como o Coco (*Cocos nucifera*), Manga (*Mangifera indica*), Caju (*Anacardium occidentale*), Mangaba (*Hancornia speciosa*), Cambuí (*Myrciaria tenella* O. Berg), Araçá (*Psidium cattleianum*), Ingá (*Inga edulis*), Guajiru (*Chrysobalanus icaco*), Oiti (*Licania tomentosa*), Jamelão (*Syzygium cumini*), Muricí (*Byrsonima crassifolia*), Jenipapo (*Genipa americana*), Amesca (*Protium heptaphyllum*), cajá (*Spondias mombin*) e Maracuja do mato (*Passiflora cincinnata*).

Enquanto o coco está disponível para colheita durante todo o ano, a manga, caju, mangaba, cambuí, araçá, guajiru, oiti, jamelão, murici, jenipapo, amesca, maracujá do mato, cajá e o ingá estão disponíveis na natureza em alguns períodos. A busca por esses produtos tem o propósito de complementar a alimentação familiar, além da comercialização nas feiras da cidade. Na Figura 8, observamos algumas das frutas citadas.

Figura 8 - Espécies da flora encontradas na restinga em Brejo Grande/SE



Fonte: Pesquisa de campo 2019. Foto: CONCEIÇÃO SILVA, Heberty Ruan (2019)

Após a coleta, os sujeitos atribuem saberes e fazeres nos processos de beneficiamento dessas espécies vinculados a identidade territorial e quando são submetidas a variados tipos de preparo que as transformam em comidas e bebidas que fazem parte do cotidiano e hábitos alimentares dos povos.

O QUE CULTIVAM NAS ROÇAS E QUINTAIS?

No território pesqueiro analisado, o cultivo de gêneros agrícolas sob a prática da agricultura familiar/camponesa é praticado pelos sujeitos da Comunidade Quilombola Santa Cruz. Esta é a única em que os grupos familiares dispõem de lotes para o desenvolvimento da atividade. Nesses espaços são cultivados tubérculos, frutas e legumes, como a macaxeira (*Manihot esculenta*), mandioca (*Manihot esculenta*), batata (*Solanum tuberosum*), batata-doce (*Ipomoea batatas*), melancia (*Citrullus lanatus*), banana (*Musa*), coco (*Cocos nucifera*), maxixe (*Cucumis anguria*), milho (*Zea mays*), feijão (*Phaseolus vulgaris*) e amendoim (*Phaseolus vulgaris*).

Os alimentos produzidos nas roças são essenciais para a manutenção da Soberania alimentar desses povos, pois além de serem cultivados em terra compartilhada, os sujeitos têm protagonismo no gerenciamento em todas as etapas da produção, que engloba a preparação do solo, plantio, colheita, beneficiamento e produção de derivados. Esses alimentos constituem as bases da formação dos hábitos alimentares e asseguram o sustento dos grupos familiares, os livrando da fome e má nutrição. Na figura 9, podemos observar o cultivo de alguns desses alimentos.

Figura 9 - Espécies cultivadas em lotes no município de Brejo Grande/SE



Fonte: Pesquisa de campo 2019. Foto: CONCEIÇÃO SILVA, Heberty Ruan (2019)

Os alimentos cultivados conformam uma multiplicidade de possibilidades de consumo e diversifica os hábitos alimentares do território tradicional pesqueiro, o acesso à terra e autonomia na produção dos quintais é

primordial para reprodução socioeconômica das famílias. Entretanto, os sujeitos têm vivenciados nos últimos anos o processo de territorialização de atividades econômicas que interferem negativamente no processo de coleta, beneficiamento e consumo de alimentos tradicionais e identitários, ameaçando a Soberania alimentar dos povos.

TEMPOS DE CARCINICULTURA A E SOBERANIA ALIMENTAR UTÓPICA

Segundo Alves (2010) a carcinicultura quando inserida nos territórios tradicionais pesqueiros provoca danos aos recursos naturais, como remoção da vegetação de manguezais e poluição de estuários. Neste caso, a atividade provoca um desequilíbrio nos ecossistemas, pois para que possa ser instalada é necessária a supressão das matas de mangue e a troca constante de água com fontes naturais, geralmente de cursos d'água naturais.

Em estudos realizados por Alves et al. (2017) nas comunidades tradicionais pesqueiras de Brejo Grande foi constatado que a expansão da carcinicultura tem implicado na descaracterização da paisagem (conforme figura 10) e em mudanças no cotidiano dos povos pesqueiros. Complementamos a discussão ao considerar que a visão é o sentido mais sensível do corpo e contribui diretamente na forma como sentimos, percebemos e reconhecemos o ambiente. As mudanças bruscas visíveis na paisagem, provocadas pela carcinicultura, interferem diretamente formação da identidade e nos sentimentos dos indivíduos.

Figura 10 – Viveiro de carcinicultura e a supressão do manguezal



Fonte: Pesquisa de campo 2019. Foto: CONCEIÇÃO SILVA, Heberty Ruan (2019)

O aparente dano ambiental possui consequências não só para a natureza, mas, também para as comunidades tradicionais pesqueiras, pois o desmatamento do mangue promove a diminuição das áreas destinadas para a coleta de mariscos e implica na redução do território dos pescadores e marisqueiras, que passam a enfrentar dificuldades para adquirir a alimentação cotidiana. Diante da problemática, a estratégia de sobrevivência utilizada pelos sujeitos é a busca por áreas de manguezais mais conservados, para isso, percorrem e navegam por longas distâncias. Deste modo, a prática da carcinicultura impõem novas territorialidades e modifica a cotidianidade dos sujeitos.

As longas distâncias percorridas contribuem na ampliação da jornada de trabalho e aumento do gasto de combustível utilizado no motor das pequenas embarcações, situação que modifica as relações de consumo, pois os grupos familiares tendem a disponibilizar parcela maior da renda para aquisição do produto. Em Carapitanga, o uso de embarcações a motor tornou-se obrigatório, mesmo para as marisqueiras que centralizam seus trabalhos nos manguezais, devido à ausência de mata densa e baixa ocorrência de espécies de mariscos nas áreas próximas aos seus espaços domésticos, inviabilizando o trabalho com locomoção a pé. Em Santa Cruz, as marisqueiras precisam caminhar aproximadamente dois quilômetros sob a mata de restinga para encontrar com a área de manguezal, entretanto, essa área inicial foi transformada pela carcinicultura, e assim, os sujeitos se locomovem com a utilização de embarcações para áreas com maior preservação.

Para além da supressão da vegetação dos manguezais e privatização, a carcinicultura causa impactos nos corpos hídricos, devido à constante troca de água entre os rios e os tanques. Santos (2008) assevera que no processo de cultivo, engorda e despesca do camarão vários procedimentos e produtos químicos são utilizados, a saber, Metabissufito de Sódio (NaHS_2O_5), dióxido de enxofre (SO_2), calcário pulverizado (CaCO_3), Cal virgem (CaCO), Cal Hidratada (Ca(OH)_2) dentre outros tipos de insumos, com o objetivo de criar as condições ideais para adaptação e sobrevivência

da espécie exótica *Litopenaeus Vannamei*. Neste caso, os produtos químicos e insumos tem a função de corrigir as condições de acidez do solo e a salinidade da água. Em Brejo Grande identificamos a utilização o calcário Agrícola (CaCO_3) e o silicato de sódio alcalino (Na_2SiO_3).

Os insumos químicos e os defensivos agrícolas além de alterarem as características de acidez e salinidade da água, criam as condições ideais para que parte das espécies nativas não sobrevivam. O agravante é que, ao final de cada ciclo, a água do tanque é escoada para os leitos naturais dos rios sem nenhum tipo de tratamento, afetando os cursos d'água e a reprodução das espécies nativas, que são necessárias a manutenção da soberania alimentar dos povos tradicionais pesqueiros. A carcinicultura quando praticada aos moldes descritos, impõe as comunidades tradicionais, um estado de insegurança alimentar. Sobre o assunto relata a marisqueira de Carapitanga:

Hoje você entra na beira do mangue e só sente aquele cheiro de coisa podre, de coisas que morrem lá dentro. Lá tem muito marisco, só que tudo morto. Ai ninguém sabe se é o cloro, se é o cal que eles jogam. Eu acho que é o cloro, pois tem o cloro que é vermelho. Ai eles cloram o viveiro, jogam os negócios lá e fecham, passam dois, três dias lá. Ai quando eles abrem, aquela água vai todinha pra dentro da maré, aí prejudica né, por isso que tá a falta de marisco (Relato 3 – Marisqueira de Carapitanga, 2018).

Apesar de não ter conseguido identificar estudos científicos que atestem a relação da carcinicultura com a mortandade e redução de espécies do sistema estuarino-lagunar do Rio São Francisco nos últimos anos, os sujeitos sociais, por meio das suas vivências e experiências cotidianas no território, atribuem a diminuição da população de peixes, crustáceos e moluscos aos rejeitos de produtos químicos e agrotóxicos lançados pelos viveiros diretamente nos cursos fluviais.

Entretanto, não só a carcinicultura tem ameaçado a soberania alimentar dos povos tradicionais, outro problema vivenciado é o aumento

do nível de salinização dos canais fluviais, lagoas e águas subterrâneas pertencentes ao sistema estuarino-lagunar do Rio São Francisco. É ocasionado por meio da penetração de águas marinhas nos rios e lagoas, e foi acentuado em decorrência do controle da vazão do Rio São Francisco pelas Usinas Hidroelétricas ao longo do seu curso.

A salinização da água tornou-se uma problemática social grave, pois além de afetar o uso e a distribuição de água nas comunidades, interfere diretamente no desaparecimento, mortandade e consumo de espécies de provenientes de água doce. Nos rios de grande porte como o São Francisco, as espécies foram afugentadas em direção a montante, já os pequenos riachos, com nascente e foz dentro do próprio município, ficaram completamente salinizados, as espécies de água doce foram erradicadas, dando lugar a espécies que convivem bem em águas salobras.

Diante da nova problemática ambiental, os sujeitos passaram a mudar as estratégias para continuar praticando o extrativismo, coleta nesses ambientes. Situação que influencia em mudança dos hábitos alimentares, que passou a ser baseado muito mais em espécies de águas salobras e salgadas em detrimento do desaparecimento de espécies de água doce, como “o pintado, o mandi, pirarucu, dourado do rio, carapeba, tucunaré e o piau tem muito pouco por aqui e eu comia muito na minha infância” (Relato 4 – Pescador de Saramem, 2018). Diante das situações apresentadas, teceremos algumas considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A soberania alimentar dos povos tradicionais pesqueiros está associada, não somente ao acesso e a luta pela terra, mas principalmente pelo acesso e uso aos espaços aquáticos, em suas múltiplas tipologias, como mares, cursos fluviais de rios, estuários, lagoas e todos os ecossistemas que se formam às margens. No município de Brejo Grande, os povos tradicionais pesqueiros estabeleceram suas comunidades em contato direto com os espaços aquáticos, e os caminhos para a construção e manutenção

da soberania alimentar estão associadas e são dependentes dos recursos naturais presentes tanto nos corpos hídricos, como nos ecossistemas restingas e manguezais.

A autonomia na produção e o consumo de alimentos tem sido afetada nos últimos anos pela prática da carcinicultura e controle da vazão do Rio São Francisco na Usina hidroelétrica de Xingó, que interferem diretamente na disponibilidade de alimentos na natureza, e na liberdade para o desenvolvimento das práticas produtivas. Deste modo, as práticas produtivas que visam a busca por esses alimentos cada vez mais escassos impossibilita a conquista da Soberania Alimentar, tornando-a cada vez mais utópica.

Agradecimentos

Nossos agradecimentos ao Fundo de Apoio à Pesquisa e Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe (FAPITEC/SE), pelo apoio financeiro.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M.G. **Geografia Cultural** – um modo de ver. Gráfica UFG, Goiânia, 2018.
- ALVES, N. M. S. et al. Mudanças no cotidiano das comunidades tradicionais pesqueiras de Brejo Grande - Sergipe, Brasil. **Revista GeoNordeste**, São Cristóvão, Ano XXVIII, n. 1, p. 187-202, Jan./Jun. 2017. ISSN: 2318-2695
- ALVES, N.M.S. **Análise geoambiental e socioeconômica dos municípios costeiros do litoral norte do estado de Sergipe**: Diagnóstico como subsídio ao ordenamento e gestão do território. 2010. Tese (Doutorado em Geografia) - Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2010.
- BOMFIM, Wellington de Jesus. O reconhecimento do direito a terra e território da Comunidade Quilombola Brejão dos Negros (SE). **Anais do I Seminário Nacional de Sociologia**. São Cristóvão/SE, 2016. p.1265-1280.
- CALLOU, A.B.F. Povos do Mar: Herança Sociocultural e Perspectivas no Brasil. **Ciência e Cultura**. Campinas SP Brasil. 2010 p.45-48.
- CARDOSO, Eduardo Schiavone. Da apropriação da natureza à construção de territórios pesqueiros. **GEOUSP Espaço e Tempo**, São Paulo, Nº 14, 2003, p. 119 – 125.

- CARVALHO, M. E. S. A carcinicultura na zona costeira do estado de Sergipe. Dissertação. (Mestrado em Geografia) **Núcleo de Pós-Graduação em Geografia**. Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão/SE. 2004. 178 f.
- CASTRO, Josué. Homens e Caranguejos. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2001.
- CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2008
- CLAVAL, Paul. **A geografia Cultural**. (Trad. Luís Fugazzola Pimenta; Margareth de Castro Afeche Pimenta) Florianópolis: Editora UFSC, 4. ed. 2014.
- COCA, Estevan Leopoldo de Freitas. **A Soberania Alimentar através do Estado e da sociedade civil: o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), no Brasil e a rede Farm to Cafeteria Canada (F2CC)**. 2016. 357f. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2016.
- DARDEL, Eric. O Homem e a Terra: natureza da realidade Geográfica. (Trad. Werther Holzer). São Paulo: **Perspectiva**, 2011.
- DECLARATION OF NYÉLÉNI, 2007. In: **Forum for Food Sovereignty Nyéléni**. Sélingué, Mali. February 23 - 27, 2007. Disponível em: <https://nyeleni.org/DOWNLOADS/Nyelni_EN.pdf> Acesso em: 13 de Agosto de 2019.
- DIEGUES; Antônio Carlos. **Água e cultura nas populações tradicionais brasileiras**. I Encontro Internacional: Governança da Água, São Paulo, 2007.
- HAESBAERT, Rogério. **Territórios Alternativos**. Niterói: Eduff, São Paulo: Contexto, 2002.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- IBGE. Produção da Pecuária Municipal. **Carcinicultura em Brejo Grande/SE**. 2013.
- IBGE. Produção da Pecuária Municipal. **Carcinicultura em Brejo Grande/SE**. 2020.
- INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Parecer Técnico incra/sr-23/f-4/nº01/2013**. 2013.
- JALIL, Laeticia Medeiros. **Mulheres e soberania alimentar: a luta para a transformação do meio rural brasileiro**. 2009. 197 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2009.
- MATOS, Patrícia F; PESSÔA, Vera L. S. Observação e entrevista: construção de dados para a pesquisa qualitativa em geografia agrária. In: RAMIRES, Julio C. de L. ; PESSÔA, Vera L. S (Org.). **Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação**. Uberlândia: Assis Editora, 2009, p. 279-291.

MPF - Ministério Público Federal. **FPI/SE embarga 18 fazendas de carcinicultura e notifica 45 criadores em quatro municípios**. 2017. Disponível em <<http://www.mpf.mp.br/se/sala-de-imprensa/noticias-se/fpi-se-embarga-18-fazendas-de-carcinicultura-e-notifica-45-criadores-em-quatro-municipios>>, Acesso em setembro de 2019.

OLIVEIRA, Edivaldo Alves. Os Territórios Dos Maracatus do Povoado Brejão Brejo Grande/Se. Dissertação. (Mestrado em geografia) **Programa de Pós-graduação em Geografia**. Universidade Federal de Sergipe, 2017.

RAMALHO, Cristiano Wellington. **Embarcações do encantamento**: trabalho sinônimo de arte, estética e liberdade na pesca marítima. São Cristóvão: Editora UFS; Campinas: Ceres – UNICAMP, 2017. 428p.

SANTOS, Eline Almeida. **Mulheres Pescadoras - Mulheres Mangabeiras: o desvelar das territorialidades das extrativistas em Indiaroba/SE**. 2018. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2018.

SERGIPE. Companhia de Desenvolvimento Industrial e Recursos Minerais de Sergipe. **Estudo de Áreas Potenciais para o Cultivo de Camarão Marinho em Sergipe**. Aracaju: CODISE, 2004. 15p.

SILVA, Edilson Carneiro da. Um mergulho nas águas do Velho Chico: Territorialização, desterritorialização e reterritorialização dos pescadores artesanais de Saramem, Brejo Grande/SE. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) **Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Universidade Federal de Sergipe, 2014. 146f.

SOUZA, M. J. F. T. et al. Estatística Pesqueira da costa do Estado de Sergipe e extremo norte da Bahia 2011. São Cristóvão: **Editora UFS**. 2013. 92 p.

SOUZA, M. J. F. T. et al. Estatística Pesqueira da costa do Estado de Sergipe e extremo norte da Bahia 2011. São Cristóvão: **Editora UFS**. 2012. 88 p.

STEYAERT, Marc. **Prefácio**. In: VANNUCCI, Marta. Os Manguezais e Nós. (Trad. Denise Navas-Pereira). São Paulo: edusp, 2003.

WITTMAN, H. Food sovereignty: a new rights framework for food and nature? Environment and Society: Advances in Research, **Wageningen**, v. 2, n. 1, p. 87–105, 2011.

WOORTMANN, Ellen. Comida como linguagem. **Revista Habitus**. Goiânia, v. 11, n.1, p. 5-17, jan./jun. 2013.

ZANOTTO, Rita. **Soberania alimentar como construção contra hegemônica da Via Campesina: experiências no Brasil e na Bolívia**. 2017. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe. Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais, Universidade Estadual Paulista. São Paulo, SP, 2017.





Celebrar, brincar e rezar: dinâmicas sociais, culturais e simbólicas nas festas do município de Porto da Folha/SE*

José Natan Gonçalves da Silva

* O presente texto é parte atualizada da dissertação intitulada “Reconfiguração do espaço rural de Porto da Folha/SE: inovações socioprodutivas e ruralidades”, defendida em 2016, sob a orientação da profa. Dra. Sônia de Souza Mendonça Menezes.

INTRODUÇÃO

As festividades consistem em manifestações culturais que reavivam os territórios e têm a capacidade de aglutinação de pessoas em busca de propósitos comuns: festejar, celebrar, rever familiares e amigos, comemorar o final ou início de um novo ciclo, agradecer e pedir bençãos aos deuses.

Essas manifestações contribuem na definição da identidade, especialmente quando estão fundamentadas em bases culturais sólidas, que na perspectiva de Almeida (2019), constitui um atributo na construção do ser social. As festas também adquirem a denotação de tradicionais ao remeterem à manutenção de experiências, práticas e elementos simbólicos que são (re)inventados (HOBSBAWM; RANGER, 2012) e resultam de processos interpretativos da realidade mediante a constituição de “laços que ligam o presente ao passado” (GIDDENS, 2002, p.33).

Neste artigo, tem-se como objetivo analisar as práticas, simbologias e expressões culturais de festas alicerçadas em dinâmicas rurais. Nos estudos foi utilizado como recorte espacial o município de Porto da Folha/SE. Localizado no Sertão Sergipano e com 27.146 habitantes, dos quais, residindo: 63,33%, no campo; e 36,7%, no espaço urbano (IBGE, 2010), o município tem uma configuração territorial atrelada as atividades e costumes rurais.

A metodologia baseou-se em pesquisas bibliográficas e de campo com base na técnica *snowball* (VINUTO, 2014). Na ocasião, ocorreu a aplicação de entrevistas semiestruturadas com 28 organizadores e participantes das festas. As entrevistas foram realizadas, *a priori*, entre os anos de 2015 e 2016. Todavia, investigações de campo também foram efetuadas em 2019, com o propósito de atualizar as informações levantadas previamente.

Além dessa introdução, o artigo segue estruturado com três seções: na primeira, aborda-se sobre as festas que apresentam relação com os ciclos econômicos da pecuária, difundidos historicamente no Sertão Sergipano; na segunda, discute-se sobre a persistência de festas cultural-religiosas, cujas práticas ritualísticas, profanas e de devoção alteram as dinâmicas dos territórios rurais; e na terceira, são tecidas as considerações finais.

ENTRE PEGAS DE BOI, CORRIDAS E CAVALGADAS: A PERSISTÊNCIA DAS FESTIVIDADES ASSOCIADAS ÀS ATIVIDADES DA PECUÁRIA

As festas dão ritmos aos importantes momentos da vida familiar e marcam os tempos da vida coletiva, religiosa e cívica (CLAVAL, 2001). A persistência e reinvenção dessas manifestações possibilitam a comunidade interpretar a história e conhecer o território em diferentes temporalidades.

Para Almeida, Oliveira e Vargas (2011, p.3), a festa adquire uma “tessitura particular que, sem ser semelhantes àqueles da vida quotidiana, criam uma ruptura forçosa com aqueles comportamentos”. As residências, os povoados, as comunidades e os bairros ganham uma organização específica, cujo significado atribuído tem sentido apenas nos períodos e ciclos das comemorações.

As festividades tradicionais estabelecem relação com o passado histórico (real ou forjado), e sua repetição é condição fundamental para afirmar sua legitimidade cultural. Esse pensamento fundamentado em Hobsbawm (2012) permite identificar essas manifestações enquanto tradições inventadas.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tática ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBBSBAWM, 2012, p.08, grifos do autor).

A forma como são estruturadas contrastam com a rápida volatilidade das práticas e inovações do mundo moderno. Sua (re)invenção está fundada na tentativa de preservar aspectos da vida social que designam, ao menos simbolicamente, a continuidade histórica.

A festa, ao apresentar referência no passado remete ainda a um território material e imaterial. Por configurar uma expressão da cultura, ela é parte “integrante de uma territorialidade simbólica pela qual os grupos

afirmam e reivindicam sua identidade cultural” (BOSSÉ, 2004, p. 168). Apesar de sua condição transitória, as simbologias que as constituem, frequentemente, traduzem uma realidade condizente com a dinâmica social, econômica e cultural do território, bem como, com a identidade daqueles que vivem e protagonizam as manifestações.

No Sertão Sergipano, a estruturação de uma sociedade e economia alicerçadas historicamente nas atividades pecuaristas¹, permitiram que práticas e dinâmicas intrínsecas à lógica social e simbólica do manejo do gado também fossem incorporadas, em diferentes temporalidades, às manifestações festivas que constituem importantes marcadores identitários dos grupos sociais sertanejos. Em consonância com esse cenário, destacam-se as vaquejadas, cavalgadas, corridas de argola e corridas de mourão (Figura 1).

A vaquejada ou pega de boi no mato tem sua origem na festa da aparação, organizada por fazendeiros que convidavam vaqueiros das localidades circunvizinhas e de seu estabelecimento para recompor o gado solto na mata com vistas à comercialização (ABREU, 1963; MENEZES; ALMEIDA, 2008). O caráter extensivo da pecuária na caatinga até a segunda metade do século XX demandava habilidade e coragem para os vaqueiros, que tinham como trabalho nas fazendas a função de recolher e capturar o gado bravo na mata fechada, coberta por vegetação herbácea e cactácea espinhosa, arbórea e arbustiva de troncos retorcidos.

Além de uma festa, a vaquejada configura-se como marcador identitário de grupos sociais do Sertão. É no território, palco de operações simbólicas (ALMEIDA, 2008), que esses sujeitos legitimam sua cultura. A diminuição da cobertura vegetal, substituída pelas pastagens, e o cercamento das propriedades, tornou a busca pelos bovinos na caatinga uma prática irrelevante. Todavia, com a finalidade de manutenção da tradição, a atividade foi transformada em festividade e prática de lazer. Na perspectiva de

1 Do período colonial até a atualidade, o avanço dos caminhos do gado nos Sertões semiáridos do rio São Francisco contribuiu para a consolidação de uma organização social, econômica e cultural pautada nas práticas da pecuária (ABREU, 1963; ANDRADE, 2011; MOREIRA, 2014).

Menezes e Almeida (2008, p.184), o trabalho do vaqueiro “torna-se festa; a seriedade do trabalho como cumprimento da obrigação torna-se alegria, que se reveste no encontro com os amigos, na demonstração de habilidade, de destreza, de vigor físico dos sertanejos”.

Figura 1 – (A) Pega de boi no mato na Festa do Vaqueiro de Porto da Folha, 2015; (B) Cavalgada no povoado Lagoa do Rancho, 2015; (C) Corrida de Argola na comunidade Craibeiro, 2015; (D) Corrida de Mourão no povoado Linda França, 2015.



Fonte: Pesquisa de campo, 2015. Autor: SILVA, José Natan Gonçalves da, 2015.

As vaquejadas são realizadas durante todo o ano em estabelecimentos rurais e nas imediações da sede do município e têm como protagonistas os vaqueiros. As festas que ocorrem isoladamente nas fazendas ou são promovidas por pequenos criadores de gado possuem um porte menor. Configuraram-se como um encontro entre amigos, com a presença de poucos participantes e um número reduzido de bovinos soltos na caatinga. Assim como abordado por Menezes e Almeida (2008), foi identificado que, nessas festividades, as premiações para os vaqueiros que capturam o gado nas corridas

apresentam um pequeno valor quantitativo, convertidos em remuneração em capital, artigos para o vaqueiro, caprinos, ovinos, galinhas e bebidas. Os prêmios, geralmente, são inferiores ao valor da inscrição efetivada pelo vaqueiro. Por sua vez, essa condição não torna a vaquejada irrelevante: o que importa é competir e a “consideração” pelos amigos que a organizou.

Práticas cultural-religiosas do sertanejo também são protagonizadas durante as vaquejadas. Costuma-se ocorrer à realização de missas e benções no início ou final das festividades. Os cortejos da alvorada e do encerramento levam a imagem dos santos padroeiros dos lugares. As pegas de boi no mato ocorrem, predominantemente, nos sábados e às quartas-feiras. Embora já ocorram vaquejadas aos domingos, alguns vaqueiros preferem não participar das festas nesse dia, por consideram um dia santo, de resguardo. Trata-se de uma influência da Igreja Católica que recomenda “guardar o domingo”, considerado o dia do Senhor, do descanso e da reflexão.

Algumas vaquejadas que, a princípio, possuíam uma pequena dimensão foram transformadas em grandes eventos. Além da missa e desfile do vaqueiro, que ainda perduram, ocorreu o aumento dos dias festivos, foram inseridos o concurso para a escolha da rainha da vaquejada, os shows com músicos de estilo *country*, de forró eletrônico e bandas de axé. É o caso da Festa do Vaqueiro realizada desde o ano de 1969 na sede do município de Porto da Folha², cujo evento ganhou grandes proporções, transformando-se em atrativo turístico.

Participam da festa mais de 500 vaqueiros e, diferentemente das vaquejadas promovidas pelos pequenos criadores de gado, na Festa do Vaqueiro de Porto da Folha o valor da inscrição é elevado, chegando a R\$ 240,00, e as premiações variam em valores em dinheiro e motocicletas. Os vaqueiros das comunidades e municípios circunvizinhos preparam-se durante o ano para participar da festa, considerada “a mãe das vaquejadas”. No entanto, as limitações impostas pelo elevado valor das inscrições, por ve-

2 A Festa do Vaqueiro de Porto da Folha foi criada em 1969 por vaqueiros locais e um religioso, chamado Frei Angelino. Natural de Porto da Folha e fundador de uma Comunidade Eclesial de Base – CBS no município, o frei vislumbrava a realização da festa como uma forma de valorizar as práticas rotineiras e culturais do vaqueiro, bem como, aproximar da igreja os homens e mulheres pobres do campo.

zes, excluem a participação de muitos vaqueiros. Constatou-se ainda um processo de informatização das inscrições, dispondo os participantes da alternativa de pagamento eletrônico por meio de transferência e boleto bancário. Essa prática ampliou a possibilidade de participação de vaqueiros provenientes de outros municípios e estados.

A adesão a novos elementos não indica que as antigas estruturas culturais tornaram-se obsoletas (HOBSBAWM, 2012). A cultura não pode ser apreendida enquanto um conjunto fechado e inflexível de comportamentos, normas, práticas e técnicas. Para Claval (2001, p. 63), ela está arraigada a um passado e mergulha no território, o que não a impede de se transformar “sob o efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio”. As modificações as quais perpassam as vaquejadas constituem, predominantemente, uma busca constante pela preservação da tradição.

Os dias festivos ocorrem na sexta (abertura do evento), sábado (corrida no mato) e domingo (encerramento da festa) do último final de semana de setembro. Conforme identificado durante as entrevistas, a escolha da data está associada aos saberes tradicionais dos vaqueiros com relação às características climático-botânicas do semiárido: trata-se do período que, predominantemente, não chove, mas, a caatinga está verde devido à proximidade com o fim do período chuvoso.

Durante a festa, a sede do município é tomada por cavaleiros procedentes de Sergipe e demais estados do Nordeste do Brasil. A cidade, regulada por hábitos e costumes do campo, denota a força da ruralidade tradicional sertaneja, que contrasta com os elementos da cultura urbana trazida pelos milhares de turistas. Muitos desses desconhecem a origem e a dinâmica da pega de boi no mato, mas, são atraídos pelo *marketing* e pela proporção que o evento adquiriu. Foram identificadas diferentes representações atribuídas à festa pelos visitantes, vaqueiros e buraqueiros³.

3 Chama-se de buraqueiros(as) os homens e mulheres originários da sede do município. O termo possui relação com a fisionomia geográfica da cidade, que situada entre morros, aparenta estar em um buraco. De modo semelhante, denominava-se de Curral do Buraco a fazenda que deu origem a localidade. A linguagem dos buraqueiros também é singular, considerada, para quem está de “fora”, “arrastada” e “cantada”, devido o comumente prolongamento da pronúncia da sílaba tônica das palavras.

Para os dois últimos, a vaquejada carrega símbolos e elementos identitários, que qualificam e dão significado à sua vida. Para os turistas, especialmente aqueles não procedentes do Sertão, a festa possui apenas valor de entretenimento e diversão.

Nos meses que antecedem o evento, as chácaras, residências, pousadas e hotéis são previamente alugados pelos visitantes. O comércio local é impulsionado, e durante os dias festivos são montadas, nas ruas e praças, barracas com artigos para o vaqueiro (selas, chapéus, cabrestos, botas, tacas e esporas), parques de diversão, bares e lanchonetes ambulantes. Cavaleiros, amazonas e demais participantes da festa travestem-se, principalmente, com botas, chapéus e calças *jeans* em combinações que se aproximam do estilo *country*. Vaqueiros tradicionais preferem utilizar acessórios de sua indumentária de couro como expressão de valorização, orgulho e satisfação de pertencer à cultura vaqueira.

Almeida (2010) ressalta que as festividades rurais têm atraído o turismo e proporcionado um processo de revalorização do rural. Carneiro (1998), ao analisar a constituição de novas identidades rurais no município de Nova Friburgo/RJ e em uma aldeia dos Alpes franceses – que promove festas “à camponesa” –, ressalta a introdução de novas possibilidades de trabalho e elevação da renda familiar.

Nas duas últimas décadas, a festa foi fomentada pelo poder público mediante uma perspectiva de atração turística com a finalidade de dinamismo da economia local. Suas ações estão voltadas, predominantemente, à organização do comércio informal alocado nas ruas (bares, barracas de alimentos, parques infantis) e a contratação de *shows* musicais, realizados por artistas de renome nacional e regional, sobretudo, dos estilos forró e sertanejo. Além disso, em função da atuação junto à Associação Recreativa Parque Nilo dos Santos – a quem compete a promoção da vaquejada – houve a valorização de manifestações tradicionais da festa.

Nesse contexto, deve-se enfatizar o protagonismo dos membros da associação, formada por vaqueiros e agricultores, no trabalho para angariar recursos financeiros direcionados à manutenção de representa-

ções simbólicas como os cortejos de vaqueiros e cavaleiros na alvorada e encerramento da vaquejada, o incentivo aos grupos de forró pé de serra e de aboiadores, bem como, a valorização e promoção das pegas de boi.

As corridas no mato são realizadas no Parque de Vaquejada Nilo dos Santos, nas imediações da comunidade Serra dos Homens. Em duplas ou em grupos, os vaqueiros montados em seus cavalos, usando suas vestimentas de couro, adentram a caatinga com a finalidade de capturar o boi, previamente sorteado. Nesse espaço, a festa remonta à sua origem: o vaqueiro com suas indumentárias de couro, exibindo suas faces machucadas, o curral com o bravio gado “pé duro”, o locutor e aboiadores improvisando toadas e o salão de dança com forró pé de serra e de vaquejada.

Além da Festa do Vaqueiro de Porto da Folha, foi identificada outra vaquejada que vem adquirindo grandes proporções. Trata-se da pega de boi no mato promovida por quilombolas da comunidade Mocambo, juntamente com agricultores do povoado Lagoa da Volta. Conforme o locutor Maurício do Pajeú, essa festa é a segunda maior pega de boi no mato do município de Porto da Folha. A vaquejada é realizada na reserva de caatinga pertencente à comunidade quilombola do Mocambo e atrai vaqueiros, sobretudo, de Sergipe, Alagoas e Bahia. As premiações variam entre valores em dinheiro, ovinos, caprinos e bovinos.

Na Fazenda Pajeú é promovido ainda o Circuito de Vaquejada no Mato. As corridas ocorrem nas quartas-feiras e aos sábados, e são disputadas entre turmas de vaqueiros procedentes das comunidades locais e municípios circunvizinhos, que se dividem em duplas de corrida.

Os vaqueiros que pegarem as reses são classificados para disputar a pega de boi no mato que ocorre no último dia do circuito. Nesse dia, a festa atrai inúmeros vaqueiros e espectadores que, em meio ao consumo de bebidas alcoólicas e forró nos estilos pé de serra e vaquejada, esperam em pontos estratégicos da caatinga a consagração do vaqueiro vencedor da disputa.

Durante as vaquejadas não foi identificada a participação de mulheres nas corridas. Nos relatos obtidos, somente o nome de Tereza Pinote

foi mencionado como um dos raros exemplos de mulheres, que outrora tenham vivenciado a experiência da pega de boi no mato em Porto da Folha. Já falecida, Tereza Pinote atuava na organização da Festa do Vaqueiro, realizava o ofício de parteira e destacou-se como a primeira mulher vereadora eleita do município. Devido sua postura de liderança era considerada uma mulher à frente de seu tempo.

Reiteramos que essa conjuntura remonta a uma questão de gênero e apresenta fundamento nas discussões realizadas por Woortmann e Woortmann (1997), que analisaram a divisão de tarefas entre agricultores e agricultoras no Sertão e Agreste Sergipano. Com base nas discussões dos autores, o espaço de dentro, correspondente ao ambiente doméstico e às cercanias da casa, é de domínio da mulher, já o espaço de fora, relativo aos ambientes de pastejo e manejo do gado, é de domínio do homem. Logo, a pega de boi no mato, que integrava uma atividade do trabalho do vaqueiro e consiste em uma prática realizada no espaço de fora, persistiu como uma atribuição do gênero masculino. Todavia, nota-se, inclusive, a inexistência de reivindicação entre as mulheres na tentativa de disputar e apoderar-se desse território. Nas vaquejadas elas são brincantes da festa e espectadoras que aguardam angustiadas e ao mesmo tempo orgulhosas, o reconhecimento da coragem dos seus filhos, companheiros, pais e irmãos.

Associada às pegas de boi no mato, foram criadas as cavalgadas. Durante a realização das vaquejadas, os brincantes costumam cavalgar em seus cavalos nas fazendas e localidades onde são promovidas as festas. Essa prática é constatada na Festa do Vaqueiro de Porto da Folha e na Festa do Vaqueiro do Povoado Lagoa da Volta e dos Quilombolas, cujas localidades são tomadas por centenas de cavaleiros.

A prática de cavalgar, intrínseca às atividades pastoris do sertanejo, transcendeu o território cultural das vaquejadas e adquiriu atributo de festa com a denominação de cavalgada. Sua organização tem contribuição direta dos vaqueiros, reconhecidos como personagens imprescindíveis na realização do evento. Colaboram ainda nos preparativos grupos de recreação de cavaleiros e lideranças locais, que angariam recursos junto

aos agricultores, comerciantes, trabalhadores liberais e grupos políticos.

Desprovida de incentivos públicos e empresariais, as cavalgadas caracterizam-se pela inexistência do *marketing*, sendo promovida pelos atores locais. Elas são realizadas durante todo o ano em comunidades rurais e na sede do município, e atraem comboios e caravanas de vaqueiros e cavaleiros de diversas localidades situadas no Sertão de Sergipe. Em um palanque erguido para apresentação de *shows* musicais, o locutor e os aboiadores anunciam e agradecem à chegada das turmas por meio de toadas. Os versos também homenageiam os organizadores da festa, os antigos vaqueiros e as pessoas que foram importantes para o desenvolvimento da comunidade.

O momento mais esperado é o desfile que apresenta à frente amazonas trajadas no estilo *country*, levando as bandeiras do município, do estado de Sergipe e do Brasil. Vaqueiros com suas indumentárias de couro trazem faixas que saúdam a cavalgada, e um carro de som leva o locutor e os aboiadores. Logo depois, dispostas em duas fileiras, vêm os comboios e grupos de cavaleiros.

Após a finalização do desfile, ocorrem premiações para a amazona mais bonita, o vaqueiro mais novo, o vaqueiro mais velho, o vaqueiro da localidade mais distante, o cavalo mais bonito, o cavalo mais feio e o cavalo mais adestrado. Os prêmios possuem um valor simbólico e variam entre artigos para o vaqueiro e bebidas. Posteriormente, ocorre a apresentação de *shows* com músicos locais e regionais, cujas danças são ritmadas pelo forró eletrônico, pé de serra e de vaquejada.

A relação identitária do sertanejo com a prática de cavalgar e com as atividades pastoris motivou ainda a criação das corridas de argola. Conforme ressaltado pelos corredores, essa tradição apresenta semelhança com as argolinhas e cavalhadas.

Cascudo (1999) menciona que a argolinha é uma manifestação cultural realizada em Portugal desde o século XV e foi trazida para o Brasil no período da colonização. Conforme o autor, “pendendo de um arco ou poste enfeitado, uma argolinha deve ser tirada pela ponta de lança do cavaleiro,

em desfilada. A argolinha enfiada na lança era oferecida a uma autoridade ou às moças e senhoras, havendo prêmios” (CASCUDO, 1999, p.103). A corrida de argola também se assemelha às cavalhadas, manifestação cultural de influência europeia medieval.

Baseando-se ainda no referencial de Cascudo (1999) e nos relatos dos corredores de argola, as cavalhadas compreendem competições entre cavaleiros que, por meio de corridas com lança, têm o objetivo de retirar uma argola colocada entre duas hastes de madeira erguidas e encravadas no solo. A disputa é realizada por duas equipes de corredores, compostas por integrantes distintos por cores, predominantemente, azul e vermelho, representando, respectivamente, os cristãos e os mouros ou os encarnados. Os cavalos e os cavaleiros são ornamentados com fitas de suas respectivas cores.

Nas cavalhadas estão embutidas simbologias atreladas ao catolicismo popular. Em muitas competições, antes do início da batalha, os participantes saúdam em uma capela o santo padroeiro, pedindo sua proteção. No término das corridas os integrantes também prestam homenagens ao santo defronte à igreja. Além disso, uma banda de pífanos é responsável pela animação, que acompanha o cortejo ao local da batalha, e um trio de jurados é incumbido de fiscalizar a corrida e declarar o grupo vencedor. As cavalhadas atualmente não são promovidas no município. Todavia, os corredores rememoraram características das competições, reportando para semelhanças e diferenças em relação às corridas de argola.

A principal similaridade entre as cavalhadas e as corridas de argola é a destreza do cavaleiro, que tem como finalidade tirar com uma lança a argola colocada entre as hastes de madeira. Diferentemente da cavalhada, na corrida de argola as competições não são realizadas por equipes, mas, individualmente pelos cavaleiros. Nota-se, ainda, a inexistência de ornamentação das vestimentas e dos cavalos, além da não relação simbólica com alguma divindade.

Os participantes das disputas apontaram também modificações intrínsecas às corridas, destacando mudanças nas regras de pontuação, diminuição do tamanho da lança – atualmente, assemelhando-se a um punhal

– e redução do raio da circunferência da argola. Para os organizadores das festas, as modificações exigem mais habilidade, destreza e treino dos cavaleiros. As competições atraem corredores do Sertão sergipano e alagoano, mas também do Agreste e Litoral de Sergipe. Os espectadores, que assistem às corridas e à apresentação de músicos locais, são procedentes da comunidade onde é realizada a festa e das localidades adjacentes.

As competições configuram-se como momento de encontro entre amigos, não apresentando conflito e acirramento entre os participantes. As premiações variam entre valores em dinheiro, animais do campo, bebidas e utensílios domésticos e para o cavaleiro, frequentemente, comportando menor valor que as despesas com o deslocamento até o local da festa e a inscrição. Desprovida de apoio do poder público, a manutenção das corridas compete ao protagonismo de vaqueiros, agricultores e grupos de recreação, que ressaltam a necessidade de estímulo à valorização e preservação da manifestação cultural.

A relação identitária com a festa fomenta a manutenção e a transmissão da tradição pelos corredores de argola. A cultura “não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade” (GEERTZ, 2008, p.35). Os significados que permeiam as competições são elementos que atribuem sentido à vida desses homens.

Os corredores confiam a manutenção e transmissão da tradição aos seus filhos, netos e sobrinhos. Para Claval (2001; 2008), a família e a comunidade local são matrizes fundamentais na difusão da cultura, que configuram parte essencial da vida dos grupos sociais. É por meio de suas projeções e de seu grupo social que interiorizam os valores, costumes e tradições que constituem a identidade que necessitam.

Em consonância com as transformações recentes da pecuária – melhoramento genético dos equinos, criação extensiva em pastagens e redução da cobertura vegetal – foi criada a corrida ou vaquejada de mourão, que atualmente também se destaca pela capacidade de aglutinação de pessoas em torno da festa. As competições são realizadas por duplas com o objeti-

vo de derrubar, em uma faixa demarcada por cal, o boi solto em uma arena de areia. Os membros das duplas de vaqueiros são distinguidos como bate-esteira e puxador. Esse, constitui o vaqueiro primário, responsável por derrubar o boi na faixa. Aquele, consiste no vaqueiro secundário, cuja função é passar a cauda do boi para o “puxador” e manter o animal entre ambos os vaqueiros até que seja derrubado. Apesar de dominada pelos homens, foram identificadas mulheres que participam das competições.

Maia (2003), ao discutir sobre as corridas de mourão, trata essa manifestação como uma reinvenção da pega de boi no mato, todavia, marcada pela descaracterização das práticas e elementos identitários que compõem a tradicional vaquejada na caatinga. Para Menezes e Almeida (2008), a vaquejada de mourão reflete a conjuntura do capital no processo de apropriação e ressignificação da festa. Assim como ressaltado pelas autoras, constatou-se que as corridas de mourão não são atrativas para os vaqueiros do mato, que as consideram pouco animadas, com elementos elitizados e excludentes.

A incorporação de novos elementos em substituição as práticas tradicionais da vaquejada na caatinga, além da elitização da festa, dependente de grandes investimentos financeiros para quem a promove e para os participantes das competições, tornam o evento pouco atrativo e sem “brilho” para os vaqueiros das pegas de boi no mato.

Em Porto da Folha, foram identificados eventos e circuitos no Parque de Vaquejada Dona Neli, localizado nas proximidades da sede municipal, e no Parque de Vaquejada Alan Alves, situado no povoado Linda França. Além disso, muitas fazendas possuem arenas destinadas a competições menores ou para treino dos vaqueiros.

As vaquejadas são realizadas no interior dos estabelecimentos rurais e promovidas por fazendeiros e empresários. A festa apresenta um caráter eminentemente privado, com controle de pagamento para ingresso nos espaços dos *shows* musicais (predomínio dos estilos *country* e forró eletrônico e de vaquejada), estacionamento de veículos e, em alguns eventos, para assistir às competições.

Diferentemente dos vaqueiros do mato, muitos cavaleiros que participam das corridas de mourão possuem contratos assinados por fazendeiros e empresários, que detêm o controle parcial das premiações conquistadas nas competições. Os vaqueiros são transformados em profissionais especializados nas corridas. Diante disso, para os competidores, a vaquejada de mourão é uma alternativa de reprodução social e oportunidade de ascensão econômica.

As corridas são subdivididas nas categorias: aspirante, constituída por iniciantes; amador, formada por vaqueiros com habilidade superior à do iniciante; e profissional, que agrupa os cavaleiros mais experientes. O capital investido nas premiações varia de acordo as categorias, situado, predominantemente, entre R\$10.000 e R\$ 50.000. Os valores das inscrições alternam, majoritariamente, entre R\$ 200 e R\$ 1.000 e também estão em conformidade com o tipo de categoria e com as premiações das vaquejadas, conjuntura que exclui a participação de pequenos agricultores e vaqueiros de classe baixa.

Quando confrontados os elementos e as práticas que compõem as corridas de mourão e as pegadas de boi no mato, notam-se mais diferenças do que semelhanças. A caatinga cede espaço para a arena de areia, arquibancadas são construídas para o público, a iluminação do local permite que as competições adentrem a noite e a madrugada, predominam bovinos da raça nelore em substituição ao gado “pé duro”, ao invés dos rústicos cavalos, são utilizados equinos resultantes de melhoramento genético, os locutores não possuem a arte do aboio, não se identificam os vaqueiros com seus trajes de couro e os confortáveis *trailers* com cômodos climatizados e suítes são ambientes de descanso desfrutados por muitos cavaleiros e suas famílias. Apesar da presença de uma massa relevante de espectadores de diferentes classes sociais, a corrida de mourão é uma festa produzida e usufruída, sobretudo, pela elite, compondo territórios de segregação social.

A importância econômica da festa, que configura um “grande negócio” para empresários e fazendeiros, estimulou sua expansão para os centros

urbanos e, inclusive, para outras regiões do país. Vaqueiros entrevistados durante as pesquisas de campo relataram que já participaram ou têm conhecimento de vaquejadas que ocorrem em outros estados do Nordeste e, também, do Sudeste, Centro-oeste e Norte do Brasil.

Apesar da espetacularização e elitização da festa, observa-se que a corrida de mourão emerge como uma nova tradição intrínseca à identidade de grupos sociais do Sertão, sobretudo para aqueles cujas famílias mantiveram, até recentemente, poderio local pautado na concentração fundiária ou experimentaram nas últimas décadas ascensão econômica com o fortalecimento de atividades da agropecuária. Para esses grupos, as competições consistem em um novo estilo de vida. Influenciados por gerações passadas, nessas festas adolescentes competem e almejam tornar-se grandes profissionais das vaquejadas de mourão.

As festas de Porto da Folha traduzem ainda a relação entre religiosidade, fé, rituais, práticas profanas e diversão na afirmação da identidade sertaneja. Essas manifestações reanimam os territórios e são, para homens e mulheres, refúgios de renovação material e espiritual.

FESTAS E MANIFESTAÇÕES CULTURAL-RELIGIOSAS: A RELAÇÃO ENTRE DEVOÇÃO, RITUAIS E PRÁTICAS PROFANAS

Religião e sagrado são ideias associadas, ambas se manifestam no espaço. A manifestação do sagrado é designada pelo termo hierofania, que etimologicamente significa a revelação de algo sagrado (ROSENDAHL, 2002). Essa representação ocorre em objetos, lugares, animais ou mesmo em pessoas, desde que nela esteja embutida uma sacralidade. Tal fenômeno distingue de qualquer realidade cotidiana, não representa algo do nosso mundo e configura-se como misterioso.

A manifestação do sagrado costuma ocorrer em festividades de devoções. Conforme Claval (2001), as festas que marcam os tempos de vida coletiva, como as religiosas, são organizadas em datas fixas e representam acontecimentos de expressividade do lugar. Bonjardim e Almeida (2013)

mencionam que em Sergipe o ápice da manifestação simbólica atrelada à Igreja Católica é a festa do padroeiro, cujos fiéis se voltam para a invocação do sagrado, demonstram a sua fé e reforçam experiências compartilhadas historicamente pelos grupos sociais.

Rosendahl (2006) enfatiza que o movimento de romanização do catolicismo no Brasil, a partir da segunda metade do século XIX, que incluía a substituição das práticas religiosas tradicionais, pelas novas devoções orientadas pela igreja oficial, foi eficaz apenas nas paróquias urbanas, predominando nos espaços rurais as manifestações do catolicismo popular, regidas por agentes religiosos leigos, em decorrência da escassa existência de sacerdotes.

Ao estudar comunidades rurais do município de Catalão/GO, Mendes (2008) ressalta a persistência de práticas culturais e manifestações religiosas atreladas ao catolicismo popular, como as festas de santos, as procissões, os batismos na fogueira de São João e as relações de compadrio. Ainda a respeito dessa temática, Andrade (2008) ressalta a influência dos preceitos tradicionais do catolicismo popular na redefinição das relações sociais e valores morais, bem como, na constituição da identidade da população residente na comunidade rural Tenda do Moreno, Uberlândia/MG.

Até meados do século XX as precárias estruturas de comunicação implicavam relativo isolamento das comunidades rurais no Sertão. Essa conjuntura, atrelada a inconstante presença de padres no interior de Sergipe, proporcionou a autonomia entre os habitantes residentes no campo na realização de rituais tradicionais, como ofícios, novenas, batismos e a organização das festas dos padroeiros. Apesar da expansão das redes de informação e comunicação e da territorialização da Igreja Católica em Porto da Folha, a ausência de imposições clericais durante décadas propiciou o desenvolvimento de práticas, costumes e expressões de fé fundamentadas nas convicções e percepções dos grupos sociais que formavam as comunidades rurais.

Soma-se a isso, a concepção religiosa da Teologia da Libertação difundida por sacerdotes no final da década de 1960, mediante a fundação de

uma Comunidade Eclesial de Base – CBS no município. Essa concepção religiosa permaneceu dominante no município até a década de 1990. Em defesa da justiça social, os religiosos incentivaram a criação de sindicatos rurais, associações, organizações missionárias e apoiaram movimentos de luta pela terra. A aproximação com os grupos sociais excluídos (lavradores, vaqueiros, pescadores, sem-terra, quilombolas e indígenas) ocorreu por meio do estreitamento do modo de vida dos indivíduos com a literatura bíblica e os preceitos católicos.

Tais condições propiciaram a formação de costumes locais entremeados à cultura e religiosidade popular: em respeito aos dias santos, agricultores ausentam-se de suas atividades diárias; enquanto louvam, agradecem pela chuva que caiu no Sertão; e se a colheita foi farta, a retribuição à divindade é com muita comida, brincadeira, dança e fogueira para homenagear.

Na vida social e cultural dos habitantes, as marcas do sagrado estão intrínsecas na atribuição de nomes de santos a localidades, estabelecimentos, feições naturais e indivíduos, no erguimento de cruzeiros em pontos elevados do relevo, na construção de casas de oração às margens das estradas em memória aos mortos em acidentes, na edificação de estátuas de santos, na elevação de capelas, na manutenção dos ofícios, novenas, benditos populares e nas rezas das benzedadeiras. Também são representativas as festas dos santos padroeiros realizadas nas paróquias⁴ e capelas, as devoções aos santos do ciclo junino, as comemorações do calendário litúrgico, destacando-se a Semana Santa e o Natal, além de celebrações indígenas, que incorporam rituais animistas e simbologias católicas. Todavia, compreender todas as dinâmicas dessas manifestações cultural-religiosas ultrapassaria os limites do objeto de análise desse estudo. Desse modo, neste artigo serão delimitadas às comemorações simbólicas e religiosas, que exprimem elementos relacionados a cultura rural (Figura 2).

⁴ De acordo com a circunscrição territorial eclesiástica da Diocese de Propriá/SE, o município de Porto da Folha possui três paróquias: Nossa Senhora da Conceição, na sede municipal, Santa Luzia, no povoado Lagoa da Volta, e São José, no povoado Lagoa do Rancho.

Figura 2 – (A) Festa de Bom Jesus dos Navegantes no povoado Ilha do Ouro, 2016; (B) Festa de São José no povoado Lagoa do Rancho, 2015; (C) Batismo na fogueira durante os festejos juninos na comunidade Salitre, 2019; (D) Festa da Retomada no povoado Ilha de São Pedro, 2015; (E) Festa de Santa Luzia no povoado Lagoa da Volta, 2015; (F) Circuito Natalino de Porto da Folha, 2019.



Fonte: Pesquisa de campo, 2015-2019. Autor: SILVA, José Natan Gonçalves da Silva, 2015-2019.

Em janeiro as comunidades ribeirinhas rendem homenagens a Bom Jesus dos Navegantes. No povoado Ilha do Ouro, as comemorações são realizadas na segunda semana do referido mês. A procissão fluvial de em-

barcações nas águas do rio São Francisco consiste na principal manifestação simbólica da festa. O assoreamento do rio e a redução da sua vazão, influenciada pelo represamento das águas fluviais ao longo do curso do rio São Francisco, implicaram mudanças no trajeto da procissão: o cortejo navegável foi reduzido e os condutores das embarcações realizam desvios para evitar o encalhamento das balsas, lanchas, barcos e canoas nos bancos de areia.

Na percepção dos antigos moradores, as alterações nos cortejos fluviais são indicativos das transformações gradualmente observadas na dinâmica do rio: “mudou a procissão porque as cheias tornaram-se escassas e imprevisíveis”; “o rio perdeu a ‘força para correr’ e, de modo semelhante, reduziu-se o peixe que alimenta a comunidade”. Diante das mudanças, os beradeiros⁵ reinventam a festa e recriam estratégias direcionadas a preservação das expressões simbólicas de devoção ao santo padroeiro, protetor dos pescadores e navegantes.

A festa também se destaca pela expressividade de práticas profanas e pela atração de visitantes. São ofertados serviços direcionados a visitação e exploração de bens ecológico-naturais. No local, os consumidores usufruem das águas do rio para o banho, passeios em lanchas, canoas e novos instrumentos de lazer como passeios em *jet-ski*. Sobressaem ainda as apresentações de músicos locais e a estruturação de bares e restaurantes que servem comidas tradicionais atreladas à culinária ribeirinha: pirão de peixe, pitú, camarão e peixes assados ou regados ao leite de coco.

A despeito da proximidade e inter-relação com outras culturas do próprio município, os elementos culturais que regulam o cotidiano do beradeiro, diferenciam-se do modo de vida do homem do interior do Sertão. Esse último não dispõe da água em abundância e dos alimentos ofertados pelo rio – maiores riquezas dos pescadores –, nem tampouco é devoto de Bom Jesus dos Navegantes, que protege os desbravadores das águas do rio São Francisco.

5 Relativo a quem vive na beira do rio; o mesmo que ribeirinhos.

Para os sertanejos tradicionais do interior seco do município, a festa mais esperada é a de São José. A devoção ao santo é uma tradição dos agricultores do Nordeste brasileiro, sobretudo entre os sertanejos, que confiam a São José à graça da chuva no semiárido. Rachel de Queiroz (1993[1930]) apresenta nos diálogos do romance “O Quinze” o temor do homem do Sertão com relação à seca e a sua intermediação a São José para a ocorrência de chuvas: “Tenho fé em São José que ainda chove! Tem-se visto inverno começar até em abril” (QUEIROZ, 1993[1930], p.7); “O compadre já soube que a Dona Maroca das Aroeiras deu ordem pra, se não chover até o dia de São José, abrir as porteiras do curral?” (QUEIROZ, 1993[1930], p.11).

O dia de São José, 19 de março, é considerado sagrado entre os agricultores tradicionais. É uma data que o sertanejo aguarda com fé pelas “bênçãos de águas do céu”, mas, se, para a aflição do agricultor, não vem a chuva, passa-se, segundo Andrade (2011), a se prevenir para uma provável estiagem.

O período da estação chuvosa no semiárido sergipano, quando ocorre, costuma iniciar a partir de meados do mês de março. O sertanejo, cuja cultura está embasada em valores religiosos, associa as alterações do clima a São José, que passa a ser venerado como protetor do agricultor. A associação do dia do santo às condições climáticas é uma manifestação cultural do homem religioso, que visualiza a natureza não apenas como um bem natural, mas também, carregada de valores sagrados e simbólicos (ROSENDAHL, 2002; 2012).

É no dia 19 de março que o sertanejo invoca o santo e, em uma demonstração de fé, semeia a terra e planta o milho para comer na noite de São João. Caso as chuvas sejam promissoras, o mês de junho será de fartura no Sertão. Por esse motivo, muitos sertanejos fazem referência a São José como o primeiro santo do ciclo junino.

A introdução de sementes transgênicas de milho no território alterou práticas culturais como a simbologia do trabalho na terra no dia de São José. Alguns agricultores reportaram que as modificações técnicas na cadeia produtiva do milho possibilitaram o adiamento da semeadura. Con-

forme Carvalho (2003), a multiculturalidade em torno das práticas de manejo, a periodicidade tradicional das práticas agrícolas, a qualidade dos alimentos e os saberes-fazeres na produção e preparo dos alimentos interiorizados no território pelas diferentes gerações estão ameaçadas por uma lógica de produção capitalista atrelada ao lucro, que tem transformado as sementes e os alimentos – bens materiais e simbólicos – em mercadorias controladas por grandes corporações multinacionais privadas.

Apesar das alterações associadas à lógica simbólica do plantio do milho, a veneração ao santo é realizada por meio de celebrações litúrgicas e procissões. No povoado Lagoa do Rancho, além das comemorações no dia do santo, celebra-se a novena de São José, período de nove dias festivos que antecedem o 19 de março.

A organização da festa cabe ao pároco e aos membros da comunidade. Os devotos rememoram que nas primeiras festividades os moradores empenhavam-se na realização de leilões⁶, dramas⁷, pescarias⁸ e feirinhas⁹ com a finalidade de angariar recursos para custear as despesas.

Atualmente, a mobilização dos moradores acontece de diversas maneiras: alguns oferecem a força de trabalho e as habilidades na ornamentação da igreja, do andor e do palanque onde são celebradas as missas. Os movimentos da igreja dedicam-se à aquisição de ofertas junto à população local. Os dramas, as feirinhas, as pescarias e os leilões não são mais realizados, mas, o sentimento coletivo de solidariedade e doação fundamentados nas relações de sociabilidade permeia a comunidade, que possui um propósito comum: homenagear São José.

A ressignificação e reinvenção de práticas simbólicas são um comportamento intrínseco a toda cultura. Hobsbawm (2012, p.12) assevera que a adaptação existe para “conservar velhos costumes em condições novas ou

6 Manifestação cultural que consiste na prática de leiloar objetos, alimentos e animais domésticos do campo, doados pela população local.

7 Encenações teatrais combinadas com cânticos apresentadas por jovens da comunidade aos fiéis.

8 Brincadeira tradicional, cujos participantes com o uso de uma vara de pesca retiram peixes falsos construídos de papel e colocados numa área coberta de areia. Assim que pesca, o brincante recebe como retribuição um prêmio (iguaria, doce, brinquedo).

9 Comercialização de iguarias e doces tradicionais.

usar velhos modelos para novos fins”. As modificações refletem a condição de dinamicidade da cultura, sujeita à substituição e/ou incorporação de novos elementos, que, por sua vez, complementam outros já existentes.

Em decorrência das comemorações, espaços profanos são estruturados para atender os devotos e visitantes. Bares avançam sobre as ruas, onde são comercializadas bebidas e realizadas serestas à noite. Em espaços próximos à igreja, parques de diversão atraem a presença das crianças e dos adolescentes.

Nas celebrações e cortejos com a imagem do santo, movimentos da igreja e segmentos das comunidades são homenageados. No dia 19, quando o agricultor tradicional semeia a terra, é realizada a maior procissão, considerada pelos devotos o ápice da festa. Nesse momento, os fiéis de diversas comunidades se resguardam, fazem suas preces, agradecem as graças alcançadas e realizam o pagamento de promessas andando descalço, vestindo-se de branco e soltando foguetes. São as simbologias do catolicismo popular que persistem ao tempo e reavivam a cultura da comunidade. Participar da festa é reafirmar uma identidade construída historicamente pelos antepassados dos devotos. Em cada expressão de fé, sertanejos e sertanejas purificam a alma e o corpo, à medida que, sem perder a esperança, aguardam a chegada das chuvas no Sertão.

Na ocorrência de precipitações suficientes para o cultivo dos cereais, raízes e legumes, os agricultores aguardam o mês de São João¹⁰, quando se comemora a festa da colheita e da fartura para homenagear os santos juninos: Santo Antônio, São João e São Pedro. Durante a seca, que periodicamente atinge o semiárido, o consumo dos derivados de milho acontece mediante a aquisição da matéria-prima com produtores rurais do Sertão de Sergipe, que possuem propriedades às margens do rio São Francisco e dispõem de técnicas de irrigação. Apesar da invocação religiosa, os festejos destacam-se pela sobreposição de manifestações profanas a elementos sagrados.

10 Os agricultores tradicionais e antigos moradores do município denominam o mês de junho de São João. Trata-se de uma homenagem simbólica ao principal santo junino. Fato semelhante ocorre com o mês de julho, denominado Santana para homenagear Sant’Ana, cuja festa é realizada no mês de julho.

Em todo o Nordeste brasileiro, essa é a maior festa, motivando uma nítida mudança na organização do espaço. Menezes (2014) destaca que, em Sergipe, as ruas, estabelecimentos comerciais e repartições públicas ganham um colorido singular com bandeirolas e balões. Nas cidades que contemplam investimentos públicos para os festejos, grandes arraiais são erguidos para receber a apresentação de quadrilhas e os milhares de forrozeiros que aglomeram os espaços de dança para assistir aos músicos de forró de renome regional e nacional.

A apropriação dos festejos pelo capital modificou a lógica simbólica de alguns eventos, configurando-se como espaços de segregação social. Visando o uso da festa para fomentar o turismo, o poder público, por meio de incentivos financeiros, estimulou a criação das chamadas cidades do forró, que atraem turistas e visitantes do estado, do país e do exterior. Em Sergipe, sobressaem o Forró Caju e a Vila do Forró em Aracaju, o Forró Siri em Nossa Senhora do Socorro, a Festa do Caminhoneiro, que se sobrepôs à Festa de Santo Antônio em Itabaiana, o São Pedro em Capela, e os tradicionais festejos juninos de Estância. A concentração de investimentos públicos e privados em poucos municípios e a espetacularização dos eventos contribuíram para a redução dos tradicionais arraiais em muitos municípios do estado, fato constatado no recorte espacial analisado. Todavia, mantêm-se símbolos dos festejos em comunidades rurais e urbanas como forma de preservar a tradição da cultura junina.

Em Porto da Folha, as manifestações iniciam no dia 13 de junho em homenagem a Santo Antônio. Na comunidade Linda Flor, que tem o santo como padroeiro, e entre famílias tradicionais – geralmente, as que possuem algum membro que leva nome do santo – são realizadas novenas durante as nove últimas noites que antecedem a comemoração festiva, e costuma-se, ainda, acender a fogueira em honra ao santo na frente das residências.

É comum também a entrega de pãezinhos nas igrejas após celebrações religiosas alusivas ao dia do santo. Conforme a tradição, o alimento é conservado junto à farinha de mandioca – alimento comumente presente nas refeições do sertanejo – para que nunca falte a comida para a família.

Dentre os santos do ciclo junino, o que possui menor representatividade nas manifestações culturais é Santo Antônio, com exceção da localidade que o tem como padroeiro. Os principais símbolos dos festejos estão concentrados, sobretudo, nas noites de São João, comemoradas em 23 e 24 de junho, respectivamente, a véspera e o dia em que, conforme a tradição católica, nasceu o santo.

Nas cozinhas as mulheres elaboram diversas iguarias e doces caseiros, ofertados à noite na ceia: milho cozido, pamonha, canjica, mugunzá, arroz doce, manuê de arroz, bolos de milho, puba, fubá, macaxeira e leite, doces de banana, mamão e leite, cocada, mudinha e bala de leite. Nas feiras-livres são adquiridos: beiju, sario, pé de moleque, malcasado, saquarema, queixada, amendoim cozido, laranjas e quebra-queixo. Nas brasas da fogueira são assados: milho, queijo coalho e carnes vermelhas, comumente acompanhadas com farofa. Em decorrência do *marketing* e da expansão do mercado de bebidas, também foi constatada nas ceias a significativa presença de cervejas e refrigerantes. Em contrapartida, nota-se o reduzido consumo de bebidas artesanais como o quentão, os licores de frutas e as cachaças incrementadas com cascas de pau, folhagens e raízes retiradas da caatinga.

A diversidade de comidas inseridas na culinária nordestina e a comilança são elementos que resistem nos festejos juninos. Maciel (2005, p.50) evidencia que a alimentação possui uma dimensão além do fator biológico: “o quê, quando e com quem comer são aspectos que fazem parte de um sistema que implica atribuição de significados ao ato alimentar”. Trata-se de significados enraizados na cultura que transformam a comida num marcador identitário. Para Menezes (2014), o consumo de comidas, sobretudo as derivadas do milho e da mandioca, é uma característica dos festejos juninos no Nordeste brasileiro.

Muitas combinações alimentares têm como base produtos do próprio território, demonstrando que “a comida é, por definição, mais diretamente ligada aos recursos do lugar” (MONTANARI, 2008, p.135-136). O milho, alimento cultivado nas lavouras, é a base de iguarias como a canjica, a

pamonha e o bolo. O leite bovino, componente fundamental na composição de praticamente todas as comidas, é o principal produto do território, associado diretamente à cultura pastoril do sertanejo. Logo, essas iguarias são elaboradas com os recursos do território.

A tradição de acender a fogueira em homenagem ao santo ainda é preservada. Próximo aos fogaréus, elas consomem as iguarias, enquanto as crianças estouram os fogos de artifício. Além disso, são realizados os batismos e a consagração das relações de compadrio.

Durante as entrevistas, agricultores e antigos moradores retrataram o ritual da consagração do batismo. Entre as brasas da fogueira, padrinhos e afilhados dão as mãos, um defronte ao outro, quando o padrinho menciona os seguintes versos: “São João dormiu/ São Pedro acordou/ Maria será minha afilhada/ Que São João mandou”. Na sequência o afilhado responde: “São João dormiu/ São Pedro acordou/ José será meu padrinho/ Que São João mandou”. Afilhado e padrinho, ainda de mãos dadas, dão um giro de 90° na fogueira, de modo que a nova e a antiga posição sinalizem o formato de uma cruz. Depois repetem os mesmos versos e ao final pulam, de um lado ao outro, sobre a fogueira. O mesmo rito é realizado pela madrinha com o afilhado e entre os compadres. Nesse último caso, mudam-se apenas os nomes e as atribuições: “São João dormiu/ São Pedro acordou/ José será meu compadre/ Que São João mandou; São João dormiu/ São Pedro acordou/ Manoel será meu compadre/ Que São João mandou”.

Apesar de não ser reconhecido pela Igreja Católica, no batismo de fogueira estão imbricadas relações alicerçadas no respeito e seriedade, valores perpetuados por afilhados, padrinhos e compadres. Para além do “termo de consideração”, a relação de compadrio no batismo de fogueira remete a uma memória coletiva que, ao ser perpetuada por diversas gerações, configura elemento de autenticidade do território e afirmação da identidade.

Destaca-se ainda nos festejos juninos a valorização por roupas de tecidos de chita e xadrez, uma referência às antigas vestimentas de homens e mulheres do campo. As comemorações são acompanhadas por danças e músicas no ritmo forró. Grupos familiares e amigos empenham-se na

construção de arraiais nas ruas, onde ocorrem as apresentações de trios de forró pé de serra e grupos que encenam as quadrilhas, manifestação cultural nordestina. Na comunidade Ranchinho, cujo padroeiro é São João, as noites juninas também são celebradas com manifestações do catolicismo, que incluem a realização de novenas, missas e procissões.

Nos dias de São Pedro, 28 e 29 de junho, as manifestações da comilança, a construção das fogueiras, os forrós e os batismos são reproduzidos novamente, contudo, em menor intensidade quando comparado ao São João. A exceção é a Rua Nova, situada na sede do município, a comunidade Pedro Leão e a aldeia Xokó, localizada na Ilha de São Pedro, que têm capelas cujo santo é padroeiro. No aldeamento, os índios convertidos ao catolicismo reverenciam seu patrono, que na cultura beradeira também é invocado como protetor dos pescadores e navegantes.

Na aldeia Xokó, para além das celebrações a São Pedro, são ainda mais expressivas as práticas católicas relacionadas a rituais animistas na Festa da Retomada, realizada no dia 9 de setembro. Na ocasião, celebra-se a reconquista do território¹¹, ocorrida em 1979. Nessa festa, os índios fazem o ritual do Ouricuri, cerimônia secreta, na caatinga, que possui a participação exclusiva dos indígenas. No ritual, eles entoam cânticos na língua de seus ancestrais e realizam a beberagem da jurema. Ao saírem da mata e adentrarem na Ilha de São Pedro, os índios participam da dança do Toré.

Essas manifestações marcam as reverências as suas divindades e o agradecimento pela conquista da Terra Caiçara. A dança do Toré, ritmada por cantos, pela batida do pé e por instrumentos artesanais tem a participação das crianças e mulheres e homens adultos. Todos apresentam pinturas corporais à base de jenipapo e urucum, os homens usam calções pretos, lanças de madeira e cocares de pena e palha, enquanto as mulhe-

11 Com a finalização da Missão de São Pedro no século XIX, avançou o processo de invasão das terras dos indígenas pelos fazendeiros (OLIVEIRA; MESQUITA, 2015). Entre as décadas de 1960 e 1970, os conflitos com os latifundiários foram intensificados. Após conquistas jurídicas, em 9 de setembro de 1979 os índios reconquistaram e retomaram à Ilha de São Pedro. Diante da continuidade da resistência indígena, a Funai realizou na década de 1990 a homologação da Terra Caiçara, que resultou na ampliação do território pertencente ao povo Xokó.

res travestem acessórios artesanais, saias de palha e blusas brancas. Os pontos centrais da dança é o mastro com a bandeira do povo Xokó e o cruzeiro erguido defronte à capela de São Pedro.

A definição da identidade desse povo ocorre por meio do reconhecimento do território e do grupo com o qual partilha sua vida social e cultural. As análises de Carneiro (1998) sobre a construção da identidade revelam que a sua definição ocorre mediante uma relação entre os sujeitos e desses com uma memória coletiva herdada das antigas gerações, dos ancestrais.

A afirmação da identidade Xokó e a manutenção e recuperação de expressões simbólicas como os rituais, elementos linguísticos, dança e a realização da Festa da Retomada consiste em um movimento de autodefinição imprescindível no processo de reterritorialização. Na perspectiva de Claval (2008, p.21), “é se opondo aos outros e, simultaneamente se identificando aos seus, que se constrói uma identidade”. Preservar suas tradições e legitimar-se enquanto um povo distinto dos demais grupos sociais dominantes no Sertão sergipano foram os primeiros passos para a conquista e retomada das terras pelos índios.

A respeito da coexistência dos rituais animistas com práticas do catolicismo, verifica-se que, após o Toré, os índios, com suas vestimentas tradicionais, adentram a capela dançando. No templo é celebrada a missa pelo bispo e/ou pároco local. Os índios participam da comunhão e realizam cânticos e orações do catolicismo, todavia, a missa difere das celebrações comumente realizadas pela Igreja Católica. O espaço do altar, geralmente centralizado na figura do celebrante católico, é também compartilhado com o pajé, o cacique e outros membros da comunidade. Após a bênção final, os líderes indígenas falam em nome da comunidade, reportam para a luta do seu povo e afirmam que esse é território Xokó.

A manutenção de simbologias católicas na festa decorre da relação da Igreja Católica com a comunidade. Embora se reconheça que o processo de catequização fragmentou a língua, a religião, a organização social e a cultura Xokó, na memória das gerações familiares os missionários ca-

tequistas são vislumbrados como protetores dos índios. Essa noção está associada, principalmente, ao último frade da Missão de São Pedro, Frei Doroteu de Loreto, que chegou à missão “em 1849, lá permanecendo até sua morte em 1878” (OLIVEIRA; MESQUITA, 2015, p.1) e cujos restos mortais estão depósitos na capela local.

Na concepção de Borges (2003), o frade imprimia nos índios diferentes percepções associadas ao rancor e temor, mas também, respeito e admiração. Tal fato se deve a ambiguidade de sua atuação: se por um lado reprimia as manifestações indígenas e permitia o usufruto das terras pelos brancos, por outro, contribuiu para a continuidade da existência da aldeia. Por meio da sua influência junto ao governo imperial, o aldeamento resistiu mesmo após a promulgação da Lei de Terras de 1850, que consistiu na primeira iniciativa legal de regulamentação da propriedade privada de terras no Brasil. Há, ainda, uma relação de gratidão dos índios com a instituição religiosa, em função da atuação da diocese e de frades e missionários paroquianos na orientação e organização do movimento de luta dos indígenas, que na década de 1970 culminou na reconquista do território.

Finalizada a Festa da Retomada em setembro, as manifestações cultural-religiosas do município são reavivadas, sobretudo, no mês de dezembro. No povoado Lagoa da Volta, a Festa de Santa Luzia destaca-se por alterar, simbolicamente, as dinâmicas cotidianas e de trabalho no campo. As celebrações iniciam no 1º de dezembro com trezenas que se prolongam até o dia 13 do referido mês, quando é comemorado o dia da santa. Realizada ciclicamente no mês natalino, a festividade é comumente referenciada pelos moradores da localidade e comunidades circunvizinhas, como o Natal da Lagoa da Volta, termo alusivo ao ludismo do evento, que conta com a espacialização na praça da matriz de parques de diversão e barracas de guloseimas. Esse fato decorre, também, da centralidade que a sede do município exerce na promoção do circuito natalino.

Almeida, Oliveira e Vargas (2011), ao analisarem as manifestações do ciclo natalino nos estados de Sergipe, Ceará e Goiás, constataram que o pe-

ríodo festivo abrange o nascimento de Cristo e a visita dos três Reis Magos ao Menino Jesus. Todavia, ressaltam que em muitos municípios as festas de alguns santos padroeiros, celebradas nos meses de dezembro e janeiro, também são incluídas no ciclo de comemorações do Natal. Tal contexto é evidenciado na Festa de Santa Luzia.

Tementes e em respeito à santa, fiéis não realizam atividades domésticas no dia de sua festa, e as costureiras e bordadeiras, cujos ofícios requerem a boa utilização dos órgãos da visão, ausentam-se de suas atividades. Agricultores devotos também dispensam o exercício das atividades agrícolas, realizando apenas o necessário.

Para Rosendahl (2002), esta é uma particularidade do sagrado: à medida que é atraente, ele também é temido pelas pessoas. A relação entre o devoto e a divindade é marcada pela bem-aventurança, pela paz espiritual, mas ainda, pelo mistério e pelo imprevisível. Se a tradição determina preservar um costume em respeito ao sagrado, o recomendável é obedecer. O contrário pode desencadear situações inesperadas ou indesejadas, seja no espaço terreno ou transcendental. Na concepção de Claval (2001), os valores são estruturados por crenças e normas abstratas de comportamento, que estão sob o domínio da religião ou da metafísica.

Agraciados pelas benções de Santa Luzia, fiéis são convictos da necessidade de pagamento da promessa por meio da oferta ou do sacrifício prometido. As graças alcançadas, geralmente, são recompensadas com a doação de aves domesticadas (pato, peru, guiné e galinhas de capoeira), caprinos, ovinos e bovinos. A expressão cultural consiste na oferenda de animais com “olhos vivos”, uma alusão aos olhos que foram extraídos da santa. Conhecedor da tradição histórica de Santa Luzia, o sertanejo a adapta às condições e à realidade do seu meio e do seu cotidiano, retribuindo as graças alcançadas com o fruto do seu trabalho.

Os animais, juntamente com donativos (cestas básicas, bebidas, queijos, doces e utensílios domésticos) ofertados pela comunidade, são leiloados defronte à matriz. O leilão tem por finalidade adquirir recursos financeiros para custear a festa. Os prêmios são oferecidos pelo pregoeiro

(leiloeiro) em meio a versos de rima e arrematados pelos participantes: fiéis e visitantes. Para além das festas religiosas, os leilões são organizados por famílias como um momento de lazer, sociabilidade e solidariedade entre amigos, haja vista que também têm como propósito ajudar famílias carentes, pessoas enfermas e na construção de casas e estabelecimentos comunitários.

Assim como nas comemorações de santos padroeiros do município, a procissão do dia da santa é o marco central da festa. Todos exaltam louvores e agradecimentos à padroeira. Alguns vestidos de branco e/ou calçados seguem o cortejo junto ao andor como pagamento de promessa e símbolo de penitência pela cura dos males da visão.

Após a procissão, o encerramento da festa religiosa é realizado com missa campal e seguida pelos estouros de fogos de artifício. Famílias, amigos e visitantes finalizam as comemorações em bares e no clube comunitário, onde ocorrem serestas e a apresentação de músicos locais e regionais.

Dentre as festas de Porto da Folha, o Circuito Natalino também possui uma tessitura simbólica particular. Embora seja realizado na sede do município, nessa festividade estão imbricadas manifestações culturais, práticas e relações sociais dinamizadas por homens e mulheres pertencentes aos territórios rurais. Considerar a centralidade da cultura urbana em pequenas cidades brasileiras, como recorrentemente acontece no campo político e institucional, consiste em um pensamento imaginário que reforça a concepção de Veiga (2003), quando esse questiona os critérios de definição das áreas rurais e urbanas no Brasil, reiterando que o país é menos urbano do que se calcula. Seja na cidade ou no campo, persistem em Porto da Folha hábitos, costumes e festas fundamentadas na cultura rural, que configuram elementos identitários intrínsecos às territorialidades dos atores sociais. Essa conjuntura é observada quando é analisada a dinâmica das festas de Natal.

Os chamados Natais são realizados nos principais logradouros da cidade e denominados de acordo com o nome dos principais organizadores

ou com relação à toponímia das ruas atribuídas tradicionalmente pelos antigos moradores. Em 2019, o Circuito Natalino de Porto da Folha foi promovido entre os dias 21 de dezembro e 1º de janeiro (Quadro 1).

Quadro 1 – Circuito Natalino, Porto da Folha/SE, 2019

Dia/Mês	Denominação do Natal
21/dez ¹²	Natal da Lagoa Salgada
24, 25 e 31/dez e 01/jan	Natal da Praça da Matriz
26/dez	Natal da Rua de Cima
27/dez	Natal da Coroa do Meio
28/dez	Natal das Sete Casas
29/dez	Natal de Zé Ceará ¹³
30/dez	Natal da Rua da Baixinha

Fonte: Pesquisa de campo, 2019. Org. SILVA, José Natan Gonçalves da. 2021.

Na praça da matriz, as festividades ocorreram por quatro dias (24, 25 e 31 de dezembro e 1º de janeiro), enquanto nas demais localidades, o Natal é promovido em dias distintos que antecederam ou sucederam os festejos da praça da matriz. São comemorações feitas pelo povo e para o povo. As ruas são tomadas pelas famílias locais e procedentes de comunidades rurais adjacentes, que vivenciam o espírito natalino com a comensalidade de alimentos tradicionais como o manuê de arroz¹⁴, a amorosa¹⁵ e os derivados da mandioca. Destacam-se ainda espaços estruturados pelo comércio informal com bares, artigos religiosos e infantis, parques de diversão, jogos e brincadeiras tradicionais.

O brinquedo mais desejado pelos participantes é o curre, engenhoca de madeira, semelhante a um carrossel, movida pela força humana. A tradição, mantida pelo antigo morador, Zé Malfeito, foi repassada para seus descendentes, que preservam ao longo de três gerações. Para animar o espaço, um grupo de cantadores entoam músicas no ritmo do forró pé de

12 Nas últimas edições o Natal da Lagoa Salgada foi realizado no sábado que antecede a véspera natalina em 24 de dezembro.

13 Atualmente, também denominado de Natal de Zé Bezerra.

14 Bolo à base de arroz, leite de coco, leite bovino, cravo e açúcar.

15 Refresco produzido à base de corante artificial ou groselha.

serra. Os brincantes, predominantemente adolescentes e crianças, em clima de alegria rememoram os feitos passados de seus pais e avós. Para Claval (2001, p.130), ao homem é “necessário entrepor à existência momentos de repouso, de distração e de jogo”.

Preserva-se ainda o tradicional pau de sebo, que atrai a curiosidade da população, atenta à coragem e agilidade de homens que escalam um elevado mastro de madeira untado com sebo (gordura animal) com objetivo de alcançar o prêmio colocado no topo. Outra brincadeira vivenciada é o quebra-pote, cujas crianças de olhos ventados, depois de repetidos rodopios, e com o auxílio de uma vara, divertem-se na brincadeira centrada na tentativa de quebrar um pote, cheio de guloseimas, erguido num travessão de madeira. Enquanto isso, homens e mulheres buscam a “sorte grande” nos jogos de azar. Aglomerados nas barracas do jogo de vispa¹⁶, eles se mantêm atentos à marcação de cartelas, que para os vencedores, renderá um dinheiro extra para usufruir nos Natais.

Embora integre o calendário católico, as festas de Natal em Porto da Folha caracterizam-se pelo predomínio de práticas profanas. Dentre os costumes atrelados ao catolicismo, sobressaem as missas e a montagem e visita aos presépios, situados no interior das igrejas e capelas. Todavia, o poder exercido pela instituição religiosa na estrutura social do município e durante os festejos natalinos é notável durante as celebrações. Na missa do galo, realizada à meia-noite, entre os dias 24 e 25 dezembro, e na missa do final de ano, iniciada na primeira hora do dia 1º de janeiro, os jogos, os passeios no curre e as brincadeiras nos parques infantis são interrompidas, retornando o funcionamento das atividades somente após concluídas as celebrações. Trata-se de uma solicitação das lideranças religiosas, atendida pelas autoridades políticas do município, a fim de evitar que as práticas de diversão, alocadas nos logradouros, dispersem os fiéis em relação as missas.

16 Jogo de azar semelhante ao bingo, cujos participantes devem marcar em uma cartela numerações retiradas do bozô (saco de tecido). Vence o jogador que marcar três numerações de uma fileira horizontal da cartela.

Em meio as expressões de fé, práticas profanas e rituais, os grupos sociais do Sertão reforçam a sua identidade. A persistência das festas, pautadas em dinâmicas rurais, refutam os postulados que defendem a dissolução de manifestações culturais tradicionais na sociedade pós-moderna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar da expansão no campo das relações econômicas e produtivistas, bem como, da informatização e virtualização das relações interpessoais, é possível afirmar que no rural ainda são mantidos tecidos sociais e culturais territorializados. A preservação das festas denota que essas manifestações simbólicas configuram elementos fundamentais na definição da identidade dos grupos sociais.

Em reação ao discurso da dissolução das práticas, vivências e relações que marcam as festividades, defende-se neste artigo que esses eventos perpassam por processos de ressignificação e reinvenção, sem, conquanto, perderem a simbologia do ato de celebrar, comemorar, agradecer e viver, ao menos temporariamente, as contravenções e os momentos de distração, não permissivos na rotina do cotidiano.

As festas do município de Porto da Folha estão alicerçadas na estrutura econômica, social e cultural constituída em diferentes temporalidades no Sertão sergipano. Associada a dinâmica da pecuária, destacam-se as vaquejadas, que remetem à saga do vaqueiro na captura do gado bravo na caatinga. Destacam-se, ainda, as cavalgadas e as corridas de argola, promovidas por agricultores, grupos de recreação e vaqueiros que veem na tradição o significado de sua existência. As corridas de mourão, uma reinvenção das pegadas de boi no mato, também reportam a reestruturação recente das atividades agropecuárias. A espetacularização e elitização do evento constituem elementos que não atraem a participação dos vaqueiros tradicionais. Entretanto, já se identifica a relação identitária de indivíduos dos territórios rurais e urbanos com a festa.

Os valores e tradições religiosas também configuram importantes expressões na definição da cultura rural sertaneja. As festas dos santos padroeiros, do ciclo junino e do Natal traduzem elementos identitários vinculados aos grupos sociais do Sertão. Em meio as devoções e manifestações de fé, sobressaem, também, práticas pagãs, que reportam para a estreita relação entre o sagrado e o profano. Na Festa da Retomada, as celebrações integram a afirmação da resistência Xokó mediante rituais indígenas, que se confundem com práticas católicas.

Logo, as análises acerca dos territórios rurais devem transcender o discurso funcionalista e a lógica meramente econômica e abranger as diferentes representações culturais e simbólicas, que contribuem na constituição das festas tradicionais e na definição da identidade dos grupos sociais.

Agradecimentos

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes, órgão viabilizador da pós-graduação no Brasil.

REFERÊNCIAS

ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de história colonial, 1500-1800 e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963 [1907].

ALMEIDA, Maria Geralda de. Diversidades paisagísticas e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, Maria Geralda; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine da Costa. **Geografia e cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida**. Goiânia: Editora Vieira, 2008. p. 47-74.

ALMEIDA, Maria Geralda de. **Festas rurais e turismo em territórios emergentes**. Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, Vol. XV, nº 918, 2010, p. 1-12. Disponível: <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-919.htm>>. Acesso em: 14 abr. 2019.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Sertão, Identidades e Representações no Centro-Oeste. **Revista Observatório Itaú Cultural**, v. 25, p. 34-43, 2019. Disponível: <<https://portal->

-assets.icnetworks.org/uploads/attachment/file/100103/02-Maria_Geralda_de_Almeida.pdf>. Acesso: 12 jan. 2020.

ALMEIDA, Maria Geralda de. OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro. VARGAS, Maria Augusta Mundim. A dimensão territorial das festas populares natalinas e do turismo: estudo comparativo do patrimônio imaterial em Goiás, Ceará e Sergipe. **Revista Geográfica de América Central**, Número especial EGAL, Costa Rica, p.1-16, 2011.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. 7. ed. rev. e aumentada. São Paulo: Cortez, 2011 [1968].

ANDRADE, Rodrigo Borges de. Práticas sócio-culturais e religiosas: elementos constituintes do lugar. In: CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine da Costa. **Geografia e cultura**: a vida dos lugares e os lugares da vida. Goiânia: Editora Vieira, 2008. p.166-203.

BONJARDIM, Solimar Guindo Messias; ALMEIDA, Maria Geralda. Hierofanias territorializadas: a Igreja Católica em Sergipe, Brasil. **Cuadernos de Geografia**: Revista Colombiana de Geografia, Bogotá-Colômbia, v. 22, n. 1, p.69-79, ene.-jun. 2013.

BORGES, André Luiz Mandarin. **Ser da terra**: o ambiente na produção do imaginário Xocó. 2003. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente – PRODEMA. Universidade Federal de Sergipe – UFS, São Cristóvão, 2003.

BOSSÉ, Mathias Le. As questões de identidade em Geografia Cultural – Algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2004. p.157-179.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura**, n.11, p.53-75, out. de 1998. Disponível: <<https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/135/131> >. Acesso: 14 mai. 2019.

CARVALHO, Horacio Martins de. Oligopólio na produção de sementes e a tendência à padronização da dieta alimentar mundial. In: CARVALHO, Horacio Martins (Org.). **Sementes**: patrimônio do povo a serviço da humanidade. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2003. p.95-112.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999 (1954).

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

CLAVAL, Paul. Geografia e dimensão espacial: a importância dos processos na superfície da terra. Traduzido por Lorena Francisco de Souza e revisado por Maria Geralda de Almeida. In: ALMEIDA, Maria Geralda; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, He-

- laine da Costa. **Geografia e cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida.** Goiânia: Editora Vieira, 2008. p.17-46.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** 1. ed., 13 reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições.** 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- IBGE. **Censo demográfico de 2010.** Disponível: <www.ibge.gov.br>. Acesso: abr. 2020.
- MACIEL, Maria Eunice. Identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (Org.). **Antropologia e nutrição: um diálogo possível.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. p.49-56.
- MAIA, Doralice Sátyro. A vaquejada: de festa sertaneja a espetáculo nas cidades. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTI, Alecsandro José Prudêncio (Org.). **Geografia: leituras culturais.** Goiânia: Alternativa, 2003. p.159-185.
- MENDES, Estevane de Paula Pontes. Identidades sociais e suas representações territoriais: as comunidades rurais no município de Catalão (GO). In: ALMEIDA, Maria Geralda; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine da Costa. **Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares.** Goiânia: Vieira, 2008. p.137-165.
- MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. Comida: identidade, tradição e cultura enraizada nas manifestações do catolicismo em Sergipe. **Ateliê Geográfico, Goiânia/GO**, v. 8, n. 2, p.274-289, ago/2014.
- MENEZES, Sônia de Souza Mendonça; ALMEIDA, Geralda de. Vaquejada: a pega de boi na caatinga resiste no sertão sergipano, **Vivência**, n. 34, p. 181-193, 2008.
- MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura.** São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.
- MOREIRA, Ruy. **A formação espacial brasileira: contribuição crítica aos fundamentos espaciais da geografia do Brasil.** 2 ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.
- OLIVEIRA, Valéria Maria Santana; MESQUITA, Ilka Miglio de. Nos tempos do antigo aldeamento: os Xokó da Ilha de São Pedro de Porto da Folha (1849 – 1878). In: Simpósio Nacional de História, XVIII. **Anais**, Florianópolis/SC, 2015, p.1-10.
- QUEIROZ, Rachel. **O Quinze.** 68 ed. São Paulo: Siciliano, 1993 (1930).
- ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica.** 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, I. E. GOMES, P. C. C. CORRÊA, R. L. Explorações geográficas: percursos no fim do século. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 119-153.

ROSENDAHL, Zeny. Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2012.

VEIGA, José Eli da. Cidades imaginárias: o Brasil é menos urbano do que se calcula. 2. ed. Campinas/SP: Autores Associados, 2003.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. *Temáticas*, v. 22, n. 44, p. 203-220, ago/dez. 2014.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. WOORTMANN, Klaas. O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.



Cores, Cheiros, Sons, Saberes e Fazeres: Feira de Lagarto/SE*

Vanessa Modesto dos Santos

* O presente texto é parte da dissertação, intitulada “Cores, cheiros, saberes e fazeres: feira de Lagarto/SE”, defendida em 2018, sob a orientação da profa. Dra. Sônia de Souza Mendonça Menezes.

INTRODUÇÃO

As feiras no Nordeste brasileiro são consideradas importantes para a economia, cultura e tradição das cidades em que encontram-se inseridas. Nesse sentido, Pontes (2012, p. 37) considera que “a feira livre se apresenta como um lugar curioso para compreender como se dão as relações num espaço urbano específico, construído e vivido permeado de tradições e biografias de seus habitantes cujas narrativas expressam uma memória coletiva”. O território analisado é onde as diversas relações se desenvolvem.

As atividades realizadas na feira estão enraizadas na vida de grupos familiares por diferentes gerações nesse ramo de atividade. Logo, se constitui uma tradição transmitida e reproduzida por homens e mulheres nos diversos setores desse espaço.

No município de Lagarto/SE, a feira está enraizada na identidade da população, que demanda alimentos tradicionais, carnes, frutas, verduras, produtos agrícolas e bens de consumo diversos, comercializados nas feiras que ocorrem no município.

A configuração desse espaço de comercialização informal está fundamentada, principalmente, no uso do dinheiro, indispensável para a reprodução social dos grupos familiares oriundos das áreas rurais e urbanas. Nesse espaço se desenvolvem características típicas dos circuitos curtos de comercialização (SABOURIN, 2009), permeado pela proximidade entre os feirantes e entre esses atores com os consumidores. Atualmente, embora seja predominante a circulação do dinheiro, é comum a venda das mercadorias com pagamento realizado em parcelas pagas semanalmente, sendo o crédito fixado e anotado em cadernos e cadernetas.

Para além de espaço comercial, nas feiras acontecem as vivências coletivas, onde os diferentes grupos sociais, trabalham, consomem, realizam formas culturais por meio da vivência cotidiana (MASCARENHAS; DOLZANI, 2008). Além disso, constituem territórios marcados por um misto de signos e significados, da diversidade de ações e atividades, e das

mais variadas funções que se transformam a partir do momento em que as barracas começam a ser organizadas e as pessoas passam a circular nesses locais.

No território da feira, enxergam-se cores, movimentos e ritmos. Ao realizarmos o percurso, desvendaremos no caminho os gracejos, as conversas dispersas, os sons, os cheiros, performances e jogos corporais para atrair os clientes (VEDANA, 2004). Os movimentos vivenciados no dia da feira evidenciam a “existência de uma agitação diferenciada e a presença de elementos populares embutidos no cotidiano” e assinalam que “são constatados as díspares temporalidades e significados no espaço, atreladas a um conjunto de relações que ali se desenvolvem” (MASCARENHAS; DOLZANI, 2008, p. 77).

A feira está permeada de um valor cultural para seus frequentadores, sejam eles feirantes ou consumidores. Tal fato está relacionado ao valor cultural da feira para além das relações econômicas, que também funcionam como ponto de encontro onde esses grupos mantêm e fortalecem relações de sociabilidade e de proximidade, que são permeadas por laços de confiança.

Assim é possível verificar as transformações e, desse modo, observar os fatos históricos que ali se manifestam. Partimos do pressuposto de que o dia da feira constitui não somente um encontro eminentemente econômico, mas um território no qual são partilhadas experiências e fortalecidas as redes de sociabilidade. Logo, para alguns “é uma festa”, para outros, “o dia mais importante da semana”. Nesse dia os atores sociais que a frequentam trocam saberes e fazeres, e tecem diferentes artes, como a de comprar, vender, permutar, realizar a feira, e a de fazer histórias (SANTANA *et al*, 2015).

A metodologia baseou-se em pesquisas bibliográficas, documentais e de campo. Na ocasião, ocorreu a aplicação de entrevistas semiestruturadas com os feirantes e também consumidores que participam das feiras de Lagarto/SE. As entrevistas foram realizadas, entre os anos de 2016 e 2017, período de realização da pesquisa.

Além dessa introdução, o artigo segue estruturado em 6 seções: na primeira, aborda-se sobre as contribuições teóricas acerca do surgimento das feiras; na segunda, apresenta-se o recorte territorial da pesquisa realizada; na terceira, discute-se sobre os modos de elaboração e as práticas utilizadas na comercialização dos alimentos na feira; na quarta e quinta seção, são discutidas as identidades e os laços de confiança que são tecidos no território da feira de Lagarto/Se; e na sexta, são tecidas as considerações finais.

Assim, pode-se constatar que o território da feira é um espaço para além das práticas comerciais, podendo ser observado também as estratégias de comercialização, manutenção das tradições e transmissão de saberes entre os grupos envolvidos na realização dessas atividades.

CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS: DOS MERCADOS AS FEIRAS, O PERCURSO ATÉ OS DIAS ATUAIS

Estudos referentes a feiras indicam que este território é marcado pela multiplicidade de ações e relações em seu cotidiano. Além das atividades voltadas para a venda de mercadorias, é um território que está permeado por signos e significados relacionados às práticas cotidianas.

Ao abordar o tema “feira”, é possível reconstruir o processo de evolução das trocas em escala global, uma vez que as feiras surgem espontaneamente em algumas regiões, sendo efetuadas por meio de trocas de mercadorias. Portanto, sua instituição está vinculada à prática de troca de produtos para abastecer a população de uma determinada localidade.

No sentido etimológico, a palavra feira está relacionada a um dia de festa. O termo origina-se da “[...] palavra latina ‘feria’ – ‘dia de festa’ – e é comumente utilizada para designar um lugar público, muitas vezes descoberto, onde se expõem e vendem-se mercadorias” (DANTAS, 2007, p. 24). Na feira, os produtos são expostos ao ar livre e em contato direto com o consumidor. O termo também está associado ao momento de encontro em que se desenvolvem diferentes tipos de atividades, sejam elas sociais, culturais ou econômicas.

Segundo registros históricos, as feiras livres remontam ao período de formação da sociedade, posto que surgiram quando o homem deixou de ser nômade e se fixou na terra, momento em que surge a necessidade de trocar o excedente de sua produção. (LIMA; SAMPAIO, 2009).

Percebe-se, então, que as feiras são resultado de diferentes formas de interação social, “a troca, como um compromisso de interesses entre os participantes, através do qual se entregam bens ou possibilidades como retribuição recíproca; e a competição, ou seja, a luta sobre os preços entre o cliente e o vendedor...” (DANTAS, 2007, p. 28). Assim, verifica-se que, na hora de comprar e vender produtos, os membros estabelecem vínculos sociais que se fortalecem ao longo dos dias em que a relação se reproduz.

Em estudos sobre a história das feiras, Huberman (2010) afirma que, no continente europeu, os mercados se diferenciavam das feiras por seu tamanho e alcance espacial. Dantas (2007) complementa a discussão e afirma que a comercialização dos produtos era, em sua maioria, de origem agrícola. Enquanto os mercados eram pequenos e de abrangência eminentemente local, as feiras aconteciam em espaços abertos, com grande variedade de mercadorias. Elas aconteciam em praças onde as mercadorias eram comercializadas no atacado.

A partir desse momento, surge a necessidade de troca de seus produtos, pois nem todas produziam o que necessitavam para o consumo de seus grupos sociais. Sobre o surgimento dos mercados neste período, Mumford (1982) enfatiza:

[...] a praça aberta e o bazar coberto, a rua de barracas ou de lojas possivelmente já havia encontrado sua configuração no meio urbano por volta de 200 a.C. no mais tardar. Mas, pode ser que fossem procedidas pela forma mais antiga de supermercado, dentro do recinto do templo. (MUMFORD, 1982, p.85).

O surgimento dos mercados compreende um período de mudanças na estrutura das cidades. No início, não havia espaço onde pudessem localizar a praça do comércio, fato que sugere que os mercados possivelmente

também estivessem localizados na parte interna dos templos existentes. Tal ideia apoia-se em alguns escritos bíblicos, como na passagem do Evangelho de João 2: 13-16

Estando próxima a Páscoa dos judeus, subiu Jesus para Jerusalém. E encontrou no templo os que vendiam bois, ovelhas e pombas e também os cambistas assentados; tendo feito um azorrague de cordas, expulsou todos do templo, bem como as ovelhas e os bois, derramou pelo chão o dinheiro dos cambistas, virou as mesas e disse aos que vendiam as pombas: tirai daqui estas cousas; não façais da casa de meu Pai casa de negócio (JOÃO 2, 13-17).

Assim, observa-se que a venda de mercadorias e produtos de diversas naturezas é verificada em períodos anteriores a Cristo (AC), pois os vendedores utilizam o espaço do templo para realizar o processo de compra e venda. Conforme mencionado no relato bíblico, a comercialização era basicamente a distribuição de mercadorias e produtos que não eram produzidos por grupos sociais.

As feiras surgem, dessa forma, como os primeiros espaços de comercialização de mercadorias da produção local com o objetivo de abastecer a população da época. Posteriormente, com o desenvolvimento do comércio, se expandem e ganham destaque onde estão instaladas.

De acordo com os registros históricos, as feiras livres podem ser caracterizadas como:

[...] fenômenos econômicos e sociais muito antigos tendo sido consolidadas na Idade Média entre Gregos e Romanos. Entretanto, tais práticas, são tão antigas que remontam aos primeiros agrupamentos humanos, desde que o homem deixou de ser nômade e fixou-se sobre a terra, domesticando animais e criando a agricultura (LIMA; SAMPAIO, 2009, p.02).

Ademais, a sociedade europeia caracterizou-se por uma produção voltada para o consumo. Comumente, nas discussões relacionadas à feira, o

ponto de partida é a associação com uma praça comercial, espaço destinado à venda de mercadorias de diversos locais onde se instalam diversas modalidades de atividades. As trocas eram realizadas em praças comerciais, posteriormente denominadas de feiras (HUBERMAN, 2010).

As primeiras práticas de comercialização de mercadorias em sua origem não foram chamadas de “feiras”. Com o seu desenvolvimento e o aumento do número de pessoas envolvidas na atividade, os mercados periódicos foram se expandindo e passaram a ocupar áreas ao redor dos mercados. Era essa prática de comercialização na área externa que constituía as feiras.

Na época, o meio de transporte possuía tecnologia precária, por isso demorava vários dias para transportar os produtos de um local para outro. Assim, era comum a realização de feiras periódicas, que aconteciam uma ou duas vezes ao ano, e constituíam uma forma de estabelecer um negócio fixo (HUBERMAN, 2010).

O desenvolvimento das feiras resultou da existência de excedentes da produção agrícola local, produzida no “contexto de uma economia feudal” (DANTAS, 2008, p. 2). Portanto, ao transportá-los para as cidades, deram origem a aglomerações, “pois os primeiros humanos ao exercerem suas trocas de mercadorias excedentes formaram as primeiras aldeias, que depois se transformaram em cidades” (ANDRADE, 2011, p. 23). A implementação dessa prática foi importante para o desenvolvimento social e econômico do homem. A troca de mercadorias é marcada como a fase inicial do surgimento dos primeiros mercados e posteriormente das feiras.

Nesse sentido, os primeiros produtos excedentes são colocados em troca, sendo esta “função de uma nova instituição urbana, o mercado, em si mesmo um produto das seguranças e das realidades da vida urbana” (MUNFORD, 1982, p. 84). Os mercados passaram a desempenhar o papel de local de comercialização de produtos de diferentes localidades, originando os primeiros fluxos de mercadorias.

Desse modo, as feiras surgem como uma forma de atender às necessidades da população de um determinado espaço / região geográfica e ge-

ralmente também atraem consumidores e comerciantes de outras áreas, vizinhas ou distantes, assumindo o caráter de comércio periódico. Sua gênese foi confirmada “desde a formação das sociedades em recortes tempo-espaciais diversos, as feiras livres sempre fizeram parte das práticas humanas” (PORTO, 2005, p. 24).

Na Idade Média, caracterizavam-se por um espaço de troca ou escambo. Lima (2012, p. 17) afirma que “as feiras livres tornaram-se locais importantes para a dinâmica da distribuição de produtos, destacando-se enquanto atividade econômica”. Para Huberman (2010), inicialmente possuíam as seguintes características:

[...] eram imensas, e negociavam mercadorias por atacado, que provinham de todos os pontos do mundo conhecido. A feira era o centro distribuidor onde os grandes mercadores, que se diferenciavam dos pequenos revendedores errantes e artesãos locais, compravam e vendiam as mercadorias estrangeiras procedentes do Oriente e Ocidente, Norte e Sul. (HUBERMAN, 2010, p.18).

As feiras eram organizadas de forma itinerante, ou seja, ocorriam em diferentes locais. Por não haver demanda constante por mercadorias, não ocorriam de forma fixa (ANDRADE, 2011). Atualmente, as feiras se realizam em dias fixos, mas os comerciantes se deslocam de um lugar para outro para vender seus produtos nas cidades vizinhas.

O fator determinante para o surgimento de atividades voltadas à comercialização foi a formação de um excedente de produção do meio rural, e também de uma população que demandava o consumo desse tipo de mercadoria, principalmente destinada à alimentação de grupos sociais que passaram a residir nas áreas urbanas.

[...] a troca de produtos surge e se desenvolve na sociedade, no momento em que passa a existir um excedente regular de produção que, por sua vez, é fruto do desenvolvimento das forças produtivas (e é estimulado pela divisão social do trabalho). [...] A existência

regular de um excedente de produção engendra a troca que, por sua vez, também passa a ser regulada, e sua expansão permite o aparecimento da figura do comerciante, bem como da atividade comercial, aumentando a divisão social do trabalho (PINTAUDI, 1984, p. 38-39).

Com o surgimento das feiras, novas atividades econômicas começaram a existir e novos grupos iniciaram suas atividades, mudando, assim, o modelo de organização do trabalho até então conhecido. Além disso, um novo sujeito passa a atuar nesse território: ele é o feirante. Ele é o responsável pela compra das mercadorias e encaminhamento para a feira para venda aos interessados.

As feiras atravessaram tempos históricos, adaptadas à realidade de cada sociedade, aos diferentes tipos de economia, sobrevivendo a obstáculos como poder centralizador e limitações à sua eficácia (LIMA; SAMPAIO, 2009). Desde a antiguidade, as feiras caracterizam-se como um espaço onde ocorre a troca de mercadorias entre pessoas de diferentes locais.

A evolução dos mercados fez com que vendedores e compradores definissem um dia fixo para a efetivação da venda dos seus produtos. O dia escolhido pode ser aquele destinado ao descanso da população ou um dia em que os consumidores se dirigiam a um local central para atividades sociais e religiosas.

A instalação de feiras ocorre com o objetivo de criar uma demanda suficiente para justificar a criação de comércio permanente nos centros urbanos que foram institucionalizados. Nesse sentido, Dantas (2007) enfatiza:

A intensificação das trocas comerciais nesse período (inicialmente interna e depois externa) foi o elemento preponderante para o Renascimento Urbano. O comércio estimulou o crescimento dos núcleos populacionais existentes e transformou o caráter essencialmente agrícola da sociedade, ou seja, as primeiras cidades mercantis resultaram da transformação do caráter dessas aglomerações [...] (DANTAS, 2007, p. 67).

Nos países da América Latina, observa-se que as feiras podem ser analisadas quanto à sua origem em dois grupos: aquelas em que já existiam nas chamadas praças, e aquelas em que as feiras foram inseridas por meio da colonização, como ocorreu no Brasil, já que não eram realizadas pelos nativos (DANTAS, 2008).

No Brasil, os portugueses instituíram feiras fundando as primeiras cidades da Colônia, organizadas nos moldes das cidades portuguesas. As “cidades empório” recebem este nome porque, “as cidades portuguesas tinham em sua origem a função de verdadeiras concentrações comerciais que agregavam em seu bojo um núcleo acumulador de mercadorias captadas no seu entorno, sendo dependentes do rural que as circundavam”. (LIMA; SAMPAIO, 2009, p.07).

As feiras se consolidaram após a colonização do território brasileiro a partir dos primeiros encontros de pessoas, produtos, mercadores e negociantes, cujo objetivo era comercializar produtos e animais em grande escala. Esse fato ocorre após o Brasil ter sido colonizado por diferentes culturas (SANTOS 2014). Posteriormente, suas práticas foram reconhecidas pelas autoridades tardiamente, isso porque

no que se refere à sua gênese, enquanto na Indonésia e em muitas regiões da África, os mercados têm origem anterior ao contato com os europeus, quer dizer, os mercados faziam parte integrante do sistema econômico tradicional, no Brasil as feiras surgem centenas de anos após a colonização, sendo uma instituição “copiada” da que os colonizadores já conheciam e praticavam secularmente no Reino. Embora em algumas feiras tivessem sido criadas a partir de posturas ou alvarás oficiais, a grande maioria das atuais feiras rurais nordestinas [...], surgiu “espontaneamente”, recebendo a seguir legislação específica emanada das Câmaras Municipais (MOOT, 1975, p. 291).

Nesse sentido, as feiras foram implantadas no Brasil para “estimular a distribuição dos produtos que atendessem à demanda interna” (LIMA, 2012, p.17-18), e, dessa forma, pudessem atender às necessidades da população local.

Mascarenhas e Dolzani (2008, p.75) consideram que “a feira livre no Brasil constitui uma modalidade de mercado varejista ao ar livre, de periodicidade semanal, organizada como um serviço de utilidade pública pela municipalidade e voltada para a distribuição local de gêneros alimentícios e produtos básicos”. Em alguns casos, a feira semanal é o único mercado disponível para a população local. A periodicidade, como aponta Andrade (2011, p. 79), “é parte inerente aos mercados periódicos, que em sua maioria absoluta, se realizam em apenas um dia da semana”. Este evento faz parte da rotina das cidades.

Na formação socioeconômica da região Nordeste do Brasil, a feira desempenhou e atualmente desempenha um papel importante, pois é vista como o principal território de comercialização e abastecimento da população. No Nordeste brasileiro, as feiras se desenvolveram devido ao intenso comércio de gado durante os séculos XVII e XIX (DANTAS, 2008). Diversas atividades contribuíram para o desenvolvimento da economia nordestina. No entanto, o mais proeminente, constituindo-se como preponderante para a ocupação territorial desta região foi a pecuária.

Desta forma, constatamos que a pecuária foi fundamental para o desenvolvimento econômico da região. Assim, é imprescindível considerar que a atividade pecuária “conquistou para o Nordeste a maior porção de sua área territorial” (ANDRADE, 2005, p.190), e que as atividades voltadas para a pecuária não eram apenas subsidiárias da cana-de-açúcar, mas também serviu como elemento importante para o assentamento de grupos populacionais em áreas até então desabitadas, como o sertão nordestino.

Nesse período, a pecuária teve um papel importante no surgimento dos primeiros assentamentos. Segundo Andrade (2005, p.188):

O gado para chegar ao mercado consumidor fazia intermináveis caminhadas, havendo pessoas especializadas para a condução desses animais. Costumavam locomover-se com um homem caminhando à frente da boiada, cantando o “aboio sertanejo”, enquanto os demais acompanhavam as reses, tangendo-as e vigiando-as para que não se

dispersassem. Caminhavam de 4 a 6 léguas por dia se havia água com facilidade no caminho, mas estendiam a jornada até 15 ou 20 léguas, emendando dias e noites, nas áreas onde não havia água.

Como resultado dos longos períodos de caminhada do gado, essa atividade criou áreas para o descanso de condutores e animais, e a partir desses pontos de parada foram criados os primeiros núcleos de povoamento. Nesses pontos, foram desenvolvidas atividades como a agricultura e práticas comerciais destinadas a atender às necessidades dos condutores do rebanho bovino. Monteiro (2000) destaca que as práticas comerciais eram realizadas por meio da troca de produtos que valiam dinheiro, como farinha e algodão.

Alguns grupos que se estabeleceram ao longo desses caminhos ofereciam aos condutores “pousadas, produtos de suas lavouras, criações domésticas e os ofícios necessários ao trato com os animais – como ferrar e selar os cavalos” (MONTEIRO, 2000, p15). Essas práticas eram realizadas, em sua maioria, associadas ao comércio de gado, e a partir dessas práticas comerciais primitivas se consolidaram.

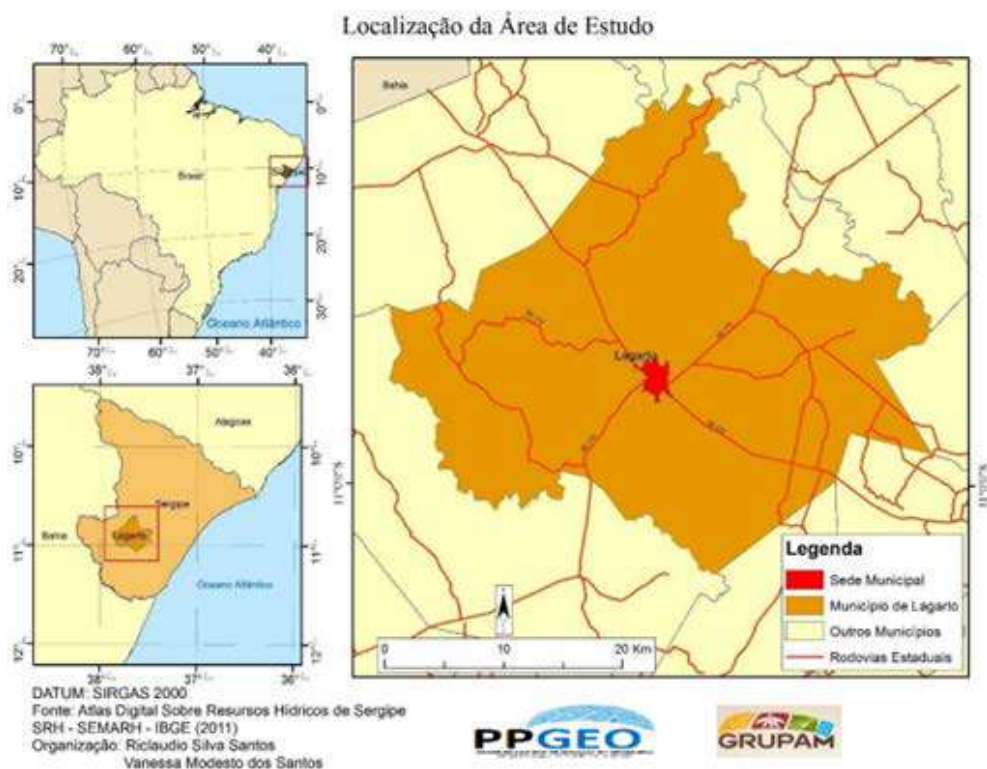
O intenso fluxo de gado na região Nordeste durante os “séculos XVII e XIX” (DANTAS, 2008), permitiu a formação de aglomerados populacionais, onde pequenos agricultores se deslocavam para trocar e comercializar sua produção, ocasionando o surgimento dos chamados “praças de mercado”. E da formação dessas praças de comércio de gado surgiram as feiras livres.

Atualmente, as feiras ocupam uma ou mais ruas do centro das cidades, caracterizando-se por facilitar o acesso à diversidade de produtos em exposição. As pessoas interessadas em adquirir tais produtos, circulam pelas ruas observando as mercadorias para escolha, analisando qualidade e preços. Nessa jornada, grupos de pessoas se misturam: os interessados em comercializar a mercadoria e os que buscam adquiri-la.

FEIRA DE LAGARTO/SE: TERRITÓRIO DE COMERCIALIZAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO

O município de Lagarto está localizado na região Centro-Sul do estado de Sergipe (Mapa 01) e ocupa uma área de 968,921 km² (IBGE, 2015). A sede do município fica a 75 km da capital Aracaju. O município se destaca pelos serviços oferecidos aos moradores e também a grupos das cidades do entorno.

Figura 01: Mapa da localização do município de Lagarto/SE



Durante o surgimento da feira, o espaço destinado à comercialização de produtos localizou-se onde se realizaram as primeiras trocas comerciais entre produtores rurais e população urbana, no centro da cidade, nas proximidades da Praça Filomeno Hora e em seu entorno.

Figura 02: Feira de Lagarto na década de 1960.



Fonte: <http://lagartonet.com/galeria-de-fotos/> Acesso em: 18/07/2016.

A Praça Filomeno Hora, na época da feira na década de 1960, caracterizava-se por ser um território por onde passava um grande número de pessoas que frequentavam este espaço para comprar e vender mercadorias. Como as barracas não comportavam todos os produtos destinados à venda, estes eram expostos na via pública.

Atualmente, a feira acontece no entorno da Praça Rosendo Ribeiro, quatro dias por semana. Às segundas e quintas-feiras, atrai o maior número de consumidores, devido à diversidade de produtos oferecidos, além disso, as atividades se iniciam durante madrugada e vão até o anoitecer. Aos sábados e domingos, a feira tem características diferentes: é frequentada por consumidores que residem principalmente na sede municipal, e suas atividades encerram no início da tarde.

A feira de Lagarto é reconhecida como uma das maiores do estado em decorrência do número de feirantes, consumidores e suas especificidades e diversidade de produtos. Sobre a feira do município de Lagarto/SE, Tavares e Vieira Junior salientam (2012):

É vista como uma das melhores em variedades e qualidade, a mesma é organizada, pois possui pontos estratégicos para as vendas dos produtos, são feitas divisões, o estacionamento dos transportes fica em um lado e a feira em outro, tem pontos de moto táxi para atender aos pedestres, além dos jovens carreteiros que transportam os alimentos dos clientes (TAVARES E VIEIRA JUNIOR, 2012, p. 15).

Nesse sentido, observamos que a diversidade de produtos oferecidos nas feiras da cidade é um atrativo para os consumidores, que para lá se deslocam utilizando o transporte público, que por sua vez buscam atender às necessidades dos comerciantes. Nessa perspectiva, Pontes (2012) afirma:

As feiras livres fazem parte da rotina das cidades, localizam-se em uma ou mais ruas, proporcionam às pessoas terem acesso a uma diversidade de produtos, mas também dão a oportunidade das pessoas terem os mais variados encontros. A cidade permite a entrada de estrangeiros (como não pertencente ao local) e o contato com desconhecidos, mesmo que provisoriamente, passando pela experiência do inesperado e imprevisível (PONTES, 2012, p.36).

Posto isto, a feira de Lagarto possui diversos produtos comercializados em suas barracas, que estão localizadas ao longo das ruas da cidade no entorno dos mercados públicos. Normalmente, cada barraca da feira, conta com dois ou mais comerciantes, que auxiliam em todo o processo, desde a organização até o momento da venda dos produtos.

O estudo da feira de Lagarto aponta a relevância deste espaço comercial, carregado de experiências e práticas familiares para a transmissão de saberes, estratégia fundamental para a reprodução social tanto do feirante como do agricultor. É a partir das atividades desenvolvidas que os grupos familiares geram empregos e renda essencial para quem reside em áreas urbanas e rurais.

A feira e seus produtos estão inseridas na tradição local da população, faz parte da memória individual e coletiva dos grupos que “fazem a feira”

acontecer. As práticas saberes e fazeres, conformam um território singular e marcam a identidade territorial, é o caso da comercialização de alimentos tradicionais que são elaborados, adquiridos e degustados nessa ambiência.

ELABORAÇÃO, VENDA, AQUISIÇÃO A DEGUSTAÇÃO: TRADIÇÃO DA COMIDA DE FEIRA

No território da feira estão presentes as barracas de alimentos tradicionais derivados do milho e da mandioca, como os beijus tradicionais, tapioca, saroió, pé-de-moleque de massa puba, alimentos que são apreciados pela população que frequenta a feira do município. No que diz respeito a elaboração desses alimentos, existem dois tipos de fabricantes das iguarias derivadas da mandioca e Menezes (2017) explica como se dá essa diferenciação:

No processo de elaboração da massa puba, os agricultores agrestinos iniciam com a colheita da mandioca e, em seguida, realizam o pubamento: deixam a mandioca fermentar em um recipiente, antes nas gamelas feitas de madeira e, atualmente, nas bombonas plásticas adquiridas no mercado. Esse processo faz-se necessário para facilitar o descascamento e a retirada da manipueira (líquido tóxico). [...] A partir do beneficiamento da mandioca, após a retirada da manipueira, obtêm-se a tapioca e a massa puba, e, com essas matérias-primas, múltiplas iguarias derivadas da mandioca são produzidas, tais como: beijus (de coco molhado, de massa), saroió, malcasados, pé-de-moleque, tapioca, bolachas de goma, bolos de tapioca, puba, macaxeira, mingau de puba e de tapioca, alimentos enraizados na cultura sergipana. [...]. Além disso, os migrantes oriundos do espaço rural não possuem terra para que seja efetivado o cultivo [...]. Para tanto, os grupos familiares adquirem a matéria-prima (tapioca ou goma e a massa puba), cerca de 100 kg/semana, dos agricultores familiares residentes nos municípios de Salgado, Lagarto, Boquim, Itabaiana e São Domingos, localizados no agreste sergipano (MENEZES, 2017, p. 113-114).

O modo de preparação das iguarias derivadas da mandioca passou por um processo de ressignificação. O uso do fogão e chapas a gás e substituição ao uso do fogão a lenha, foram uma das alterações. No que se refere a matéria-prima utilizada para a elaboração dos alimentos, a matéria-prima é adquirida por atravessadores que compram diretamente em casas de farinha nos povoados do município e transportam até a residência onde serão elaborados os alimentos.

O consumo e elaboração dos alimentos derivados de mandioca no passado ocorriam exclusivamente durante o período denominado de “farinhada”. Nesse período os grupos se reuniam para realizar a produção da farinha de mandioca e, na oportunidade, produziam também as iguarias derivadas desse produto. Posteriormente, esses produtos passaram a ser comercializado no território das feiras semanais. Sobre esse assunto Menezes (2013) acrescenta:

No caso dos derivados da mandioca, anteriormente eram elaborados exclusivamente no período das farinhadas, nos últimos anos, passaram a ser elaborados diariamente, reflexo da acentuada demanda do mercado. Por conseguinte, a produção de queijos e beijos é direcionada ao maior mercado consumidor intraestadual – a capital – Aracaju avoluma-se a produção, tendo em vista o deslocamento para suprir o mercado em ascensão. Esses produtos apresentam demanda crescente e proporcionam o surgimento de alternativas de trabalho para grupos familiares no espaço rural e urbano (MENEZES, 2013, p.129).

O saber fazer dos alimentos tradicionais é transmitido ao longo de gerações. Em vista disso, Wedig e Menasche (2013, p.153), em seus estudos sobre os alimentos tradicionais, salientam que, “os hábitos alimentares de cada grupo fazem parte de sua bagagem cultural – são aprendidos desde criança e mesmo quando são posteriormente transformados permanecem na memória alimentar”. Tais hábitos também foram identificados na feira do município de Lagarto, pois o saber fazer se faz presente nos

grupos que atuam como feirantes de alimentos. Assim, é possível perceber que o repasse do saber fazer é uma característica inerente a produção desses alimentos.

No que se refere aos consumidores desses alimentos tradicionais, em sua maioria, costumam adquirir esses produtos semanalmente, adquirem as iguarias e levam até suas residências para o consumo com seus familiares. O cliente, por sua vez, adquire esses alimentos tradicionais que remetem a algum momento da sua vivência. Conseqüentemente, o território da feira também passa a ser reconhecido como um lugar de memória para os sujeitos que estão inseridos nas atividades que se realizam nesse território (Lacerda e Mendes, 2017).

Os alimentos tradicionais que são adquiridos no território da feira buscam atender às necessidades dos consumidores. Nas barracas é possível encontrar, em meio à diversidade de produtos, alimentos que são preparados em diferentes níveis de sal e açúcar, a fim de agradar ao paladar dos consumidores. Os alimentos são organizados na barraca de acordo com o tipo, expostos lado a lado e são organizados de modo que sejam visíveis para os consumidores. São apresentados em embalagens, ou cobertos por um material transparente para que os consumidores possam visualizar os alimentos, e também para que seja evitado o contato com qualquer tipo de sujeira que possam contaminá-los.

Para além dos alimentos derivados da mandioca, também são comercializados no território da feira os derivados artesanais do leite, a exemplo do queijo coalho, a manteiga e o requeijão. Esses produtos são elaborados e adquiridos em municípios do sertão sergipano.

Figura 03: pé-de-moleque e bolo embalados. Figura 04: Bolos cobertos com plástico



Fonte: Trabalho de Campo. Foto: SANTOS, Vanessa M. dos, 2017

No território da feira é possível encontrar uma grande diversidade de alimentos tradicionais. Ao realizar o percurso nesse mercado de comercialização a céu aberto, é possível encontrar alimentos que atraem a diversos públicos, como os pasteis que são fritos nas barracas e geralmente consumidos acompanhados pela bebida típica: o caldo de cana. Nessas barracas, predomina o cheiro de fritura em decorrência do preparo para esses alimentos e destacam-se os sons das máquinas utilizadas para a moagem da cana-de-açúcar para o preparo do caldo de cana.

Outro alimento tradicional encontrado na feira são alguns tipos de bolachas, broas, biscoitos elaborados em padarias/panificadoras do município e em cidades circunvizinhas. A prática de comercializar esses produtos na feira se deu em decorrência da ausência de padarias nas áreas rurais do município, e como muitos daqueles que frequentam a feira são oriundos dessas áreas, eles adquirem as bolachas das padarias e levam para consumir em suas residências ao longo da semana.

O município de Lagarto possui uma vasta quantidade de produtos alimentícios comercializados em suas feiras semanais. Existem doces que são típicos da região agreste e são procurados pelos consumidores na feira, como no caso do doce de pimenta, que é fabricado por doceiras da cidade e que é reconhecido por seu sabor diferenciado, crédito dado à pimenta que faz parte dos ingredientes. Outro doce típico da feira é o ginete, elaborado com o uso da farinha de mandioca, juntamente com leite de

coco, açúcar, cravo e canela, que são responsáveis pelo aroma específico e também pelo sabor.

Figuras 05 e 06: Doce de pimenta e ginete



Fonte: Trabalho de campo. Foto: SANTOS, V. M. 2017

Para além dos alimentos tradicionais já mencionados, na feira de Largo, é possível encontrar as barracas de comida de feira. São espaços em que os alimentos são preparados *in loco*. Nessas barracas os grupos se reúnem para se alimentar, enquanto consomem os alimentos que são preparados.

Os feirantes que comercializam esses alimentos, iniciam suas atividades disponibilizando café da manhã. Nesse momento elaboram os alimentos que serão servidos nessa refeição, oferecem, cuscuz, macaxeira, inhame e batata doce, todos esses servidos com algum tipo de carne, cozida, frita ou assada. Concomitante, preparam também o almoço e assim como no café da manhã predominam as comidas tradicionais. Após a oferta dessas refeições, recolhem os materiais utilizados e se preparam para deixar o território da feira.

É possível observar, como salienta Daniel e Cravo (2005, p.62), que “a comensalidade permeia todas as relações sociais nas sociedades humanas, bem como nas diferentes classes sociais de uma mesma sociedade, apresentando sempre uma dimensão cultural”. Esse fator pode ser observado

em todas as barracas, mas principalmente nas barracas de comida de feira, em que todas as pessoas envolvidas no desempenho dessas atividades geralmente se encontram. Ali eles conversam sobre os acontecimentos da vida profissional e pessoal, as histórias dos seus municípios, das feiras, os preços dos produtos, política, entre outros assuntos, e buscam as comidas típicas, semelhantes à comida de casa.

O valor cultural dos alimentos tradicionais é fato concreto, tendo em vista que a comercialização permanece na feira mesmo em meio às mudanças nos hábitos alimentares impulsionadas pela mídia. No entanto, o acesso a informações e à tecnologia podem afetar o processo de comercialização dos produtos. Embora existam aqueles que ainda buscam os alimentos tradicionais como forma de rememorar algo ou alguém ou um momento histórico marcante em sua vida, uma vez que o alimento tradicional “possibilita a construção da memória dos sujeitos sociais que compartilham ou compartilharam desse mesmo espaço, como um elo entre o tempo passado e o tempo presente” (LACERDA e MENDES, 2017, p. 729). Os consumidores associam os elementos da memória com a confiança que têm pelo modo como os alimentos são produzidos.

Assim observamos que a cultura encontra-se enraizada e presente por meio das práticas rotineiras desses comerciantes tradicionais, que desenvolvem funções que não foram esquecidas ao longo do tempo e do espaço, mas fazem parte de uma territorialidade, uma forma de resistência de atores sociais diante do avanço tecnológico que adentra os espaços destinados à comercialização de produtos na feira, principalmente no setor de alimentos.

O território da feira está permeado de um valor cultural, que está inserido na realidade daqueles que atuam, aqueles que “fazem a feira”, pois esse território é marcado pela identidade daqueles que a frequentam, que se apropriam, e aí desenvolvem suas relações que vão para além das relações econômicas.

IDENTIDADE E SOCIABILIDADE NO TERRITÓRIO DA FEIRA DE LAGARTO/SE

As feiras constituem territórios que são marcados pela identidade daqueles que delas fazem uso. Os grupos que se apropriam produzem uma territorialidade e o sentimento de pertencimento ao lugar, lugar este que faz parte de suas vivências cotidianas. Nele surgem sentimentos, “(...) muitos laços de identidade se manifestam na convivência com o lugar, com o território (...)” (ALMEIDA, 2008, p. 59). A vivência nesse território permite que se sintam integrantes, e ali se desenvolvem relações e laços de sociabilidade.

No território da feira em Lagarto/SE ocorrem diferentes tipos de contato. Os grupos que se deslocam para suas atividades cotidianas não o frequentam apenas com o objetivo de comprar e vender produtos, mas também para aproveitar para ir até consultas e exames médicos na cidade e resolver pendências em agências bancárias. Além disso, também utilizam esse espaço como forma de lazer: encontram os amigos, reúnem-se em barracas onde consomem comidas e bebidas, negociam, conversam e fortalecem os vínculos de amizade.

Os momentos de convivência existentes na feira são fundamentados na identidade social de um grupo, que procura esse território para se reproduzir socialmente. À vista disso, Azevedo (2011, p.34) considera “(...) a identidade social como um conjunto de características comuns com o qual grupos de humanos se identificam (...) de acordo com as condições espaço-temporais em que o grupo está inserido”. Desse modo, os grupos que se reúnem em barracas de alimentos para conversar em mesas geralmente apresentam a mesma faixa etária. Existem mesas ocupadas por jovens, adultos e pessoas idosas que conversam e fortalecem os vínculos de amizade. Observa-se nesse microterritório que os laços de sociabilidade são fundamentados em, “(...) uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural” (ALMEIDA, 2008, p. 58). Desse

modo, são estabelecidas relações que se consolidam e se desenvolvem por meio das atividades que são realizadas.

Nos dias de feira no município de Lagarto, a cidade expande seu território, afinal sua “centralidade” não se deve apenas às feiras, há uma intensa circulação de pessoas, mercadorias e veículos. São atores que vendem os mais variados produtos e prestadores de serviços que amanhecem no centro com suas mercadorias e seus instrumentos de trabalho.

A primeira atividade a ser realizada é a organização das barracas, onde são feitos os últimos ajustes na montagem, pois em alguns casos as barracas são organizadas por empresas contratadas pela prefeitura para fazer a montagem e os comerciantes pagam uma taxa para este serviço. No caso de quem vende roupas, as barracas são montadas pelos próprios feirantes, já que as barracas são transportadas e utilizadas pelos mesmos em outras feiras.

O processo de organização das bancas da feira representa a transformação do espaço em um território que representa um grande mercado de comercialização a céu aberto. Os caminhões estacionam para descarregar a mercadoria e, a partir daí, ouvem-se os primeiros sons: o barulho dos veículos estacionando, o barulho das caixas que são retiradas desses veículos para as barracas, e nesse momento tudo começa a ganhar cor, cheiro, som e movimento, até o momento em que os consumidores começam a circular para adquirir os produtos.

Ao realizar o trajeto pela feira, é possível verificar o ritmo acelerado que agita este território, pois ao circular se observa a intensidade dos movimentos de preparação dos produtos a serem comercializados, bem como os movimentos utilizados para atrair clientes, como piadas, rimas, e brincadeiras. Esses são os sons mais usados pelos feirantes para que os consumidores possam se aproximar dos produtos.

Em sua pesquisa sobre feiras, Vedana (2017, p. 45) ressalta que “os pequenos diálogos entre fregueses e feirantes, as conversas e negociações, as piadas e jocosidades, os anúncios e pregões, têm um lugar fundamental na emergência das trocas sociais que fazem o mercado, e, neste sentido,

a feira livre é um constante fazer-se.” São conversas que se iniciam com o intuito de atrair os consumidores, utilizando rimas e brincadeiras para que os clientes se aproximem das mercadorias, a exemplo de: “Moça bonita não paga, mas também não leva”, “Madame pode chegar para olhar”, “vai levar o quê hoje, freguesa?”, “é pra vender tudo hoje, o quilo tá baratinho, baratinho”, “pode chegar, freguês, um mamão é dois, e três é cinco”. Essas frases são comuns ao longo do dia na feira, porém, após o meio-dia e à medida que feira se aproxima da finalização, o barulho se intensifica, os feirantes gritam mais alto para que os clientes se sintam atraídos por sua mercadoria, uma vez que nas horas finais os produtos não apresentam a mesma qualidade e aparência que exibiam no início da sua exposição, como diz a letra do samba enredo: “tem zoeira, tem zoeira, hora de xepa é final de feira”¹. Nesse momento, surgem promoções e a ferramenta que os feirantes possuem para anunciar é sua voz, por isso, gritam intensamente, com o objetivo de não retornar para suas residências com excedente de mercadoria.

No momento em que os consumidores se aproximam das barracas para ver/comprar os produtos, um breve momento de conversa desdobra-se em vários assuntos e, principalmente, em pechinchas. Ao analisar a mercadoria, o consumidor aproveita para tentar obter um desconto na compra dos produtos.

A barganha ou pechincha por parte do freguês, as quais são sempre cedidas pelos feirantes com o intuito de agradecer o cliente, o bom atendimento e a atenção aos fregueses às estratégias de conquista e os sons/barulhos. Todos esses aspectos são traços comuns em qualquer feira. Além de satisfazer o feirante, essa interação com os fregueses é um elemento fundamental que contribui para o trabalho do feirante, construindo laços de reciprocidade (NASCIMENTO; AMORIM, 2010, p.04).

1 Samba enredo da escola de samba Caprichosos de Pilares em 1982 Disponível em: <http://www.galeriadosamba.com.br/carnavais/caprichosos-de-pilares/1982/15/>

O ato de pedir desconto é comum no território da feira, e se destaca como um momento de interação entre o feirante/vendedor e o cliente/consumidor da mercadoria, pois neste momento o comerciante aponta as possibilidades e impossibilidades de oferecer o desconto solicitado pelo consumidor. A partir deste momento de conversa e barganha, é possível distinguir dois tipos de consumidores na feira: o “amigo e o desconhecido”, evidenciando a existência de laços de sociabilidade neste território. Fato que se destaca na hora da pechincha, pois um amigo terá mais facilidade em solicitar o desconto do que um estranho, que será tratado com educação e cordialidade, porém, não se sentirá tão à vontade para fazê-lo (GONÇALVES ABDALA, 2013).

A partir do momento de compra e venda de produtos, surgem conversas sobre a qualidade da mercadoria e os preços que acabam se desdobrando em diversos outros assuntos. Essas conversas marcam a identidade que os sujeitos demonstram na realização de suas atividades. Em momentos como este, é possível verificar a transmissão de saberes, que se evidencia no momento dos diálogos sobre as atividades que realizam cotidianamente, repassando aos demais participantes do grupo seus saberes e práticas sobre a atividade que desenvolvem na feira.

A posição em que as bancas são organizadas favorece o diálogo. Eles são organizados ao longo da feira, de acordo com os produtos que cada um vende. As bancas, alinhadas uma ao lado da outra e com um corredor entre elas, oferecem uma grande variedade de produtos, como frutas, verduras, alimentação, roupas, calçados, utilidades domésticas, artesanatos de palha, argila e couro, móveis de madeira, entre outros produtos.

Apesar de sua dinamicidade e importância, vale ressaltar que há um processo de expansão de novas formas de comercialização na cidade, que ocupam espaços nas proximidades onde acontecem as atividades comerciais tradicionais, como supermercados locais e redes de estabelecimentos transnacionais. Embora apresentem vantagens, como a facilidade de pagamento por cartão de crédito, essas novas formas de comercialização não afetam o comércio tradicional.

Foto 07: Comercialização de frutas na feira.



Foto 08: Comercialização de utensílios domésticos artesanais.



Fonte: Trabalho de campo. Foto: SANTOS, V.M, novembro 2017.

Mesmo assim, é necessário que os feirantes enfrentem a concorrência com esses novos negócios e, para tanto, introduzem suas peculiaridades pessoais em suas atividades para se reproduzir no sistema econômico. Assim, este trabalho torna-se uma atividade ampla, pois não tem finalidade puramente econômica. O mesmo local onde trabalham também é considerado um espaço de lazer. Sem sair do lugar, vivem a “pluralidade” de conciliar trabalho e lazer (CERTEAU, 2012), inventando e reinventando um território agradável para sua existência e reprodução socioeconômica.

No local de trabalho, são disseminadas técnicas culturais que são transmitidas de geração em geração. Estas, por sua vez, estão camufladas na reprodução econômica, ou seja, os atores vivenciam uma atividade com a função de se reproduzirem economicamente, mas, ao mesmo tempo, continuam uma forma de trabalho que sobrevive e resiste ao longo de décadas, a maior parte das que são herdadas de antepassados (CERTEAU, 2012).

O conhecimento familiar está enraizado tanto entre os feirantes quanto entre os consumidores. No território da feira, é possível encontrar diferentes tipos de relações sociais que se desenvolvem no momento da realização das atividades. Uma prática muito comum na feira é o ato de guardar as mercadorias dos clientes em sua banca enquanto eles fazem o

restante das compras até o momento de retornarem para casa. Além desse ato de confiança, observamos nesse território que, quando os feirantes não possuem troco para devolver aos consumidores, dizem que podem pagá-lo na semana seguinte. Isso acontece quando o vizinho da barraca não ajuda trocando o dinheiro, para que o troco seja devolvido ao cliente.

Outra relação de sociabilidade existente é a venda de produtos da barraca vizinha (apesar de serem concorrentes). Quando o feirante precisa sair para realizar alguma atividade básica/essencial/fisiológica fora da barraca, mesmo o vizinho vendendo o mesmo tipo de produto, se um freguês se aproxima daquela pela qual ficou responsável por olhar, ele realiza a venda, e quando do retorno do feirante, o dinheiro adquirido com a venda é repassado.

Em seus territórios, os feirantes compartilham estratégias de trabalho, transferindo seus costumes e práticas para manter seus relacionamentos e suas atividades de feirantes, mantendo sua cultura. Como aponta Vedana (2004, p.52), “este ambiente de feira-livre pode ser ‘vivido’ pelos fregueses” por meio de práticas simbólicas, desde a confiança com o feirante que se expressa na compra dos produtos, como também na as relações de amizade que surgem por meio dessa prática semanal.

LAÇOS DE CONFIANÇA E VÍNCULOS DE SOCIABILIDADE NO TERRITÓRIO DA FEIRA DE LAGARTO

Os laços de confiança observados na feira estão principalmente relacionados à forma de pagamento “a crédito”. Esse tipo de venda ocorre principalmente em barracas de venda de alimentos industrializados, cereais, roupas e calçados. Com o tempo, os consumidores tornam-se clientes permanentes das barracas, constituindo assim, laços de confiança com os feirantes. Dessa forma, em alguns esses consumidores realizam suas compras sem o dinheiro, os feirantes realizam a venda e anotam em seus cadernos, e semanal, quinzenal ou mensalmente os clientes retornam para realizar o pagamento das mercadorias.

Este tipo de transação demonstra a importância de criar vínculos entre os feirantes e consumidores, pois permite a manutenção e reprodução desta forma tradicional de pagamento que está presente no território da feira desde o seu início. Mesmo com a inserção de novas ferramentas de pagamento, como cartões de crédito, neste território, as práticas tradicionais resistem.

Em decorrência das relações identitárias e de confiabilidade nos produtos, esses pontos de vendas na feira continuam ampliando o volume de vendas semanais. Haesbaert (1999) enfatiza que as identidades se situam frente a/ou em um espaço simbólico social/historicamente produzido. A feira apresenta características históricas que são atualizadas a cada dia, mantendo sempre os seus aspectos tradicionais.

Diante dos avanços tecnológicos, surge na feira uma nova forma de pagamento, que é realizada via cartão de crédito. Essa ferramenta é utilizada no setor formal e agora é usada por comerciantes em seu território. O uso desse recurso auxilia nas vendas, pois muitos consumidores deixam de comprar os produtos na feira quando não possuem o dinheiro, utilizando o cartão de crédito para adquirir as mercadorias.

Percebe-se, neste caso de avanço tecnológico, à medida que os feirantes se adaptam à nova realidade, *“com o passar do tempo temos que nos adaptar às mudanças, senão perdemos a venda”* (Fairante 03: março de 2017), ressaltou a vendedora de utensílios domésticos que usa a máquina de cartão de crédito de sua barraca na feira.

A inserção dessa nova ferramenta de trabalho, utilizada como uma das formas de pagamento da feira, não altera as práticas existentes em períodos anteriores; eles são mantidos em dinheiro e registrados em cadernetas. Como assevera Cansação (2009, p.77), *“a compra nas feiras é direta e nas formas de pagamento estão também inseridas características como a confiança, respeito e responsabilidade tanto de quem vende os produtos, quanto de quem os adquire”*. E tais particularidades não se perdem, o que ocorre é apenas a inserção daquilo que Santos (2006, p.190) denomina de meio técnico-científico-informacional e salienta que *“antes, eram apenas*

as grandes cidades que se apresentavam como império da técnica, objeto de modificações, supressões, acréscimo, cada vez mais sofisticados e mais carregados de artifício. Esse mundo artificial inclui, hoje, o mundo rural”. E, desse modo, não inclui apenas o mundo rural, mas também o circuito inferior da economia urbana como forma de intensificar as vendas.

Para além de espaço comercial, as feiras conformam um “lugar do encontro, da troca, da vivência coletiva. Nesses lugares de realização da vida, os diferentes grupos sociais trabalham, consomem, realizam formas culturais e vivenciam os limites do exercício da escassa cidadania” (MASCARENHAS E DOLZANI, 2008, p. 73).

No território da feira, podemos observar a existência de uma agitação diferenciada. Na feira, seus participantes conversam e ficam sabendo das novidades e realizam seus encontros sociais, culturais e políticos. Sobre esses encontros que acontecem na feira de Lagarto/SE, Cansanção (2009) salienta:

Na feira acontecem os contatos mais simples, pois a mesma torna-se um grande ponto de encontro entre as pessoas dos mais diversos lugares da região. Assim, a feira é visitada por pessoas que não apenas buscam a compra ou a venda, mas, também, por pessoas que se encontram nos bares a fim de trocar ideias, bater um bom papo, e rever amigos de outras localidades (CANSANÇÃO, 2009, p. 79).

Nesse íterim, é importante ressaltar que, no território da feira, não há apenas troca de materiais. As interações ali realizadas possibilitam a troca de conhecimentos entre aqueles que se encontram no dia a dia (TEDESCO, 2015). As feiras são consideradas como “espaços privilegiados de sociabilidade de trocas de elementos diversos, muito além das econômicas. Há muita memória, muito conhecimento e saberes que circulam nos processos interativos de compra e venda nas feiras” (ZANINI; SANTOS 2017, p.8). Durante os momentos de interação entre os atores envolvidos em todo o processo existente em um dia de feira, são realizados momentos de interação, e durante esses momentos, os saberes são transmitidos entre os grupos de

feirantes e também com os fregueses. Para além dos saberes transmitidos *in loco* entre aqueles que ali atuam, os saberes também são transmitidos de geração a geração por meio da convivência cotidiana na feira.

Logo, o fazer constante que existe na feira é formado a partir de práticas sociais, e os gestos, ritmos e sons marcam claramente os significados de “fazer feira”. Nesse território de comercialização de produtos, é possível verificar o trânsito entre o mundo rural e o urbano como uma construção simbólica, marcada pela relação entre comerciantes e consumidores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A feira do município de Lagarto é um evento que tem suas raízes na cultura local. Em seu território, é possível observar a pluralidade de usuários de diferentes faixas etárias, desde idosos até crianças, que se apropriam dos produtos comercializados no comércio tradicional. Embora possua uma essência econômica, a feira também tem uma função social, como meio de comunicação e expressão da cultura do povo. Configura-se como um local de encontro e socialização para os feirantes e consumidores.

O espaço público em que a feira se realiza é apropriado/vivido pelos agricultores e comerciantes – feirantes –, a partir de sua instalação, e origina um território onde há intensa circulação de pessoas que compram e vendem mercadorias, conversam e se alimentam. Esse território está fundamentado nos saberes, fazeres e laços de proximidade, além de ser permeado por sons, cheiros, cores, movimentos e agitação própria, que dão características específicas às feiras.

Nas feiras do município de Lagarto é identificado o multicolorido que se altera a cada espaço ao longo do trajeto. Tal fato se dá de acordo com os produtos que são comercializados em cada setor, pois as mercadorias apresentam cores e cheiros distintos, o que ocasiona a cada espaço uma particularidade.

Multicolorido e repleto de variedades, assim é o território da feira, permeado de identidades culturais e variedade de produtos. Em seu espaço

histórias e pessoas se encontram e se difundem por meio dos diálogos entre aqueles que por ali circulam, os saberes são repassados ao longo das gerações ali inseridas.

Os sons marcam o território por meio dos sons dos feirantes que buscam atrair os clientes, e estes se encontram com os aromas. Todo esse crédito dado aos alimentos tradicionais que são preparadas *in loco*, as frutas e verduras que exibem seu frescor por meio de seu aroma e cores vivas, chamam a atenção dos consumidores para as compras.

Os consumidores buscam esse território tendo em vista a variedade de produtos e mercadorias ofertadas, como as frutas, verduras, carnes, pescados, iguarias derivadas da mandioca, do leite e do milho, comida de feira, vestimentas, calçados, utilidades domésticas, produtos industrializados. Todos esses produtos são comercializados em barracas e também por vendedores ambulantes que circulam com suas mercadorias em carrinhos-de-mão ou em caixas.

Os feirantes possuem sua especificidade, mas todos apresentam semelhanças ou como fato em comum o gosto/prazer pela atividade que executam. As atividades são realizadas de maneira coletiva, por meio da ajuda dos membros da família e também de ajudantes contratados para a prestação dos serviços.

As atividades realizadas pelos feirantes exigem zelo e dedicação pelos produtos e consumidores. Cabe constatar que o seu trabalho não se resume a venda no dia da feira. As atividades começam a ser executadas no dia que antecede cada feira. O feirante produtor, aquele que é agricultor ou que produz a mercadoria, começa a executar as atividades dias antes, cuidando de todo o processo produtivo, para no dia da feira estar tudo pronto para a organização nas barracas. As jornadas de trabalho se iniciam ainda na madrugada ou no dia anterior, no caso daqueles que se deslocam de outras cidades. Todo o processo se inicia com a organização dos produtos para serem transportados até o local da venda. Cada produto é organizado com cuidado, pois deles depende a geração de renda dos grupos familiares e durante esse processo, são transmitidos os saberes e fazeres.

No que se refere à manutenção da tradição, os feirantes foram influenciados à realização da atividade por algum familiar mais velho que já exercia a atividade de feirante. As tradições são mantidas por meio dos produtos que são comercializados e do modo como estes são organizados, demonstrando as formas tradicionais do ser feirante. No território da feira é observada a inserção de elementos modernos, com o intuito de melhorar as vendas. Foi o caso da inserção do cartão de crédito para auxiliar as formas de pagamento tradicionais, que eram efetuadas por meio do dinheiro e também anotado em cadernetas.

Os alimentos tradicionais são consumidos na feira, e o espaço em que isso se dá evidencia-se como um território sob domínio das mulheres. No momento da compra, é visível que os consumidores, ao escolherem as iguarias, rememoram fatos e pessoas que fez parte da sua história, assim como os produtos também fazem parte do modo de vida dessas mulheres. É a partir da comercialização desses alimentos tradicionais que os saberes e fazeres transmitidos por várias gerações estão sendo consolidados e constituem uma territorialidade que contribui para a sobrevivência dos grupos familiares.

As feiras do município de Lagarto possuem singularidade, é um território multicolorido, permeado de cheiros, sons, saberes, fazeres e sabores, que atraem os fregueses/consumidores do campo e da cidade e residentes nos municípios da região Centro-Sul do estado. Lá estabelecem vínculos de sociabilidade e de amizade, e para os feirantes constitui um território no qual eles geram renda essencial para a reprodução do seu grupo familiar.

Antagônico ao setor formal, no território das feiras as atividades são desenvolvidas a partir do trabalho autônomo e, sobretudo, fortalecidos pela produção e trabalho familiar, importante geradora de renda de modo específico para as famílias que desenvolvem as atividades, e que possuem menor acesso à tecnologia para produzir e comercializar suas mercadorias. Evidenciamos que mesmo com o avanço do setor formal para a comercialização dos produtos as feiras resistem na paisagem urbana das cidades, apontando a sua importância para os grupos que ali atuam sejam na função de feirante ou consumidor.

Essas reflexões anulam o pensamento por vezes difundido que o movimento globalizador torna a sociedade como uma aldeia global, com uma cultura comum, pobre de significados e simbologias. É perceptível a importância dos atores sociais que buscam a manutenção da sua identidade sociocultural, por meio da comercialização de alimentos representativos da identidade local.

Portanto, os espaços da feira livre estão repletos de ações e relações que portam diversas histórias de uma cultura que se mantém viva em meio aos avanços da mídia e da tecnologia, que aponta para novos hábitos. Acresce ainda que as relações de proximidade (com as histórias, pessoas e alimentos) existentes no território da feira permitem a manutenção e reprodução, dos produtos que lá são comercializados e dos feirantes.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda de. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine Costa. (Orgs.). **Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares**. Goiânia: Vieira, 2008, p. 47 - 97.

ANDRADE, Manuel Corrêa de. **A terra e o homem no Nordeste**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2005.

ANDRADE, Sheyla Silveira. **As feiras livres sob a lógica do capital: da produção camponesa à subsunção do trabalho na circulação**. (Dissertação de Mestrado em Geografia-193 páginas). Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão/SE 2011.

AZEVEDO, Juciclêa **Medeiros de. Culinário do Seridó: um elemento da identidade territorial**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Geografia. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. UFRN. Natal. 2011.

BÍBLIA SAGRADA. 92ª edição. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante versão dos Monges Beneditinos de Meredsous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave Maria, 2013.

CANSANÇÃO, Leonardo da Silva. **Agreste de Lagarto: em busca de uma identidade regional**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Núcleo de Pós-Graduação em Geografia – NPGeo, Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, SE, 2009.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes do Fazer**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012: 19º ed.

DANIEL, Janubla Maria Pimentel; CRAVO, Veraluz Zicareli. Valor social e cultural da alimentação. In CANESQUI, Ana Maria; DIEZ, Rosa Wanda **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. (Coleção Antropologia e Saúde).

DANTAS, Geovany Pachelly Galdino. **Feira de Macaíba/RN: Um estudo das modificações na dinâmica socioespacial (1960/2006)**. (Dissertação de Mestrado, 209 páginas). Natal, RN, 2007. Disponível em: <http://docplayer.com.br/6515511-Feira-de-macaiba-rn-um-estudo-dasmodificacoes-na-dinamica-socioespacial-1960-2006.ht>

DANTAS, Geovany Pachelly Galdino. Feiras no Nordeste. Mercator - **Revista de Geografia da UFC**, ano 07, número 13, 2008.

GONÇALVES, Alexandre Oviedo. ABDALA, Mônica Chaves. **“Na Banca de „Seu Pedro é tudo mais gostoso”: personalidade e sociabilidade na feira livre**. 2013.

HAESBAERT, Rogerio da Costa. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999. p.169-190. 177

HUBERMAN, Leo. **História da Riqueza do homem**. Tradução de Waltensir Dutra. 22º ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: LTC, 2010.

IBGE Cidades 2015: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=280350> Acesso em: 25/07/16.

LACERDA, Fernanda Ramos; MENDES, Geisa Flores. A feira como lugar de memória: tradições e relações sociais na produção do Espaço Geográfico. **Anais: XII Colóquio Nacional e V Colóquio Internacional Museu Pedagógico**. Setembro – 2017. Disponível em: http://periodicos.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/6866/pdf_558

LIMA, Anna Erika Ferreira; SAMPAIO, José Levi Furtado. Aspectos da formação espacial da feira-livre de Abaiara – Ceará: relações e trocas. In: **Anais XI Encontro Nacional de Geografia Agrária**, São Paulo, 2009.

LIMA, Eliany Dionizio. **A feira livre na mediação campo-cidade**. Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão/ SE 2012. (Dissertação de Mestrado, 185 páginas).

MASCARENHAS, Gilmar; DOLZANI, Miriam C. S. Feira livre: Territorialidade popular e cultura na metrópole contemporânea. **Ateliê Geográfico**.v. 2, n. 2 agosto/2008 p.72-87.

MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. Iguarias derivadas da mandioca: do rural ao urbano o consumo de uma tradição nas feiras livres de Aracaju. In: ZANINI, M. C.C.; SANTOS, M. O. **Feiras, feirinhas e feirões: a “economia dos centavos” em foco**. São Leopoldo: Oikos, 2017, p. 108-127.

MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. Alimentos Identitários: Uma Reflexão Para além da Cultura. **Revista GEONORDESTE**, Ano XXIV, n.2, 2013.

MONTEIRO, Denise. **Introdução à história do Rio Grande do Norte**. Natal: UFRN, 2000.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na História**: suas origens, desenvolvimento e perspectivas. 2ª Ed. SP: Martins Fortes, 1982.

NASCIMENTO, Walkiria do; AMORIM, Lara Santos de. Os sons da feira: estratégias de comunicação dos feirantes na Feira Livre de Itapororoca-PB. **Anais – UFAL**, 2010. Disponível em: http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/_Walkiria%20Do%20Nascimento%20-%201020652%20-%203921%20-%20corrigido.pdf

PONTES, Addressa Almada Marinho. **Em meio a conversas**: experiência nas relações cotidianas numa feira livre de Aracaju. (Dissertação de Mestrado em Psicologia Social). Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão/ SE 2012, p. 1-128.

PORTO, Gil Carlo Silveira. **Configuração sócio-espacial e inserção das feiras livres de Itapetinga-BA e arredores no circuito inferior da economia**. Universidade Federal da Bahia, 2005. (Dissertação de Mestrado, 166 páginas).

SABOURIN, E. Práticas sociais, políticas públicas e valores humanos. In. SCHNEIDER. S. (Org.) **A diversidade da Agricultura familiar**. Editora da UFRGS, Porto Alegre, 2009. (219- 243)

SANTANA, M. T.; DANTAS, N. V.; SANTOS, Y. B.; MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. Espacialização da Feira de Itabi: História, Fluxos, Redes de Comercialização e Sociabilidade. **Scientia Plena Jovem**, v. 4, p. 32-40, 2015.

SANTOS, Paulo César de Holanda. **Na feira livre tem muito mais do que se vê e do que se ouve: etnografia da feirinha do Jacintinho na cidade de Macéio-Al**. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2014. (Dissertação de Mestrado, 111 páginas).

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006

TAVARES, Dulcilene Santos; VIEIRA JUNIOR, Almir Souza. Abordagens sobre a expansão comercial e econômica da cidade de Lagarto-Se. **Revista Eletrônica da Faculdade José Augusto Vieira**. Ano V –nº07, setembro 2012. p. 1-19.

TEDESCO, João Carlos. O futuro do passado: comercio em feiras, vida rural e tradições culturais. Alguns apontamentos. ZANINI, Maria Catarina Chitolina (Org). In: **Mercados, campesinato e cidades: abordagens possíveis**. São Leopoldo: Oikos, 2015 (E-book) 220 páginas.


VEDANA Viviane, **Fazer a Feira**: estudo etnográfico sobre as artes de fazer de feirantes e fregueses da feira livre da Epatur no contexto urbano de Porto Alegre, RS.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004, p. 1-251.

VEDANA, Viviane. Técnicas corporais e ritmos do trabalho nos mercados de rua: um ensaio sobre a relação entre gestos corporais e atos de fala. In: ZANINI, M. C.C.; SANTOS, M. O. **Feiras, feirinhas e feirões: a “economia dos centavos” em foco**. São Leopoldo: Oikos, 2017.

WEDIG, Josiane Carine; MENASCHE, Renata. Práticas alimentares entre camponeses: expressão de relações familiares e de gênero. In: Delma Pessanha Neves; Leonilde Sérvolo de Medeiros. (Org.). **Mulheres camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos**. Niterói: Alternativa, 2013.

ZANINI, M. C.C.; SANTOS, M. O. **Feiras, feirinhas e feirões: a “economia dos centavos” em foco**. São Leopoldo: Oikos, 2017.



PARTE IV
ENTRELAÇOS: TERRITÓRIOS,
TERRITORIALIDADES, PAISAGENS E
RURALIDADES





Territórios Identitários e Alteridade Socioespacial*

Maria Geralda de Almeida

* Esta comunicação resulta-se da pesquisa “Cultura, conhecimento popular e o uso das espécies naturais por parte dos pequenos produtores do Cerrado”- 2000-2002 (apoio CNPq). Texto publicado no Anais UGI Comissão de Cultura: As dimensões históricas da relação entre espaço e cultura. Rio de Janeiro: UFRJ/CAPES/CNPq, 2003.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O propósito desta comunicação é contribuir nas discussões sobre o território, colocando outros enfoques sobre o mesmo, embora nos atemos à sua concepção política e cultural. Com esta reflexão estaremos evidenciando como a dimensão cultural participa da modelagem espacial pela construção de território identitário.

Abordaremos, inicialmente, os diversos entendimentos de território para, posteriormente, tratarmos de identidades e de alteridades para contextualizarmos o universo teórico dos territórios identitários. Estes aqui serão ilustrados com aqueles socioterritoriais identificados e existentes no Norte Goiano. Nas considerações finais foram apontadas algumas perspectivas, face às novas dinâmicas sociais, na persistência e construção de identidades. O artigo não tem a pretensão de dar respostas e sim suscitar interrogações.

A POLISSEMIA DO TERRITÓRIO

Território tornou-se um termo bastante banalizado, sendo empregado as vezes por pura comodidade de linguagem, com o sentido de espaço ou de região. Haesbaert (2001) entende que esta confusão estabeleceu-se quando alguns geógrafos, antropólogos e sociólogos entre outros, passaram a considerar qualquer base material sócioespacial, apropriada, como território¹.

A despeito de não ser um termo próprio do vocabulário geográfico em poucos anos território tornou-se uma das palavras chaves na Geografia. Mesmo se o ranço jurídico ainda marque o vocábulo, três ideias habitualmente acompanham o mesmo: o de área dominada pelo controle territorial, o de limites face às fronteiras e àquela da dominação vinculada ao poder do governante. Estas noções são habitualmente empregadas pelos geógrafos em seus estudos espaciais.

1 Benko & Pecqueur (2001) chegam mesmo afirmar “As regiões, ou ainda melhor, os territórios...” (p. 40).

Para Le Berre (1992) a palavra território quando usada em Geografia revela uma dupla filiação: uma, proveniente diretamente do domínio jurídico presente na expressão *aménagement du territoire*, e a outra, é aquela de inspiração mais nova, resultante dos avanços feitos pela Etologia, Antropologia, Psicologia e pela Sociologia das quais a Geografia tem se aproximado. Isto nos auxilia a entender, em parte, o porque desta polissemia geográfica.

Esta imprecisão de linguagem autoriza uma diversidade de uso do termo território, desde uma referência ao espaço político limitado pelas fronteiras do poder até ao espaço efêmero dos povos errantes, grupos sociais em deslocamentos, como os ciganos e os bóia-frias.

O território pode ser compreendido quanto à função jurídico-política, econômica e social como ele pode ter o sentido atribuído pelas representações e lógicas culturais. Mais recentemente face às conjunturas ambientais alguns antropólogos, como Escobar (2000), chegaram mesmo a propor uma função ecológica do território dada, ali, a existência particular da biodiversidade e de recursos hídricos.

A despeito da constatação da polissemia e suas origens, na Geografia o recurso a esta categoria merece, um cuidado, posto que é um conceito e uma categoria derivados e utilizados pelas outras ciências. A Geografia deve-se preocupar em como dar-lhe uma natureza geográfica, uma vez que se trata de um termo pertencente ao vocabulário espacial.

Compreender um território é, portanto, considerar as interações entre um grupo social e seu território. Porém, isto significa também situar o grupo social/território e suas interações em um conjunto mais ou menos vasto. Um território, um grupo social não são isolados. Eles efetuam trocas com o exterior do qual não se deve esquecer para descrever e compreender a morfologia e a dinâmica territoriais. Isto posto cabe registrar que é da diversidade dos grupos sociais que resulta àquela dos territórios: dimensão, configurações espaciais, funcionalizações tudo pode modificar de um território a outro.

Embora haja a existência de configurações espaciais diferenciadas, para Le Berre (1992) persiste, entretanto, igual procedimento metodológi-

co para os mesmos, ou seja, “ler” o espaço, fazer a identificação, se servindo dos três níveis de compreensão territorial (existencial, físico, organizacional) e suas interações.

No primeiro nível, o existencial, o espaço é considerado como uma entidade dotada de uma identidade própria, sendo o seu nome o seu código de identificação. Atribuir um nome é revelar-se perante aos outros, sua marca de apropriação e, eventualmente, seu pertencimento àquela porção de terra pela territorialidade.

O território pode também ser analisado sob o ponto de vista físico, da materialidade do espaço, quer se trate das propriedades naturais, quer sejam aquelas produzidas pelas ações de apropriação e gestão e mesmo aquelas tidas como potenciais.

O terceiro nível de análise do território é organizacional, e o enfoque é para os componentes sociais, a determinação dos agentes ou atores que contribuem para seus comportamentos, à organização territorial (fluxos de informação e as decisões que engendram os diversos fluxos entre os nós e redes do território).

São, assim, vários os níveis de análise e de escalas espaciais permitindo a compreensão do território, o que nos possibilita cogitar que são tantos territórios quanto são os enfoques feitos. O olhar geográfico, portanto, além de ser seletivo quanto aos níveis de análise é também multiescalar mesmo no que diz respeito aos territórios². Oportunamente retornaremos a esta questão.

IDENTIDADES E ALTERIDADES

Neste estudo propomos discutir sobre os espaço identitários, buscando esclarecimentos sobre o processo atual das persistências e ou reconfigurações identitárias. Um dos propósitos é fornecer elementos de como se

2 As discussões sobre território têm resultado em uma produção significativa. A título de exemplo citamos Santos, M. (1996; 1999), Souza, M. L. (1995; 2001), Haesbaert, R. (1997; 2001; 2002) e justificamos nossa opção em não aprofundar aqui este tema.

pratica uma identidade sertaneja, no norte goiano, espaço de ocorrência do cerrado pouco modificado.

Esta discussão cabe bem na ciência geográfica uma vez que o espaço é tido como o lugar onde se aplica uma estratégia identitária. É o espaço que fornece ao sujeito um campo para suas realizações existenciais, físicas e organizacionais. Investir fisicamente um lugar é, ao mesmo tempo, instituir um território, “é produzir um significado que substitua a ausência”.

Primeiramente, falemos sobre a identidade. Definida como “conjunto de características e circunstâncias que distinguem uma pessoa ou uma coisa e graças às quais é possível individualizá-la” no Dicionário de Língua Portuguesa, aqui, o que se denomina identidades são as “situações que diriam-se culturais na medida em que elas traduzem momentos, atributos, territórios julgados significativos ou característicos de um grupo social sobre espaços e temporalidades determinadas”(Vignaux; Fall, 1997, p.303)

Já para Bassand (1990), citado por Giménez (2000), três são os tipos de identidades: a identidade histórica e patrimonial, construída em relação com acontecimentos passados importantes para a coletividade e ou com um patrimônio sociocultural, natural ou socioeconômico; a identidade projectiva, fundada em uma representação mais ou menos elaborada do futuro do território, levando em conta seu passado; a identidade vivida, reflexo da vida cotidiana e do modo de vida atual do território. Ela pode conter, em forma combinada, elementos históricos, projetados e patrimoniais. Frequentemente estes três tipos imbricam-se para definir e constituir uma identidade territorial que, também, pode, as vezes, ser assumida isoladamente pelos atores sociais.

Há singularidades nesta construção da identidade territorial. Com muitas pessoas chegando ao Norte Goiano, por exemplo, a população local passou a reivindicar uma identidade diferenciada. Os ambientalistas introduziram o termo *nativo*, referindo-se a distintos grupos que tradicionalmente viviam naquela região. No início rejeitado, atualmente o auto-reconhecimento como nativo é valorizado pelas populações tradicionais

pois ele integra o discurso sobre um tipo de saber que só detém quem é do lugar.

De acordo com o grau de pertencimento ou de identidade dos habitantes de um dado território, este autor estabelece a seguinte tipologia:

1. os apáticos e os resignados- destacam-se pela atitude passiva e por não se identificarem com os interesses locais e territoriais;
2. os migrantes potenciais- aqueles que não vêem perspectivas de realizações de seu projeto pessoal naquele território e estão buscando ocasiões para se migrarem;
3. os modernizadores - são aqueles adeptos de todas as formas de modernização. Este tipo geralmente forma a parcela dos bem sucedidos na política e na economia local e, são quase sempre depreciadores do patrimônio e da história local que consideram como tradições obsoletas e retardatárias.
4. os tradicionalistas- dotados de uma identidade histórica, patrimonial e emblemática muito forte são os que reivindicam um projeto territorial consistente para congelar a região em seu estado de desenvolvimento atual. Ou seja, em reconstruí-la segundo um modelo antigo de caráter mítico.
5. os regionalistas- estes preconizam o desenvolvimento autônomo de sua região a qualquer preço e mediante ao recurso de qualquer meio uma vez que consideram asfixiante o centralismo estatal.

Estes cinco tipos têm suas representações no Norte Goiano, assumidas por diferentes grupos sociais. A grosso modo os apáticos e possíveis migrantes são encontrados entre os pequenos agricultores, antigos garimpeiros e a geração de jovens nativos. Os regionalistas e os modernizadores são políticos, comerciantes e empresários de empreendimentos turísticos, enquanto as populações locais vinculadas às atividades extrativistas e de uma relação mais profunda com o cerrado são os tradicionalistas.

De acordo com Giménez (2000) a identidade é criatividade permanente e exploração contínua o que implica em uma dialética de continuidade e

troca; e, ele ressalta, na nossa época a identidade já não pode fundar-se exclusivamente no culto as próprias raízes e tradições sob pena de perecer-se por asfixia.

Castells compartilha desta opinião ao enfatizar a construção da identidade, como um constructo histórico para o qual contribuem a História, a Geografia, a Biologia, instituições, a memória coletiva, fantasias pessoais e aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Segundo ele, esses materiais são reelaborados pelos indivíduos, pelos grupos sociais “em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço”(1999, p.23)

Para Vignaux & Fall, (1997) espaços e temporalidades necessariamente móveis, não apenas porque estão em evolução, de acordo com a história, mas também porque eles se definem e se legitimam pela fronteira de outros espaços e tempos, também batizados de culturais.

A fronteira representa igualmente o limite da territorialidade que tem como suporte a alteridade, esta compreendida não só como o reconhecimento da existência do Outro, o semelhante, mas tudo que é exterior ao Eu. 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. Na opinião de Bonnemaïson e Cambrezy (1996) a fronteira em si não é restritiva, limitante, nem deve ser vista como um instrumento de fechamento sobre orientações identitárias particularistas. Com efeito, a existência de fronteiras não significa somente uma divisão espacial de território mas elas exprimem uma certa relação ao território, uma outra visão de mundo, da moral e do direito.

De acordo com Fay (1996, p.43) a cada momento todo território é, ou foi bem um território identitário, pois este é um jogo de identidades relacionais (homens/elementos-divindades poderes, que estabelecem suas fronteiras fundadoras. As mudanças de fronteiras vão juntas com as reidentificações, as ressignificações e as recomposições territoriais.

A VISIBILIDADE DOS TERRITÓRIOS IDENTITÁRIOS

Como organização do espaço, pode-se dizer que o território responde, em sua primeira instância, a necessidades econômicas, sociais e políticas de cada sociedade e, por isso, sua produção está sustentada pelas relações sociais que o atravessam. Porém, sua função não se reduz a esta dimensão instrumental: ele é também objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo.

O território se pluraliza segundo escalas e níveis historicamente constituídos e sedimentados, englobando escalas como o local, o município, o estado, a região e o país. Estas diferentes escalas não constituem um *continuum*, mas sim níveis imbricados ou superpostos³.

Nesta análise consideraremos simultaneamente duas dimensões de território: os territórios próximos ou identitários (os povoados, as comunidades, o município) e os territórios mais vastos como o estado, o país e o mundo⁴. A região, denominada de Norte Goiano, será a conjunção entre os territórios próximos e distantes, isto é, um mais da vivência e de deslocamentos frequentes e o outro mais abstrato, portador de uma percepção subjetiva. Na leitura do Cerrado, nós nos referiremos, aos territórios superpostos contendo, contudo, a transversalidade dos territórios culturais. Como já dissemos anteriormente o território é o resultado de uma apropriação simbólico- expressiva do espaço, sendo portador de significados e relações simbólicas; a cultura inscreve-se assim no território, deixando marcas pela história e pelo trabalho humano o que, no nosso caso, pode ser apreendido pelo processo de apropriação do Norte Goiano. A explicação que faremos sobre o mesmo a seguir respalda-se na proposta metodológica de Le Berre, já apresentada.

3 Para explicar a relação hierárquica existente entre o local e o município, entre este e o estado e assim sucessivamente, Yves Lacoste (1993) sugeriu a teoria dos “territórios empilhados”. De acordo com este autor em sua aplicação deve-se “classificar por ordem de magnitude os múltiplos conjuntos de todos os tamanhos que devem ser considerados(...) e representar estas diferentes ordens (do local ao planetário) como uma série de planos superpostos”.

4 Manteremos aqui a terminologia usual para as unidades político-administrativas (município e estado) visando facilitar a identificação do recorte espacial.

A região do Norte Goiano conheceu uma ocupação indígena mais significativa entre todas as Províncias brasileiras, que perdurou até a chegada de bandeirantes e sertanistas atraídos pela captura de índios e busca do ouro. A mineração propriamente dita, de 1726 a 1750, favoreceu o interesse em encontrar novos “descobertos” de ouro, fazendo com que toda a Capitania de Goiás fosse percorrida pelas bandeiras. De acordo com Palacin e Morais (1989), arraiais só surgiam e populações se fixavam somente onde fosse achado o ouro. Nesta extensa área entre o Tocantins e os chapadões dos limites com a Bahia, na maior parte árida e áspera, destacavam-se, naquele período, as povoações de Arraias, São Félix e Cavalcante. Nos idos de 1734 as minas de ouro deram importância ao Julgado de São Félix de Cantalice, todavia, os conflitos intensos com os Índios Canoeiros provocaram o declínio deste Julgado e a emergência de Cavalcante como capital regional que comandava a ocupação em toda Chapada dos Veadeiros até meados do século XX.

Nos finais do século XVII, tendo em vista que a riqueza se media pela posse dos metais preciosos, tanto os governantes como o povo definiram que todos os esforços de capital e de mão-de-obra deveriam concentrar-se na produção do ouro. Isto nos explica o pouco desenvolvimento da lavoura e da pecuária em Goiás durante os cinquenta primeiros anos e a pouca estima de outras condições de produção como o roceiro, proprietário de terras e os escravos dedicados à lavoura. Segundo aqueles mesmos autores, estas também são as razões do porquê fora da mineração não se desenvolviam outras formas importantes de economia durante o século XVIII e que somente fossem ocupadas as áreas auríferas.

Cabe, no entanto, registrar uma referência à cultura do trigo na Chapada dos Veadeiros, naquele período, por diversos cronistas e viajantes. Cordeiro citado por Lima (2001), chega mesmo a nomear pessoas e locais dos primeiros cultivos do trigo destacando “Moinho, o primeiro lugar na chapada onde foi construído um monjolo movido a água”.

Quando se evidenciou o esgotamento da mineração a população decresceu na Província e coube à pecuária desenvolvê-la e aumentá-la. Vale

destacar que a agropecuária como um todo sempre existiu em Goiás, desde os tempos do ouro, mesmo como atividade secundária desenvolveu-se no Norte pelos descampados de Arraial de Flores e Arraias. Para Barreira (1997), foi o gado que ligou Goiás a várias regiões do Brasil, evitou a total falência econômica de Goiás e fez a fixação do homem e a ocupação de novas parcelas do território goiano.

Entretanto, em 1862, Cavalcante destacava era na produção tritricola, atingindo a cifra de 20 toneladas e chegando mesmo a exportá-la. A produção manteve-se expressiva até o ano de 1890, quando a Lei Áurea lhe retirou parte significativa de mão-de-obra, assim como também o fez o florescente e promissor garimpo de cristal.

O povoado de Veadeiros, surgido de uma fazenda do Sr. Moisés Nunes Bandeira, torna-se vila de Cavalcanti em 1938 e, em 1953, é elevado à categoria de município com o nome de Alto Paraíso.

Os adeptos de um novo estilo de vida começam a chegar neste município, a partir de 1957, buscando uma maior proximidade com a natureza. A criação da fazenda-escola Bona Espero, instalada nas zonas centrais da Boa Vista, inaugura ali a presença do movimento esotérico e espiritualista que se fortaleceu posteriormente com a implantação da Cidade da Fraternidade (1963) e o Projeto Rumo ao Sol (1980). Este Projeto reuniu mais de 180 “alternativos” na Fazenda Bona Espero, remanescentes dos movimentos hippies dos anos anteriores, “interessados em um novo modelo de colonização, baseado nos pressupostos da natureza, da produção e consumo de alimentos naturais, do crescimento espiritual e da vida em comunidade” (Lima, 2001, p.88).

O Governo interessou-se também para ali implantar um projeto político desenvolvimentista. Em 1981, o então governador estadual Ary Valadão obtém recursos internacionais para a criação de uma infra-estrutura urbana em Alto Paraíso necessária a criação de um pólo agrícola de frutas e à exploração do potencial turístico. Este projeto foi bruscamente abandonado, ainda na fase inicial. Porém, o asfaltamento da GO-118 (trecho Brasília-Alto Paraíso), a melhoria urbana de Alto Paraíso, mais a progres-

siva migração de grupos espirituais vindos do Rio de Janeiro, São Paulo e outros como os Cavaleiros de Maytrea, as Cúpulas de Saint Germain e os “Oshos” e as primeiras divulgações no cenário nacional dos poderes energéticos produzidos pelo cristal e da beleza cênica, principalmente do Parque Nacional Chapada dos Veadeiros (criado em 1961), tudo isso provocou um grande interesse pela região.

Com efeito, a região de Alto Paraíso é freqüentemente lembrada como a “Suíça goiana”. Predominam as formas serranas, com altitudes variando de 1.180 metros até 1.520 metros, mas, de modo geral, o relevo é formado por vales e chapadas, com vales de rios extremamente encaixados e as rupturas de declives favorecendo o aparecimento de inúmeras quedas d’água e cachoeiras, algumas alcançando até 170 metros, como a Cachoeira da Água Fria. O clima ameno, de temperaturas médias anuais que variam entre 24 a 26°C nas altitudes elevadas, possui longo período de estiagem, que vai de abril a outubro, e chuvas torrenciais de verão entre novembro e março; este clima semitropical de altitude desaparece quando abandona-se a chapada, as temperaturas alcançando até 42°C nas regiões do vale do rio Bartolomeu, no sertão.

O povoado de Moinho, situado a 12 km de Alto Paraíso pela GO- 327, está situado às margens do Rio São Bartolomeu, no Vale do Moinho, entre os contrafortes da Serra Geral do Paranã e a Serra da Água Fria. Nos seus morrotes arredondados e nos vales, pastos e lavouras diversas substituíram os campos de trigo de outrora.

A população é predominantemente de pequenos lavradores que trabalham em seus pequenos pedaços de terra ou como meeiros na região do boqueirão; nos pequenos sítios eles moram em casas simples às vezes de adobe, porém, tanto no povoado, quanto naqueles, são cercadas por quintais frondosos com enormes mangueiras, plantações de cana-de-açúcar, de milho e de mandioca, além de diversas plantas ornamentais, medicinais e para condimentos. O núcleo social estruturou-se inicialmente a partir de poucas famílias, antigas no local, desenvolvendo estreitos vínculos com as coisas naturais. Moinho adquiriu reputação pelo profundo

conhecimento do Cerrado em suas manifestações serranas, denotado por uma moradora em particular. Dele ela retira resinas, frutos, folhas e raízes para uso medicinal. Isto ganhou uma outra dimensão quando a bucólica comunidade atrai, a partir dos idos oitenta, os chamados “alternativos”, já mencionados, que ali no contato com a natureza, afirmam encontrar energia e “aperfeiçoamento espiritual”. Moinho, tanto para os tradicionais moradores quanto para as comunidades alternativas existentes nos diversos sítios dos arredores, tem a característica de um geosímbolo, definido por Bonnemaïson (1981:256) como “um lugar, um itinerário, um acidente geográfico, que por razões políticas, religiosas, históricas ou culturais possuem aos olhos de certos grupos sociais ou povos uma dimensão simbólica que alimenta e conforta sua identidade”.

A estrada, deixando o Moinho à esquerda, vai acompanhando o Pé-de-Serra e alcança a Boca do Sertão, região de destaque pelas propriedades rurais maiores e pelo predomínio da pecuária. As moradias rareiam-se. Fazendas, com sedes modernas denotando grandes investimentos financeiros, alternam-se com propriedades menores de casas mais humildes no porte e na construção. A altitude média situa-se em torno de 600 metros como na Fazenda Murici. As chuvas já se escasseiam e a fisionomia do Cerrado acompanha as mudanças climáticas. Cabe lembrar que Warming (1973) atribui as diferenças fisionômicas do Cerrado à natureza do terreno, dos declives e da composição dos solos; onde o solo é mais raso, como neste caso do Sertão, as árvores tornam-se mais espaçadas e mais baixas, retorcidas, com copas bastante irregulares, casca grossa e cortiçosa, folhas coriáceas e geralmente pilosas. A área, bastante antropizada devido ao cultivo de pastagens e tratos agrícolas, apresenta pastos, capoeirões, entremeados com pequenas e esparsas manchas remanescentes de vegetação natural_ matas ciliares, mata de galeria, cerradão_, principalmente nos terrenos de declives e encostas e naqueles de difícil acesso pelas cotas altimétricas mais elevadas. O bom conhecimento de certas plantas desta vegetação, por parte da população, permite a extração de folhas para o fabrico de peneiras e de cestos e de remédios, a madeira para peças de

artesanato e frutos para geleias e doces. O modo de vida, essencialmente rurícola, é determinado pelo quotidiano e pelas práticas culturais, pelas percepções da natureza e da condição de morador do sertão, bem como pela fragilidade econômica dos pequenos agricultores. Todavia, com o crescimento de fluxos de turismo para as comunidades alternativas e para os altiplanos de Alto Paraíso, estes pequenos agricultores começam a projetar atividades turísticas considerando o valor que estas estão atribuindo às práticas rurais tradicionais.

Já o Cerrado, que se estende pela Chapada até ao norte no município de Cavalcante, distingue-se pelo predomínio de Cerrado de Altitude e suas variações como formações campestres e formações savânicas. Nas áreas entalhadas por veredas ocorrem os buritizais (*Mauritea Vinifera Mart.*). À medida em que a drenagem se define, a vereda passa a ser substituída pela mata ciliar. Margeando as várzeas, em áreas pouco encharcadas, aparece uma vegetação rasteira de capins rústicos e arbustos e vastos trechos de canelas de ema, candombás e *Velozias Arborecentis*, segundo Lima “anunciadoras de terrenos diamantinos e cristalinos” (2001:93).

Nas terras dos Kalunga, ainda nas proximidades com o município de Cavalcante, a altitude permite a existência dos Campos Rupestres que apresentam-se pontilhados de palipalãs, pingo de ouro e *Paepalanthus Ssp. speciosa Gardn.*, vulgarmente conhecido como “chuveirinhos” serpenteados por veredas de palmeiras de buritizais. Nas elevações em direção ao vale do Paranã, há o domínio do Cerrado de Formações Florestais, considerada como boa para os plantios de roçados. As terras correspondem a 202.000 hectares de vales, rios e montanhas parcialmente ocupadas por quilombolas do Povo Kalunga que ali se estabeleceram a partir do século XVIII. São cerca de 3.000 pessoas descendentes em sua maioria de africanos, distribuídas em 20 comunidades na área rural.

Engenho, povoado Kalunga com aproximadamente 62 casas relativamente dispersas no altiplano da Serra Santana, distante 25 km de Cavalcante, foi selecionado para ilustrar a cultura e a natureza deste outro ambiente do Cerrado. Vivendo parcamente com seus recursos de agricultores de

subsistência, boa parte cultivando “em terras dos outros”, de criadores de “duas cabeças” de gado e extrativistas (mineral e principalmente vegetal), os Kalunga resguardaram a tradição, hoje considerada a memória social deste Povo e principal atrativo para o turismo. É rico o conhecimento das espécies do Cerrado, principalmente no que diz respeito as plantas medicinais. Nas formações Campestres e capoeirões, abundam-se as sementes, resinas, raízes, cascas e folhas indicadas para cicatrizes, infecções, depurativos, coçeras, problemas pulmonares etc. Há pouco tempo, alguns Kalunga reelaboraram o significado atribuído às suas fontes naturais e quedas d’água e estas tornaram-se atrativos de lazer. A natureza e a cultura deste Povo mereceram até um destaque em recente “Globo Repórter”, e o ecoturismo nas terras dos Kalunga já vem atraindo até visitantes estrangeiros.

No nosso entender, Moinho, Engenho e a Boca do Sertão, com suas áreas ecológicas diferenciadas do Cerrado, as peculiaridades dos habitat rurais, as áreas de roçados, as casas e seus quintais e com as maneiras de seus moradores relacionarem-se com a natureza, são bens ambientais mas, também, são formas objetivadas da cultura e, por extensão, distintos geosímbolos. Os moradores destes geosímbolos interiorizam o espaço e a natureza, integrando-os ao seu próprio sistema cultural. Para estas populações “conservar” o natural é levar em conta suas interações, suas práticas cotidianas, econômicas, simbólicas e materiais naquele território. A diversidade, todavia, permite afirmar que territórios identitários estão contidos no território do Cerrado. Como territórios identitários eles se caracterizam, portanto, pelo papel primordial da vivência e pelo marco natural que homogeneiza o território, o cerrado; eles seriam tanto espaços de sociabilidade comunitária como refúgios frente às agressões externas de qualquer tipo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A identidade, nos lembra Haesbaert (2001) depende profundamente dos constructos referentes a determinados recortes geográficos, tenham eles um caráter mais concreto ou mais abstrato. Todo este universo, pela

sua dinâmica histórica e política nos revela o território, resultado da valorização e da apropriação do espaço, contendo uma valorização simbólica, identitário- existencial. Este território é visto enquanto local de confrontação das manifestações das chamadas populações tradicionais do Cerrado na recomposição contínua de seus espaços de interações, segundo suas necessidades e desejos e, das formas objetivadas e programadas de uso e gestão do Cerrado.

Estes territórios identitários, pela análise feita teriam, conforme a tipologia proposta por Bassand, moradores tradicionalistas, em sua maioria, e que hoje confrontam-se com os modernizadores. Este confronto configuraria como a *fronteira*, também já discutida, entre o Eu e o Outro. Esta constitui o limiar tênue entre os interesses distintos tendo em vista um norte goiano percebido, pelos atuais investidores empresários do turismo e, o norte vivido pelas populações que dali fizeram seus territórios identitários. Para estas o território constitui um significante e um significado, pois este seria, segundo Giménez

um meio de subsistência, uma fonte de recursos, uma área geopoliticamente estratégica, como uma unidade político administrativa etc; porém, também (...) paisagem, beleza natural, entorno ecológico, como objeto de apego afetivo, a terra natal, como lugar de inscrição de um passado histórico e de uma memória coletiva (Giménez, 2000, p 94).

É pela cultura que as populações interagem com a natureza, fazem a sua mediação com o mundo e constroem um modo de vida particular. Hoje a população tradicional (re) significa o Cerrado, a partir da intervenção ambientalista e do turismo. Esta passou a exaltar um pré suposto saber tradicional incluindo o de um idealizado relacionamento com a natureza que desencadeou na população local um processo de reelaboração de usas práticas e saberes. No presente esta atribui uma importância singular ao cerrado. Pela compreensão do uso e pelas representações feitas sobre as plantas entende-se sobre a manutenção/extinção de expressões culturais denotadoras de uma interação homem-Cerrado e sobre como

estas populações “enraizam-se” no território. Território, também, pela “paisagem, beleza natural”, recurso do ecoturismo aqui posto como uma das resignificações da natureza no Norte Goiano. Desta forma, coram de significado social suas próprias relações ecológicas com o entorno territorial.

Socializando a natureza, as populações interiorizaram progressivamente uma variedade de elementos simbólicos e adquiriram o sentimento e a condição de pertencimento territorial consolidado pela relativa homogeneidade de valores e costumes locais, a intensidade dos vínculos familiares, de amizade e associativos e, finalmente o grau de integração e de solidariedade entre os moradores.

Face às investidas externas, mutações estão em curso nos territórios identitários. Há uma persistência de identidades sócioterritoriais em formas modificadas e segundo configurações novas. Assim, por exemplo, o território perdeu seu caráter totalizador, deixando de ser um horizonte de orientação unívoca para a vida cotidiana das pessoas e grupos. Hoje, preocupam-se com as relações que se fortalecem com os territórios distantes: estes consolidam-se devido a educação para os filhos, a busca do dentista, a ida ao médico ou a à agência bancária para receberem as aposentadorias, a chegada crescente, e ansiada dos turistas vindos até mesmo do exterior e os potenciais compradores de garrafadas...Assim, o próprio pertencimento sócioterritorial tende a fragmentar-se, tornando-se multifocal; para muitos indivíduos o pertencimento esgarça-se por uma prolongada ausência dos seus lugares, por razões diversas e, para outros, conforme Haesbaert (2001) pelos processos desterritorializantes, na relação com grupos de outros territórios. Modelam-se pois territórios culturalmente mais híbridos graças às construções de novas identidades.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. G.; VARGAS, M.A.V. A dimensão cultural do sertão sergipano. In: DINIZ, J.A.F.; FRANCA, V.L.(Orgs.). **Capítulos da Geografia Nordestina**. Aracaju: NPGeo/UFS, 1998 p. 469- 487.
- BARREIRA, C.C.M.A. **Região da Estrada do Boi- usos e abusos da natureza**. Goiânia: Editora da UFG,1997.
- BENKO, G.;PECQUEUR B. Os recursos de território e os territórios de recursos. **Geosul**. Florianópolis. Ed. UFSC. v.16, n.32, p.31-50, jul./dez. 2001
- BONNEMAISON, J. Cambrézy. La Lien entre frontierès et identitès. **Géographie et Cultures**, n.20, 1996, pp. 6-15.
- CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas- estratégias para entrar y salir de la Modernidad**. México: Grijalbo,1989.
- CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CLAVAL, P. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In.. ROSENDAHL Z. CORRÊA R.L. (Orgs.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.
- DIEGUES, A . C. S. **Populações tradicionais em unidades de conservação**: o mito moderno da natureza intocada. São Paulo: Cebimar/Nupaub, 1993.
- ESCOBAR, A.- *El final del salvaje*. **Naturaleza, cultura y política en la antropologia contemporânea**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia/CEREC, 1999.
- FAY, C. Goupes et territoires au Maasina (Mali). Logiques du contrat et logiques de la force. **Géographie et Cultures**, n.20, 1996, pp. 31-44.
- HAESBAERT, R. Território, Cultura e Des-Territorialização.In: ROSENDAHL, Z. CORRÊA R. L.(orgs.) **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001, pp.115-144.
- GIMÉNEZ, G. Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. In: BARBERO, J. M.; ROCHE, F.L.; ROBLEDO, A.(eds) **Cultura y Región**. Bogotá: Ces/ Universidad Nacional/Ministerio de Cultura, 2000, pp. 87-132.
- LACOSTE, Y. Préambule/Etat-Nation/Pétrole: **Dictionnaire de géopolitique**.Paris: Flammarion, 1993
- LE BERRE, M. Territoires.In BAILLY, A . FERRAS, R. PUMAIN, D.(dir). **Encyclopédie de Géographie**. Paris:Economica, 199, pp. 617- 638.
- LIMA, R. B. Natureza: uma categoria do social. In: DUARTE L. M. G.; BRAGA, M. L. S. (Orgs.).**Tristes Cerrados- sociedade e biodiversidade**. Brasília: Paralelo15, 1998.

LIMA, L.- **Entre cimos nublados uma solidão selvagem**- uma corografia contemporânea da Chapada dos Veadeiros. Brasília:Thesaurus, 2001.

CerradSustentável. **Experiências e Contribuições das ONG's** -Brasília: Gráfica Nacional, 2000.

SERJE, M. R. La concepción naturalista de la naturaleza _un desafio al ambientalismo. *Revista de Antropologia y Arqueologia*. Universidad de los Andes. v.11, n. 1-2, 1999, pp. 5-70.

VILLA REAL, B. *Guia por onde andar_ Roteiros turísticos comentados*. Nordeste Goiano- Goiânia: AGETUR, SEMARH, 2001

VIGNAUX, G. FALL, K. Processus cognitifs, processus culturels, du langage et de la culture comme jeux sur “les frontières”. In TURGEON, L. LÉTOURNEAU, J. FALL, K. *Les espaces de l`identité*. Québec: Les Presses de l`Université Laval, 1997, pp. 302-313.



Cultura Popular e Patrimônio: um olhar para algumas paisagens culturais de Sergipe*

Maria Augusta Mundim Vargas

* Versão revisada do texto Cultura popular, patrimônio e paisagem: entrelaçamentos de resistências e re-existências, publicado na Revista do IHGS, n. 51 v. 2, Dossiê Culturas Populares, 2021.

INTRODUÇÃO

A intenção desse texto é realçar a cultura popular pulsante como patrimônio e reveladora de paisagens que resistem e reexistem a despeito das crises desencadeadas e agravadas pela sindemia globalizada que se instalou após fevereiro do ano de 2020¹. A abordagem é delimitada pela temática desafiadora nesta contemporaneidade que nos conduziu a reflexões sobre patrimônio e paisagem pelo olhar da geografia cultural situando-a pois, no debate dos entornos de vivências, existências e resistências.

Assinala-se a pesquisa estruturante desse texto ter sido conduzida por procedimentos alinhados pelos levantamentos bibliográfico, documental e cartográfico que possibilitaram revisitar estudos realizados, mas sobretudo, adensar diálogo com diversos autores e ampliar nosso olhar sobre os temas tratados pela reflexão de suas resistências e reexistências. Nesse sentido, dialogamos com autores clássicos tais como CLAVAL (2013); SANTOS (1994, 1996); COSGROVE (1998, 2003); TUAN (1980, 1983); DUNCAN (2004), nos apropriando de suas conduções sobre cultura; percepção; cultura popular e paisagem. Recorreremos à teses, dissertações e artigos decorrentes de estudos acadêmicos, o que proporcionou a imersão em diversas realidades e escalas de abordagens sobre a cultura, cultura popular sergipana, paisagem, patrimônio e patrimonialização, dentre os quais destacam-se, SANTOS (2018); RAMOS (2018); SANTOS (2015); VARGAS (2014); TORRES (2013); BONJARDIM (2011), VARGAS & NEVES (2009).

A construção do texto resultou na organização dos conteúdos em três partes, além dessa introdução. De pronto tratamos do entrelaço entre cultura popular, patrimônio e paisagem pontuando e delineando seus constitutivos para, em seguida, trazer o foco do chão analítico apresentando nosso olhar para algumas paisagens culturais de Sergipe e dos sergipanos. Nas considerações finais levantamos questões sobre a resistência e reexistência dessas paisagens e sublinhamos o entendimento de que pertencer

¹ No sentido do agravamento de uma pandemia ou crise sanitária, com o surgimento de problemas sociais, culturais e econômicos e, no Brasil, acrescido de uma crise política.

e pertencimento estão no entrelaçamento da cultura com o patrimônio e, assim, a paisagem vai sendo marcada por bens tomados como patrimônio tanto quanto por bens patrimonializados.

DELINEAMENTO: CULTURA POPULAR, PATRIMÔNIO E PAISAGEM

A palavra cultura tem várias acepções e, quando transportada para o campo dos estudos das ciências humanas, o conceito de cultura traz os sentidos do termo e do conceito construídos historicamente por povos e sociedades. CERTEAU (1995, p.239), tece reflexões sobre os acúmulos, as espessuras e os atrasos das mentalidades em contraposição às invenções extraídas pelas gerações futuras como cultura erudita e destaca a dicotomia do termo observando que “... a cultura oscila mais essencialmente entre duas formas, das quais uma sempre faz com que se esqueça da outra. De um lado, ela é aquilo que “permanece”; do outro, aquilo que se inventa.

Mesmo que breve, asseveramos nosso entendimento sobre a adjetivação do popular e pontuamos nossas reflexões com relação as festas populares dos sergipanos. Isso ocorreu ao elaborar o Inventário Cultural de Sergipe, contabilizar mais de 3000 festas populares ocorrentes em todo o Estado e exclamar: Sergipe é uma festa! (VARGAS; NEVES, 2009). Assim, deparamos com as questões inerentes ao termo/conceito popular, carregado de sentidos seja no senso comum - popular, do povo, ou como conceito modelado por aqueles que não veem povo e as ‘coisas’ populares, seja pelas interpretações associadas à ‘massa’, ao não erudito, dentre outras. Tem-se a situação da cultura popular como ‘cultura do povo’, ‘produzida’ pelo povo (CHAUÍ, 1981) e, portanto, “qualifica um modo de relação, uma maneira de utilizar os objetos ou as normas que circulam em toda a sociedade, mas que são recebidos, compreendidos, manipulados de diversas formas” (CHARTIER, 2003, p. 152).

Há décadas essas questões permanecem debatidas e abordadas assinalando a necessidade de contextualizar o popular devido ao universo polissêmico em que encontramos as expressões cultura popular, festas

populares. No verbete do Dicionário do Iphan, COSTA (2015), nos adverte para a atenção especial com relação à cultura popular fundamentada na preservação da tradição, em que pese considerar a singularidade da autoria das manifestações “já que as expressões da cultura popular costumam estar associadas à ausência de estilos individuais ou de obras assinadas, ao anonimato e à pequena margem para a inovação”. Nesse universo, mantemos nosso entendimento de que o popular que adjetiva a cultura (e as festas) deva ser apreendido como substantivo, *i.e.* o chão promotor das manifestações tradicionais, em que o passado sobrevive no presente, mas também impulsiona novas e múltiplas formas de fazer e de festejar.

O conceito de cultura e da cultura adjetivada (popular, festa, massa, pop etc.) em permanente diálogo com as mentalidades e em permanente ‘movimento’, confere sentido aos seus produtores, aos seus intérpretes e a quem deles apropriam, foram esclarecidos e expostos por Clifford Geertz (1989), ao considerar a cultura como uma rede tecida pelas sociedades, como tal, carregada de significados, posto que a cultura ocorre na mediação das relações dos indivíduos entre si e na produção de seus sentidos. Assim, a cultura dá sentido às ações individuais e coletivas.

Por sua vez, a noção de patrimônio, atribuída em decorrência das ações individuais e coletivas também carece ser contextualizada, ou seja, se atribuída ao sentido de propriedade, ao que se herda, ou ainda aos conjuntos históricos e naturais, às práticas tradicionais, conhecimentos e experimentações. Ao abordar o patrimônio cultural nos limites do que nos propomos nesse texto, pelo menos dois aspectos merecem ser considerados: o sentido de apropriação e o sentido de patrimonialização.

O sentido de patrimônio cultural apropriado na mediação das relações dos indivíduos entre si com a produção de sentidos e significados, tal posto por GEERTZ (1989 *op.cit.*), é, no nosso entendimento, essencializado como um bem pelo zelo carregado de significados na sua produção, introduzindo-o como pertencente aos valores individuais e coletivos. Tal como o patrimônio cultural, a pertença e o pertencimento são produto da cultura em movimento, constitutivos das identidades como algo construído pelo senti-

do do que se produziu, ‘como invenção e não como descoberta’ (BAUMAN, 2005). Nesse sentido, o patrimônio apropriado culturalmente é apreendido na escala do tempo da existência das heranças e das pertencas.

Mas, ao tomar o patrimônio no contexto da produção das normativas sociais considerando os determinantes políticos, econômicos e os vieses ideológicos, ele, o patrimônio, é inserido no aparato dos deveres do estado, como executor da vontade coletiva em qualificar a materialidade do que se produz, bem como proteger, resguardar e conservar os objetos, os saberes e os fazeres que significam e identificam seu povo. BEZERRA (2018, p. 2) destaca que a noção de cultura “homologada à noção de patrimônio aparece, pela primeira vez, na Constituição de 1988”, pois “firma bens de valor cultural passando a assegurar o respeito a valores culturais e incentivar a produção e o conhecimento de bens e valores culturais”. E, a seguir, ele pontua “quem atribui valor às coisas é o ser humano, permanecendo no texto [da Constituição] o imaginário social resultante de compacta formação ideológica”.

Sem nos desprendermos da essência do bem cultural pelo zelo e pela pertença, CARSALADE (2015, p.14) deixa claro a apropriação do conceito de bem cultural pelo aparato normativo, pois “qualquer bem produzido pela cultura é, tecnicamente, um bem cultural, mas o termo, pela prática, acabou se aplicando mais àqueles bens culturais escolhidos para preservação [...] fazendo com que, no jargão patrimonial [...] a locução bem cultural queira se referir ao bem cultural protegido.

Considerando essa apropriação imbricada nos processos de produção das normativas sociais, nos debruçamos nas contradições da relação entre bem patrimônio cultural / bem cultural patrimonializado, pela análise das Leis e Decretos Federais e Estaduais, isto é, dos bens patrimonializados em Sergipe desde 1937 até março de 2021 (VARGAS, 2021). As fragilidades sobre a preservação, proteção e tombamento² são assinaladas com

2 Os termos preservar e conservar são utilizados para bens naturais e unidades de conservação; tombamento para preservação e conservação de bens materiais e, registrar para a preservação e conservação de bens imateriais, ainda são usados de forma inadequada e, de certa maneira de difícil compreensão.

destaque para três períodos: (i) até o ano de 2002, com 41 Decretos e 2 Leis; (ii) do ano de 2003 até 2018, com 14 Decretos e 20 Leis e, (iii) de 2019 até março de 2021, com 41 Leis e nenhum Decreto.

Até o ano de 2002, observa-se o interesse para o tombamento de bens materiais referentes da herança portuguesa e emanados dos valores da elite política católica pelos tombamentos do Iphan e Decretos estaduais; até então, o legislativo não despendia atenções para o patrimônio cultural. Assim, o primeiro decreto Estadual n. 94 de 22 de junho de 1938 legaliza o conjunto urbanístico de São Cristóvão como patrimônio que seria tombado pelo Iphan somente no ano de 1967, ano, inclusive em que se cria o Conselho Estadual de Cultura pela Lei 1478 de 16 de setembro. Como o órgão estadual, o Iphan atua prioritariamente no tombamento de prédios, com destaque para o conjunto arquitetônico urbano de Laranjeiras (1995). Assinala-se nesse período a atuação do governo estadual pelos tombamentos realizados por Decretos (Figura 1), e com poucas Leis, mas como um nítido rebatimento da Constituição de 1988 (Artigos 216 e 225), tais como a institucionalização do sistema estadual de cultura e as que declaram paisagem notável trecho da foz do rio Sergipe (1990) e patrimônio paisagístico turístico o trecho sergipano do rio São Francisco (2001).

Figura 1 - Engenho São Felix situado, município de Santa Luzia do Itanhí - Decreto 6126 de 06.01. 1988



Foto: Ana Ambrósio. Fonte: Site Obvious, 2013.

Após 2002 e até 2018, observa-se a incorporação de registros de saberes, formas de expressão e modo de fazer e amplia-se a atuação do Iphan. O número de Decretos diminuí em contraposição às Leis que passam a chamar a atenção pela quantidade, bem como para o ‘repentino’ interesse pela patrimonialização de bens imateriais. A metodologia do Iphan é mundialmente reconhecida e referenciada e por ela, Sergipe é beneficiado com o registro de bens de abrangência regional pelo ofício e saberes das Rodas de Capoeira (2008) e, pelo modo de fazer a Renda Irlandesa, singular do Estado. (2009). Em 2010, pelo esforço conjunto das esferas municipal, estadual e federal, a Praça São Francisco da cidade de São Cristóvão é considerada Patrimônio da Humanidade pela UNESCO.

Os Decretos estaduais permanecem com registro de bens históricos – prédios e igrejas tais como Nossa Senhora do Rosario de Poço Redondo, Palacio Provincial de São Cristóvão, ponte do Imperador, prédios do Instituto Histórico e Geográfico e da Alfandega em Aracaju (Figura 2), inovando com a patrimonialização das esculturas da orla da capital no momento de suas implantações, ocorrido em 2006.

Há o aumento do quantitativo de Leis que chamam a atenção também, por se debruçarem na ampliação da organização e gestão da cultura e no reconhecimento de bens imateriais como a criação do Museu Palácio Olímpio Campos (2010), o Sistema Estadual de Museus (2013) e de Cultura (2015). A primeira Lei de reconhecimento de bens imateriais dá-se somente em 6 de abril de 2009 com a criação do Dia Estadual do Livro. A ela seguem: Romaria de Nossa Senhora Aparecida, Procissão de Penitentes, Festa das Cabacinhas, Festa do Caminhoneiro, Festa do Carro de bois, a Queima de Judas e do padroeiro Sagrado Coração de Jesus; manifestações como o Barco de Fogo, Blocos carnavalescos Carro Quebrado e Rasgadiño, Quadrilhas Juninas, Grupo Cangaceiros; alimentos como amendoim cozido (Figura 2), castanha de caju e, ainda, as embarcações Tototó, a Bienal do Livro, o Grupo de oração Terço dos Homens e o conceito de sementes crioulas.

Figura 2 – Prédio da Alfandega situado em Aracaju - Decreto 21 765 de 09.04 de 2003; e Amendoim cozido como Patrimônio Imaterial – Lei estadual 7 682 de 17.07 de 2016



Foto: Gilton Rosa e Anderson Barbosa. Fonte: Câmara Municipal de Aracaju, 2021; G1 Notícias, 2017.

No curto período de 2019 a março de 2021, observa-se a ‘suspensão’ dos tombamentos do Iphan em Sergipe com registro dos processos ‘em andamento’, desde 2018; a inoperância do órgão estadual sem ocorrência de tombamento desde 2016; a banalização das Leis estaduais para com os bens culturais imateriais, que embora significativos para Sergipe e sergipanos, vem sendo promulgadas com nítida associação à regionalização dos votos do Deputado (a) proponente, sem registro de memorial e, sequer, consulta ao órgão do executivo³. Dentre as 41 Leis voltadas para a patrimonialização de bens sergipanos observa-se ampla distribuição espacial com bens reconhecidos de abrangência estadual como o Forró, o reconhecimento do cordelista e dia do Cordel, o Movimento Católico e Apostólico, a Escola Bíblica Dominical, o Dia da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e, específicas de determinado lugar em mais de 20 municípios como casamentos de Matuto e Tabaréu de Aquidabã, Colônia Treze e Malhador, a Feira Livre de Itabaiana (Figura 3) e a Feira da Coruja de Tobias Barreto, a cachoeira de Macambira e o Parque dos Falcões em Itabaiana, Festa de vaqueiros em Porto da Folha e Nossa Senhora das Dores, festas de Bom Jesus dos Navegantes de Aracaju e Santos Reis de Siriri, dentre outras.

3 O desmanche da estrutura e gestão da cultura pelo executivo federal impacta sobremaneira o Iphan, o que motivou a criação do Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro em outubro de 2019, com 13 entidades signatárias. Em junho de 2021, já com 26 entidades atuantes em todo território nacional através de Fóruns estaduais que traduzem a capilaridade e a visibilidade das ações afeitas ao fórum.

Figura 3 - Feira Livre de Itabaiana - Patrimônio Cultural – Lei 8 561 de 26.08 de 2020



Foto: Silvio Oliveira. Fonte: Portal Infonet Notícias, 2022.

Com esse delineamento de cultura popular, patrimônio e patrimonialização, pode-se apreender a paisagem cultural como um construto social, mas também como caminho fecundo para pensar as geografias e as geograficidades das paisagens.

Como descrito no verbete do Dicionário do Iphan ((NASCIMENTO; SCIFONI, 2010, p. 32, apud SCIFONI 2016), “[...] paisagem cultural traz a marca das diferentes temporalidades da relação dos grupos sociais com a natureza, aparecendo, assim, como produto de uma construção que é social e histórica e que se dá a partir de um suporte material, a natureza.

É evidente a atuação do Iphan após a Portaria 127/2009 que regulamentou a Chancela da Paisagem Cultural com ênfase na relação sociedade e natureza. Mas, embora a paisagem cultural seja incorporada como categoria produto dessa relação, permanece a chancela de paisagens com destaque para seus elementos naturais (RIBEIRO, 2015). Em Sergipe, a patrimonialização de paisagens dá-se anterior à Portaria, em consequência dos preceitos da Constituição, pois como já referenciado, o trecho do rio Sergipe entre Aracaju e Barra dos Coqueiros como ‘paisagem notável’ e, o trecho sergipano do rio São Francisco como ‘patrimônio paisagístico turístico’⁴. O Iphan, em 1995, tomba o ‘conjunto arquitetônico e paisagístico urbano de Laranjeiras’, reconhecendo aqui avanços pois até então, assim

4 Respectivamente, Lei 2825 de 1990 e Lei 4491 de 2001.

como o órgão estadual, restringia o tombamento a prédios e conjuntos urbanísticos sem considerar suas inserções na paisagem como construção social. Curiosamente, após a referida Portaria, não ocorreu o tombamento de paisagens culturais em Sergipe.

Todavia, para a Geografia, a paisagem é uma categoria que perpassa a história de seu pensamento ora em evidência, ora secundarizada, mas considerada pelos diversos métodos, seja como suporte para se avaliar mudanças ou, como forma para análise simbólica ou política (Cf. CORREA, 2011). Vale, contudo, sublinhar as interpretações advindas do movimento nomeado “Virada Cultural” ocorrido na passagem dos séculos XX e XXI e, mais recentemente, pelas reflexões decorrentes dos movimentos epistêmicos que insurgem frente à condição colonial dos espaços geohistóricos periféricos, identificados em correntes ‘decoloniais, (des)coloniais, epistemologias transgressoras, epistemologias do Sul’. São movimentos novos e pulsantes em diversas grafias que se encontram na mudança de posicionamento do ‘lugar que pensa’, isto é, o giro do olhar reflexivo para a realidade dos espaços geohistóricos periféricos: uma produção epistêmica oriunda de nossa fala e, portanto, a partir de nosso olhar, nossa visão de mundo.

Ao interpretar a paisagem num percurso etnogeográfico e tomando a observação no processo de descoberta, deparamos com a difícil tarefa de ler e escrever sobre ela, como que embarcados “em um jogo que ora expõe revelações, ora enigmas a serem desvelados, pois é inegável sua apreensão como imagem, como tudo que a visão alcança, o que percebemos com nossos sentidos” (VARGAS, 2020, p.99)⁵. E assim, nas trilhas de DARDEL (2011) para quem a paisagem assume diferentes sentidos segundo o modo de olhar e de COSGROVE (1998) para quem a paisagem, embora construção coletiva, é interpretada individualmente, apresentamos em seguida os entrelaços das paisagens culturais sergipanas pelo nosso olhar, relevando-as pelo conhecimento e pela memória em paisagens marcas e ma-

5 Traduz-se aqui a paisagem como categoria analítica, pelas obras, principalmente, de Y-Fu Tuan (1980); Milton Santos (1994) e, Denis Cosgrove (1998).

trizes de sua geohistória, paisagens expressões de seus signos, paisagens sensoriais das festas que se fazem e se desfazem.

PAISAGENS MARCAS E MATRIZES, SENSORIAIS E EFÊMERAS

Ir ao encontro de paisagens culturais é, de pronto, se permitir a um jogo de entrelaçamento entre o conhecimento advindo de práticas cotidianas com a paisagem, com o entendimento de que as práticas e a objetivação da paisagem têm e produzem os sentidos da vida, daquilo que nos pertence e daquilo que pertencemos. Essas colocações vão ao encontro com Merleau Ponty (1999), para quem a visão de mundo não retrata o que pensamos sobre ele, mas o quanto e o tanto que o significamos pela vivência. Em sintonia, Duncan (2004) traz a paisagem em movimento, agindo como um sistema de signos e, Cosgrove (1998), a considera reveladora de significados e habilidades cuja leitura deva considerá-la como um texto a ser decodificado, não mais somente por seus elementos físicos e morfológicos.

Assim, esclarecemos que devido as atuais circunstâncias de isolamento social, discorrer sobre as paisagens culturais nos incita ativar a memória e trazê-las, com ênfase nos espaços festivos e nas festas, como uma imagem de múltiplos significados. Consideramos a impossibilidade de trazer a cultura sergipana em sua totalidade e, o fato desse olhar corresponder às nossas vivências e imagens analisadas nas pesquisas sobre festas. Acionamos aqui, a memória e não propriamente seu resgate (HALBWACHS, 2006) para atender aos nossos interesses em tratar das paisagens culturais sergipanas em tempos de pandemia/sindemia. Esclarecemos que as paisagens geohistóricas, simbólicas e sensoriais, não se distinguem como tipologia, mas como elementos de sua leitura interpretativa enquanto marca e matriz e, portanto, produção e representação, assim como (re) apresentação de como nós a percebemos.

Enxergamos como COSGROVE (2012) uma paisagem produto de relações hegemônicas em que a supremacia econômica e política imprimiu formas e fixos em extensas áreas de cana de açúcar – trata-se da região

geohistórica da Cotinguiba, impregnada de signos geoculturais valorativos tais como casarões e igrejas católicas (Figura 4). Ao observarmos com mais atenção, enxergamos enclaves, uma outra camada de significados dessa paisagem hegemônica, constituída como subcultura, uma paisagem alternativa expressa por povoados, muitos deles antigos quilombos, como Mussuca do município de Laranjeiras (Figura 4).

Figura 4 -Ruínas de igreja e vista do povoado Mussuca - município de Laranjeiras/SE



Foto: Heberty Ruan da Conceição Silva, 2018. Fonte: Site Panorâmico, 2012. Foto: Paulo Noronha

No entrelaço dessa constituição, direcionamos nosso olhar para as regiões Agreste e Litorânea. A região Agreste, contígua à Cotinguiba no sentido do interior ou Sertão, emerge no ciclo da cana de açúcar como fornecedora de gado e alimentos para a próspera região da Cotinguiba. No início do século XXI, sua paisagem passa a traduzir a hegemonia do cultivo de milho pela visibilidade de placas de multinacionais fornecedoras de insumos fixadas nas cercas - no chão, e, pelos aviões pulverizadores de 'defensivos' compondo o novo céu. Aí, desvela-se uma camada que resiste, por exemplo, o povoado Catuabo do município de Frei Paulo. Por sua vez, o litoral recortado por seis estuários, foi funcionalmente utilizado como canais exportadores de cana de açúcar, sem atenção às terras arenosas e ao emaranhado de canais bordeados por manguezais e restingas, inóspitas aos cultivos, onde se instalaram, também, povoados quilombolas como Brejão do município de Brejo Grande, ao Norte e, Ca-

jazeira, no município de Santa Luzia do Itanhy, ao Sul. São as gentes e os espaços invisibilizados (SANTOS, 2015), portanto, pela paisagem cultural dominante, lidos somente pela camada da paisagem cultural alternativa.

Nesses povoados e em inúmeras localidades das regiões citadas que se constituíram nessa ‘camada’ alternativa, pulsa uma cultura popular que se visibiliza por saberes e fazeres associados ao sincretismo das matrizes culturais portuguesa, africana e indígena, com destaque para os folguedos festivos, para o artesanato da pesca e o preparo de alimentos vindos de suas pequenas roças e da pesca (TORRES, 2013). A pesca define o cotidiano para parcela significativa da população desses povoados estuarinos e litorâneos praticada pelos homens e a mariscagem pelas mulheres. Observa-se uma agricultura de pequena escala e o extrativismo – coco e mangaba, significativos na organização econômica dos lugares (Figura 5). A presença de turistas e segundas residências para veraneio são mais evidentes nos povoados do litoral de Barra dos Coqueiros e do litoral Sul do Estado (VARGAS, 2015 a).

Figura 5 - Pesca artesanal e venda da mangaba - município de Barra dos Coqueiros



Foto: Heberty Ruan da Conceição Silva, 2018 e 2022 respectivamente.

Em sequência, enxergamos o Sertão que fez história pelos caminhos de gado, pelos pousos de boiadas que se fizeram Vaquejadas e Pegas de boi e, pelas beiras do rio São Francisco que de passagem dos animais para abastecer os centros da economia açucareira e mineira, se fizeram vilas

e cidades. Essa paisagem, encontrada em relatos de quando se forjou a pecuária no século XIX, tem como testemunho casarios e muros de pedra resistindo como ‘rugosidades’ (SANTOS 1996). A paisagem se transforma após 1960 em pasto. ‘Sai’ a caatinga e dela, o boi solto pé duro sem raça e, ‘entra’ a pecuária com cercas, pastos e animais de raça, sinalizando o que e quem domina. As atuais povoações alternam-se entre os marcos do passado - como os quilombos Mocambo e Serra da Guia, respectivamente, nos municípios de Porto da Folha e Poço Redondo; os currais de pedra do município de Gararu e, os marcos recentes como a pecuária ‘moderna’ e os assentamentos da reforma agrária constituídos após a década de 1990.

Enxergamos os municípios ribeirinhos ao rio São Francisco conformando-se pelas relações com o rio, sejam pelo transporte oferecido por gaiolas e canoas de tolda que cederam aos motores, sejam pela pesca e cultivos nas várzeas de inundação, ou seja, aquelas áreas que eram inundadas pelas cheias do rio que não ocorrem mais devido a regularização de seu curso. A passagem de boiadas conformou tradições festivas. Aí, como no Sertão, permanecem as festividades relacionadas a animais de monta, ressignificando o passado e dinamizando o presente, como as Pegas de boi no mato, Corridas de argola e as Vaquejadas (Figura 6). O rio, entretanto, permanece fornecedor de sentidos e mantenedor de tradições, como as procissões de barco reverenciando Bom Jesus dos Navegantes.

Esse relato do que se olha e enxerga - entre o que se vê na primeira camada e o que se desvela em outras camadas de significados, é demonstrativo de que toda e qualquer paisagem é prenhe de significados atribuídos pelas vivências das pessoas e suas relações espaciais. Milton Santos (1994 p.61-62) traduz a paisagem como “tudo que nós vemos, o que nossa visão alcança [...] pode ser definida como o domínio do visível [...] Não é formada apenas por volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons etc. [...] e, por isso, a dimensão da paisagem é a dimensão da percepção, o que chega aos sentidos”. Paul Claval assinala em seus textos as paisagens como expressão de marcas sociais e culturais em constantes apropriações, sejam elas materiais ou simbólicas (1999, 2013).

Figura 6 – Saída dos vaqueiros para a 'Pega de boi no mato'.



Foto: Jadilson S. Fonte: Assembleia Legislativa do Estado de Sergipe, 2019.

Com efeito, os sons dos *toc-toc* dos teares para a confecção de esteiras são guardados na memória de moradores do povoado Brejão, cuja toponímia indica a ‘fartura’ da matéria prima, o junco, encontrado com facilidade nos brejos dos arredores. Em 1999, D. Maria àquela época resistindo como artesã de esteiras, descreveu o manuseio de seu ‘putauá’, *i. e.* de seu tear: “a gente coloca o junco no putauá e vai dando amarração com os pares de cambito com corda de croá. (VARGAS e ALMEIDA, 1999, p.70)⁶. Mas, OLIVEIRA (2017), ao adentrar esse povoado, mostra os signos e os significados dos maracatus que movimentam o lugar. De um lado o Maracatu Patrocínio do Brejão de D. Lila, traz a tradição dos ancestrais quilombolas que o introduziram ali e, por outro, o Maracatu Raízes do Quilombo do Sr. Adalto, criado em 2006, tem na tradição, ou melhor, se apropria dela como uma das estratégias para visibilizar a luta de assentados que reivindicam terras em seus arredores. Os tambores e as

⁶ Os dicionários descrevem o ‘putauá’ como variação de patauá, palmeira peculiar de mata pluvial que dá uma espécie de piaçava, e assim, constatamos que em Brejão a corruptela do termo foi apropriada para a confecção de esteiras e outros trançados com o junco.

roupas coloridas os unem em maracatus, todavia, as letras e as motivações de suas existências os distinguem. Observamos, pois a paisagem em tempos plurais expondo a efemeridade da paisagem, mas sem que se percam seus significados.

As materialidades e os simbolismos impressos nas paisagens reforçam nosso olhar sobre os significados da ‘camada’ festiva produzida pela cultura popular. Na cidade de Estância observamos exemplos de tensões decorrentes de diferentes temporalidades. Citam-se as mais de sessenta manifestações levantadas em doze espaços mapeados (Cf. SOUZA, SANTOS, VARGAS, 2014)⁷, dentre as quais distinguem-se aquelas tradicionais – corrida de barco (Figura 7), cortejo dos grupos Batucada e Pisa Pólvora, apresentações de quadrilhas, demonstração e ‘guerra’ de espadas e buscapés, procissões, bênção de fogueiras e brincadeiras; outras tantas ressignificadas como as quadrilhas, concursos, brincadeiras, shows e arrastões de forró com trios elétricos. O fato é que no passado e até 2019 – referindo à suspensão devido a pandemia, a paisagem dos festejos juninos ‘vestem’ estancianos e o espaço de Estância, tanto quanto sergipanos e outras paragens de Sergipe singularizando-as por “uma gama plural de sabores, cantos, ritmos e cores” que não se apresenta isenta das diferentes lógicas de cada temporalidade: seus sentidos, conflitos e tensões “que existem tanto no nível da festa quanto na sociedade, em sua significação mais ampla” (p. 89).

O microcosmo da produção dos barcos-de-fogo, modo de fazer que envolve um saber único de Estância é destaque na paisagem junina e nos signos que revestem a imagem e a identidade de ‘ser estanciano’. RAMOS (2018) sublinhou os signos associados à confecção de barcos e à ‘ciência’ dominada pelos barqueiros. São eles: os folguedos Batucada e Busca-pé, o complexo turístico do Porto D’Areia, o Trapiche do Bairro Porto D’Areia, “marcas deixadas na paisagem são expressivas e representativas a respeito do ofício e da tradição de confecção dos fogos e do Barco-de-fogo além

7 Pesquisa “A Dimensão Territorial das Festas Populares e do Turismo: Estudo comparativo do Patrimônio Imaterial nos Estados de Goiás, Ceará e Sergipe”, Edital Pró-Cultura 2008-Capes/Minc.

de suas solturas” (p.47). Assim, o bairro é singularizado pelos “traços que desvelam as relações de poder, de conflito, de dominação, mas também de pertencimento e significação”. (p.84).

Figura 7- Soltura do Barco de Fogo no município de Estância



Foto: Márcio Garcez. Fonte: G1 Notícias, 2019.

A respeito das diferentes lógicas temporais ressaltamos as paisagens como expressão de marcas sociais e culturais em constantes apropriações, sejam elas materiais ou simbólicas (CLAVAL, 2003, *op.cit*). A racionalidade da reprodução de folguedos e festas, embora tradicionais, revelam a apropriação pela lógica material, tal como ocorrido com as quadrilhas que, concomitante à diminuição em número, foram-se destacando umas poucas com produções cada vez mais complexas e inseridas no circuito de mercado, distintas pois, das demais quadrilhas e de muitos folguedos que se apresentam para ‘o santo, na festa, e ‘no tempo’ de brincar’, imbuídos pela lógica simbólica de suas manifestações. Estes, quedam-se minoria como as Taieiras de Laranjeiras que saem em cortejo apenas para a coroação da Rainha, os Penitentes na quaresma, a Queima de Judas no Sábado de Aleluia, as Sarandagens na noite de 31 de maio, dentre outros (VARGAS, 2014).

Já SANTOS (2019, p.272), aborda o comando da política nas paisagens efêmeras dos cortejos ao analisar os territórios das cavalgadas, mostrando-nos como foram se distanciando dos sentidos originais e mantendo-se como tradição ressignificada pela apropriação de “líderes comunitários, vereadores, empresários e, principalmente gestores municipais [...] o que possibilita aos produtores e participantes da festa novos usos, interesses e percepções que podem alterar o seu sentido”. Ademais, em povoados e sedes, principalmente do Sertão e Baixo São Francisco, as Vaquejadas, Pegas de Boi e Corridas de Argola também movimentam lugares e se ‘levantam poeira’ durante todo o ano e os Casamentos de Matuto, nos meses de junho, o que fez Santos e Vargas (2020, p. 441), questionarem sobre o sentimento de valorização da identidade ser superado pela apropriação política e econômica o que, evidentemente, altera suas paisagens (Figura 8).

Figura 8 – Show da prefeitura na Festa da Vaquejada, município de Porto da Folha



Fonte: Prefeitura Municipal de Porto da Folha, 2020. Foto:Arquivo da Prefeitura Municipal de Porto a Folha.

E, para além do olhar demonstrado nos exemplos citados, enxergamos as paisagens das festas populares cujo espaço visual se faz, também, por múltiplos espaços auditivos e tátil-sensoriais (Cf. Tuan, 1983)⁸, pois ao se fazerem e se desfazerem – efêmeras nos tempos festivos, vão fixando objetos alusivos, enraizando o festar nas práticas e modos de ser e, assim, singularizando lugares de Sergipe. Acrescenta-se, então, cantos, coreografias, cheiros, cores, luzes, sabores, rituais, brincadeiras, dentre outros, merecedores de registros de pertença tanto quanto de registros dos sentidos de suas ocorrências como manifestações e expressões que singularizam as paisagens culturais sergipanas e, por conseguinte, a cultura sergipana. Tomamos as festas como referentes dessas paisagens e a sugestão de MARQUES&BRANDÃO (2015, p.19), para se vislumbrar o corpo da festa como referência escalar e mostrar, pela macro-escala, a amplitude do fenômeno, e/ou pelas microescalas, revelar os detalhes e a essência “no que há de mais significativo do objeto de estudo”.

Assim delineadas, o Encontro Cultural de Laranjeiras – ECL, que se realiza desde 1976, e o conjunto das tradicionais festas de padroeiros revestem as paisagens sergipanas em múltiplos espaços escalares, auditivos e tátil-sensoriais. “Laranjeiras é única. Não surgirá nada parecido. É um grande patrimônio cultural. Cheira-se cultura e religiosidade por toda parte, com envolvimento de pessoas que falam com entusiasmo de suas representações. O número de igrejas católicas é surpreendente e as religiões africanas e evangélicas não são despercebidas. A religião Nagô está arraigada; seu passado está presente, percebe-se por toda parte”⁹.

Há que se esclarecer, no entanto, é o ECL que se instala no tempo dos festejos de Reis! Beatriz Góis Dantas (2015, p. 12), traz à luz ‘a conjunção de esforços’ que impulsionou sua realização: em 1972, o então ministro da Educação e Cultura, Jarbas Passarinho, em visita afirmou, “Laranjeiras

8 TUAN (1980) destaca a percepção como a combinação subjetiva de cada detalhe visual, tátil, auditivo ou olfativo e, TUAN (1983) reforça a noção de espaço como experiência, dentre outras, tátil-sensorial, levando em consideração a percepção e a experiência intersubjetiva.

9 Em VARGAS, NEVES (2009, Anexo, Tomo Território Grande Aracaju). Essa descrição é um extrato do relato do ‘Caderno do Pesquisador’.

é um museu a céu aberto”. É, pois, indescritível as sensações oriundas da movimentação dos grupos pela profusão de sons, cores e performances promovidos pelo encontro de múltiplas tradições dos cortejos de louvação, dança, ‘lutas’ e brincadeiras. Além dos citados Taieiras, Chegança e Cacumbi de Laranjeiras, ‘enlaçam’ os significados das performances individuais e do grande cortejo do domingo, outras Cheganças, Cacumbis, Reisados, Pastoris, Batalhões, Guerreiros, São Gonçalos, e muitos outros.

A construção das identidades pelas reproduções de festas religiosas, sobretudo a de padroeiras é sublinhada por ALMEIDA (2018, p. 81) com alusão para a escala da paisagem, na perspectiva dos sujeitos produtores e dos assistentes/visitantes, ou seja ‘os de dentro e os de fora’, “... como se existissem duas festas, uma dentro da outra: uma festa central, institucionalizada, de interesse econômico dos políticos e até religiosos, e outra periférica, que continua sendo organizada pela mobilização da comunidade”. A paisagem produzida pela igreja católica em Sergipe é posta em relevo por BONJARDIM (2011), pela impressão na paisagem de mais de 500 festas de padroeiros, com seus signos impressos, fixos do presente e do passado. O microcosmo das festas de padroeiros singulariza lugares, como o povoado São José e, o município de Pedrinhas que reverencia o santo com a participação dos padroeiros dos povoados no cortejo do dia 19 de março. (DOURADO, VARGAS 2018).

Citam-se, ainda, os objetos e elementos relacionados às manifestações e às festas tomados como ‘marca’ (BERQUE 1998) ou como ‘símbolo’ (BONNEMAISON, 2002). Eles são claramente configuráveis e legíveis, como a forma, cor e disposição que suscitam fortes imagens como referentes que conferem sentido à realidade vivida. Esses elementos podem ser pontos fixos ou móveis que agem como referentes ao observador, como por exemplo a passagem de um cortejo popular ou uma procissão ou, como bandeiras e estátuas fixadas e identificáveis na paisagem estática do lugar ou das festas/manifestações, como sinais especiais do e no espaço.

Esses elementos são, assim, referentes de ligação entre as comunidades e as paisagens, intermediam os significados e os sentidos de ser, como

mostrado na cartografia cultural do município de Japaratuba pelos eixos norteadores de seu repertório cultural expresso por jovens como : (i) *a herança rural*, demonstrativa do saber fazer pelos artesanatos e doces; casas de farinha; roças; extrativismo da mangaba e das palhas; coco; manga;(ii) *as tradições* demonstrativas do festar, pelas festas religiosas de padroeiros; gospel; festas populares das comemorações católicas e afro; festivais; encontros e concursos; (iii) *a contemporaneidade* pela conexão que se dá entre as escolas; redes sociais; grupos de teatro; quadrilhas (Figura 9) e grupos de dança. (VARGAS, 2015b, p. 6). Nesse universo se materializam expressões tradicionais enraizadas pelo reconhecimento aos produtores, participantes e brincantes. Com efeito, a carga simbólica das narrativas dos jovens constrói suas identidades “identifica e qualifica os lugares, os sítios, os monumentos, as paisagens e os lugares ordinários, como uma fazenda, um povoado, uma capela” ALMEIDA, 2018, p 57)

Figura 9- Quadrilha Cangaceiros da Boa, município de Japaratuba



Fonte: Expressão Sergipana, 2016. Foto: Secult.

Acrescenta-se, paisagem da festa é, também, uma paisagem de rua, de salas e salões, de quintais, *i. e.*, uma paisagem em movimento. A festa

envolve a animação de rua, bem como de praças e até de lugares pouco frequentados rotineiramente, como povoados. A festa envolve preparação para quem executa, planos para quem a frequenta, sonhos para quem a deseja. No momento da festa, os lugares se enchem de vida, saem de uma espécie de torpor e se oferecem às mais diversas manifestações, segundo as características dos espaços e do tempo nos quais ocorrem¹⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os limites constitutivos tratados no texto consideram a cultura popular sergipana como objeto e chão das reflexões sobre a paisagem e o patrimônio. E, assim, o distanciamento físico desse chão ocasionado pelas condições atuais nos conduziu ao encontro de entrelaços pelo conhecimento acumulado sobre as expressões e manifestações populares sergipanas com as ideias debatidas recentemente em diversos eventos e publicações recentes promovidos por instituições e pesquisadores da Geografia.

Pelo exposto, sublinhamos a materialidade da cultura popular, patrimônio e paisagem pelos sentidos do festar, para nós percebida, dentre outros, pelo modo das pessoas se vestirem; pelo modo das pessoas enfeitarem suas casas; pelo preparo dos alimentos; pela significação dos lugares. Pelo modo das pessoas se vestirem se em festas religiosas, os participantes apresentam-se com suas melhores vestimentas; se em festas populares de rua, os brincantes colorem a paisagem, sejam nos entrudos e carnavais de bandas e trios, nas festas das cabacinhas ou nos cortejos de folguedos.

Pelo modo das pessoas enfeitarem suas casas, janelas, portas e chão de ruas, praças, palcos, cercas e quintais observa-se as formas distintas, sejam para os cortejos dos santos padroeiros ou para os cortejos de rua e de rio para Bom Jesus dos Navegantes, ou ainda, pelas cores das manifestações populares ensejarem enfeites pelos brincantes e pelos assistentes

¹⁰ A esse respeito ver, dentre outros, BRANDÃO (1989) e GAUDITANO, TIRAPELI (2003).

seguidores, a exemplo do amarelo dos Cacumbis e do azul e branco das Cheganças, o vermelho dominante nas paisagens juninas

Pelo preparo dos alimentos, nos festejos juninos mesas e cadeiras são deslocadas para calçadas e ruas, muitas dessas interditadas ao trânsito de carros, fogueiras são construídas e acesas para o preparo de milho, de batata e para o ascender fogos. No entanto, mais comedidos, mas não menos significativos, preparam-se o pão de Santo Antônio, o caruru de São Cosme e Damião, a peixada da corrida de barcos, as ceias de Natal, o almoço da rainha do Cacumbi etc. Aí tem-se uma síntese dos sentidos do festar: paisagem que se faz em cada preparo, imagem que se aciona ou é retomada pelas lembranças.

Pela significação dos lugares, muitos dos geossímbolos destacados na paisagem associam às festas que dão significado aos seus moradores. Assim o é para os fixos, estátuas erigidas em relevo com destaque, em pórticos e praças na entrada dos lugares, bem como para os móveis, aqueles visualizados no tempo das festas como bandeirolas, adereços e luzes que vestem as ruas. Aos sentidos dos geossímbolos incorpora-se os constitutivos sensoriais das paisagens barulhentas e esfumaçadas de fogos, desde as queimas em comemorações aos santos e passagem dos anos, até os múltiplos busca-pés, espadas, barcos de fogo que demarcam os tempos e os sons de cada junho.

Sublinhamos o entendimento de que pertencer e pertencimento estão no entrelaçamento da cultura com o patrimônio e a paisagem marcada por bens tomados como patrimônio, por bens patrimonializados e, por signos e referentes que vão sendo estabelecidos. Assim, continuamente, vão conferindo novos sentidos à apropriação. A inserção da pertença no sentido de patrimônio nos permite superar a relação dual entre material e imaterial, oferecendo-nos que apropriar de um patrimônio pelo sentimento de pertença é, portanto, essencializar o bem pelo zelo; é materializar a cultura pelo cuidado.

Todavia, sublinhamos o estado de opressão política que vivenciamos com o inquestionável dismantelamento das instituições de cultura que

desqualifica os sentidos de heranças, pertencimento do que se reconhece como valores individuais e coletivos. Essa realidade vem sendo acirrada pela sindemia global que assola a todos, coloca as expressões e manifestações da cultura popular numa situação delicada, coloca em suspensão os constitutivos das paisagens culturais, despidas de suas camadas materiais e simbólicas.

Nesse contexto, ressaltamos o movimento do giro epistemológico sinalizado pelas epistemologias transgressoras como caminho a ser perseguido, mas também, o longo caminho metodológico ainda a ser desbravado pelos estudos sobre as manifestações da cultura popular e as interpretações das paisagens culturais, pois ainda persistem aquelas que teimam reproduzir o pensamento colonial. Nesse sentido, no entrelaço de resistência e reexistência da cultura popular, a Geografia tem muito a contribuir com a interpretação de um processo de resignificação questionador, contestador, criador e propositivo de alterações nas práticas e nos espaços pois, as temáticas e os objetos de estudo surgem, exatamente, desse estado de suspensão e opressão.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria G. de. Festas de padroeiras e festas rurais: territórios de identidades na contemporaneidade – México e Brasil In: ALMEIDA, Maria G. de (Org.). **Geografia Cultural: um modo de ver**. Goiânia: Gráfica UFG, 2018. p. 17-34.
- BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005
- BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural. In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 84-91.
- BEZERRA, Ricardo. A cultura na constituição federal. **Correio Forense.com.br**. A justiça do Direito on line,18/10/2018.
- BONJARDIM, Solimar G. M. Patrimônio cultural religioso: território e paisagem da igreja católica de Sergipe. **Anais do IX Enanpege – A pesquisa e a produção geográficas: o pulsar no tempo e no espaço**. Goiânia, UFG, 2011.

- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território In: ROSENDAHL, Z.; CORREA, R. L. (Orgs.). **Geografia Cultural: um século**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002, p. 83-116.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**, Campinas: Papyrus, 1989.
- CARSALADE, Flávio. Bem. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro; Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (termo chave Bem).
- CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural. Florianópolis: EdUFSC, 1999.
- CLAVAL, Paul. A virada cultural em Geografia. In: ALMEIDA, M. G. de; ARRAIS, T. A. (orgs). **É geografia, é Paul Claval**. Goiânia: Funape, 2013, p.92-105
- CERTEAU, M. de. **A cultura no Plural**. São Paulo: Papyrus, 1995.
- CHARTIER, Roger. **Formas e sentido, cultura escrita: entre distinção e apropriação**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2003.
- CHAUÍ, M. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Ed. Moderna, 1981.
- CORREA, Roberto L. Denis Cosgrove: a paisagem e as imagens. **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro, n. 29, p. 7-21, jan./jun. 2011.
- COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte - cultura e simbolismo nas paisagens. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998. p. 92-123.
- _____. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 103-134.
- _____. Mundos de Significados: Geografia cultural e imaginação. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs). **Geografia Cultural: Uma antologia**. Vol. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012 p. 105-118.
- COSTA, Maria Elisabeth de Andrade. Cultura popular. In: REZENDE, Maria B. et. al. (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6
- DANTAS, Beatriz G. **Encontro cultural de Laranjeiras – 40 anos do Simpósio**. Aracaju IHGSE, 2015.
- DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DOURADO, A. M.; VARGAS, M. A. M. Permanências e singularidades da festa de São José no município de Pedrinhas/SE. **Ateliê Geográfico: Goiânia**, v.12, n.3, 2018, p. 195-211.

DUNCAN, J. A paisagem como sistema de criação de signos. In: : CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagens, textos e identidades**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, p.90-132.

GAUDITANO, Rosa; TIRAPELI, Percival. **Festas de fé**. São Paulo: Metalivros, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. São Paulo: Zahar Ed., 1978.

HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) Portal <http://portal.iphan.gov.br/>

MARQUES, Luana M.; BRANDÃO, Carlos R. As festas populares como objeto de estudo: contribuições geográficas a partir de uma análise escalar. **Ateliê Geográfico**, Goiânia-GO, v. 9, n. 3, p. 7-26, dez/2015

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLIVEIRA, Edivaldo A. de. **Os territórios dos maracatus do povoado Brejão/Brejo Grande/SE**. 2017. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão/SE, 2017.

RAMOS, LUAN L. **Materialidades e simbolismos do Barco-de-fogo em Estância/SE**. 2018. Dissertação (Mestrado em Geografia), Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão/SE, 2018.

RIBEIRO, R. W. **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbeta). ISBN 978-85-7334-279-6

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. 3ª edição. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e Emoção**. São Paulo: EdUSP, 1996.

SANTOS, Daniele L. As cavalgadas de Itaporanga D´Ajuda/SE: pelos trotes da pesquisa qualitativa. In: VARGAS, M.A.M. et. al. (Orgs) **Tempos e espaços da pesquisa qualitativa**. Aracaju:IFS, 2019, p. 253-278.

SANTOS, Daniele L.; VARGAS, M. A. M. Ressignificações e manifestações culturais com animais de monta em Sergipe. In: MENEZES, Sonia M. de S. et.al. (Orgs) **Novos usos do espaço rural e suas resiliências: transformações e ruralidades em Goiás, Minas Gerais e Sergipe**. Aracaju: Criação Editora, 2020, p. 415-444.

SANTOS, Rodrigo H. dos. Os suaílis sergipanos: apropriação e formação de territórios pelas comunidades litorâneas In: VARGAS, M. A. M.; DOURADO, Auceia m.; SANTOS, R. H. (Orgs.) **Práticas e vivências com a geografia cultural**. Aracaju: Edise, 2015, p. 217-256.

SCIFONI, Simone. Paisagem cultural. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete). ISBN 978-85-7334-299-4.

SOUZA, Angela F. G. de; SANTOS, Rodrigo H dos; VARGAS, Maria A. M. Tempos conectivos: os festejos juninos de Estância, Sergipe In: ALMEIDA, Maria G. de. **Territórios de tradições e de festas**. Curitiba: Ed.UFPR, 2018, p.59-92.

TORRES, Ronilse P. de A. **O sentido de ser pescador: signos e marcas no povoado Pedreiras São Cristóvão/SE**. 2013. Dissertação (Mestrado de Geografia), Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe: São Cristóvão/SE, 2013.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1980.

_____. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

VARGAS, M.A. M.; ALMEIDA, M. G. de. Expressões culturais: **Vale do São Francisco** – região de tabuleiros costeiros e pediplano sertanejo. Relatório. Aracaju: Convênio Codevasf/Seplantec/UFS- Fapese, 1999.

VARGAS, M. A. M.; NEVES, P.S. da COSTA. **Inventário cultural dos territórios de Sergipe** - elaboração de um atlas da cultura sergipana. Relatório. Aracaju: UFS/PPGEO; Seplan, 2009

VARGAS, M A. M. Festas Patrimônio: os ciclos natalino e junino de Sergipe. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 8, n. 2, ago/2014, p.252-273.

_____. (coord) **Grandes Projetos e Identidades locais: possibilidades e desafios das pequenas comunidades costeiras**. Relatório final. Aracaju: UFS-PPGEO/FAPESE, 2015a

_____. **Cartografia cultural: patrimônio cultural e identidade dos jovens do município de Japarutuba/SE**. Aracaju: Instituto Banese, 2015b

_____. O exercício da observação no estudo da paisagem: redundâncias e essencialidades. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia, v. 21, n. 76, p. 98-115, ago. 2020.

_____. Referentes das Paisagens Culturais na Legislação em Sergipe – do Patrimônio e da Patrimonialização. **Revista Sociedade e Território**, Natal. V.33, n.2, p. 69-94, maio/ago. 2021.



Foto: Murilo Navarro



Conflitos Ambientais no Litoral Norte de Sergipe*

Lício Valério Lima Vieira
Maria Geralda de Almeida

* Texto publicado originalmente na Revista Espaços Costeiros (v.1, 2011), da Universidade Federal da Bahia.

QUESTÕES E CONFLITOS AMBIENTAIS

As constantes transformações ocorridas no meio natural e social têm gerado preocupações a cerca das questões ambientais e suas respectivas mudanças, como também os novos direcionamentos das formas de apropriação dos recursos ainda disponíveis.

A globalização da problemática ambiental apresenta sérias consequências ao sistema mundial e ao Brasil em particular. As dificuldades em proteger os ecossistemas e biomas brasileiros têm sido inúmeras, decorrentes principalmente das ações do homem sobre os ambientes naturais. A questão da sustentabilidade muitas das vezes não é considerada na sua integralidade e carece do envolvimento da sociedade em relação a necessidade de elaboração de estratégias de proteção dos recursos naturais.

A tese do desenvolvimento sustentável projeta-se a partir das evidências sobre os limites socioambientais dos padrões atuais de produção e consumo, diante da crise de modelos que, durante mais de meio século, apresentaram-se como alternativa à via capitalista dominante. Ainda que sem configurar, necessariamente, uma ruptura radical com relação aos padrões societários vigentes, a sustentabilidade sócio-política- ambiental dos estilos de desenvolvimento adotados, vem colocando-se com evidência cada vez maior enquanto modo de superação da atual crise planetária.

Na atualidade, segundo Becker (2001), ocorre a necessidade de se repensar as relações espaço-poder face à desestabilização dos seus pressupostos. As transformações em curso se dão de forma rápida, intensa e instável, promovendo o esgotamento do padrão de acumulação e de relações de poder baseadas na produção em larga escala, em âmbito planetário, e ainda na centralização do poder.

Encontrar o equilíbrio entre os interesses econômicos gerados por meio das intervenções e o próprio desenvolvimento não é uma tarefa fácil. Seu controle depende de critérios, valores subjetivos e de um conjunto de ações e políticas adequadas, capazes de promover o uso racional, e ao mesmo tempo, irracional dos recursos ambientais.

O poder público, enquanto regulador e elemento componente do sistema socioambiental, possui um relevante papel no que diz respeito à necessidade de planejamento, execução, avaliação de projetos e ações direcionadas para o desenvolvimento econômico, social e ambiental. Deve-se, portanto, compreender que as intervenções devem contemplar os aspectos sociais, culturais, políticos, econômicos e ecossistêmicos existentes.

Este estudo comprometeu-se em analisar os conflitos ambientais relacionados com o processo de uso e ocupação do solo, bem como, as estratégias de ordenamento territorial e ambiental da zona costeira do litoral norte sergipano.

CONTEXTO DA ÁREA DE ESTUDO: ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

Uma problemática considerada neste estudo é a realidade em que se encontra a Zona Costeira Brasileira, e em especial a sergipana, espaço associado a importantes momentos históricos e palco de grandes intervenções ao longo do tempo. Dessa forma, enquadra-se num cenário desafiador e produtor de territorialidades.

A Zona Costeira Brasileira compreende uma faixa de aproximadamente 8.698 km de extensão, com largura variável, contempla um conjunto de ecossistemas contíguos sobre uma área de aproximadamente 388,78 mil km². Ela abrange uma parte terrestre, com um conjunto de municípios selecionados segundo critérios específicos, e uma área marinha, que corresponde ao mar territorial brasileiro, com largura de 12 milhas náuticas (22,2 Km) a partir da linha de costa. Em Sergipe essa faixa se entende por uma extensão de cerca de 168 Km com área aproximada de 5.453,8 km², o que corresponde a 24,9% da área geográfica do estado.

O espaço litorâneo de Sergipe sofre intervenções e transformações semelhantes as ocorridas no litoral brasileiro, representadas historicamente pelas poucas ações de planejamento, gestão e ordenamento territorial. Neste sentido, Vasconcelos (2005) destaca que a ocupação humana de

forma desordenada gerou rompimentos no equilíbrio dinâmico e, como reflexos, sérios impactos negativos ao ambiente costeiro.

Num primeiro momento, as particularidades do litoral de Sergipe, representadas por seus aspectos geopaisagísticos e pelos recursos ambientais, caracterizam-se pela unifuncionalidade espacial. Entretanto, na atualidade essas particularidades destacam-se por uma geografia multifacetada, na qual coexistem atividades variadas, interesses múltiplos, atores sociais e conflitos socioambientais diversos, além de configurações territoriais dinâmicas. Vale destacar que o desenvolvimento de ações de reprodução do capital tem provocado uma série de transformações do espaço litorâneo sergipano, onde os impactos sobre os ecossistemas são localmente intensos e diversificados.

Considera-se neste estudo que as intervenções públicas e privadas no litoral norte de Sergipe têm provocado o surgimento e consolidação de conflitos ambientais que expressam as territorialidades da contemporaneidade.

O estudo teve como objetivo principal estudar os conflitos ambientais e as expressões das intervenções públicas e privadas do Litoral Norte de Sergipe, considerando o território sobre as intervenções advindas das atividades de regularização fundiária, da atividade turística e de segunda residência, da exploração do petróleo e outros minérios, da dinâmica imobiliária e ainda das práticas tradicionais e de subsistência. Considera-se neste estudo que as intervenções públicas e privadas sobre o território vêm provocando, ao longo dos tempos, o aparecimento de novos conflitos ambientais, e ainda, consolidando os já existentes.

Esse estudo teve como palco de análises a Zona Costeira do litoral norte sergipano, em especial os municípios defrontantes com o mar, Barra dos Coqueiros, Pirambu, Pacatuba e Brejo Grande, procurando compreender as dinâmicas e os processos operantes nesta área ambientalmente frágil e ao mesmo tempo potencializadora de oportunidades para implementação de projetos com reflexos nas (re)configurações territoriais.

Adotou-se como base o método de pesquisa fenomenológico. Esse método abandona os pressupostos do psicologismo, refuta o positivismo e

o empirismo, ao mesmo tempo, propõe-se como uma nova metodologia do conhecimento. Busca, ainda, fugir da antinomia, da objetividade do conhecimento ou subjetivismo gnosiológico. Considera também a apreensão pura das essências e a capacidade de descrever a experiência do total, do vivido, do humano. Nesse método, a percepção advinda das experiências vividas é etapa metodológica fundamental, rompendo a oposição sujeito-objeto e ator-observador. O “espaço vivido” é, portanto, revelador das práticas sociais, referência no centro da análise (SPOSITO, 2004).

No presente estudo, foram estabelecidas incursões fenomenológicas através da experiência humana, cultural, individual e em grupo, as quais deram sentido ao espaço percebido. Os principais instrumentos de pesquisas utilizados em campo na presente pesquisa foram as técnicas do Diagnóstico Rápido Participativo (DRP), roteiro de observação e roteiros de entrevistas durante a realização dos DRPs.

Durante a realização das oficinas foi possível construir junto aos diversos representantes dos segmentos sociais de cada município os mapas de conflitos ambientais existentes no litoral norte de Sergipe. Esses mapas representam a percepção e a compreensão do que seja conflito ambiental na visão dos munícipes e tiveram como objetivos a identificação dos conflitos ambientais na região, além de possibilitar análise das diferentes visões da sociedade: governo, sociedade civil e iniciativa privada.

As oficinas tiveram como base a apresentação das características de um conflito ambiental, com posterior contextualização do mesmo, destacando a origem, a evolução histórica, os atores sociais envolvidos, as intervenções ocorridas para resolução do conflito, as perspectivas de caminhos futuros para o conflito.

A partir desta metodologia, com o levantamento de dados e informações foi possível identificar os conflitos gerados pelas consequências das atividades econômicas, bem como das intervenções públicas e privadas nos diversos territórios. Caracterizaram-se uma série de disputas pelo controle e uso dos recursos naturais entre segmentos sociais que dão significados distintos e contraditórios a esses recursos.

Foi possível ainda organizar os tipos de conflitos considerando o recurso que estava em questão, com destaque para os relacionados com: Recursos Hídricos, Desmatamento, Extrativismo e Pesca; Infraestrutura, Estrutura Fundiária. Nesse sentido, o conjunto dos conflitos ambientais analisados neste estudo, foram agrupados com a seguinte tipologia: i) Conflitos territoriais; ii) Conflitos de natureza econômica; iii) Conflitos de uso dos recursos naturais; e iv) Conflitos culturais.

CONFLITOS AMBIENTAIS NO LITORAL NORTE DE SERGIPE

A Zona Costeira sergipana é um espaço de contrastes, no qual coexistem diversas atividades, interesses e conflitos, num cenário constituído de áreas urbanizadas, atividades agrícolas, extrativas, portuária e industrial, além da exploração turística e imobiliária. Por outro lado, esse espaço é permeado por áreas de baixa densidade de ocupação e ocorrência de ecossistemas de grande significado ambiental, mas que vêm sendo objeto de acelerado processo de ocupação como o turismo e a segunda residência. Coexistem ali uma diversidade de impactos e conflitos ambientais em ambientes frágeis e complexos do ponto de vista da gestão e implementação de políticas públicas para o ordenamento do seu território.

A compreensão da problemática dos aspectos e elementos que sustentam o (des)ordenamento territorial do litoral norte de Sergipe perpassa pela percepção de território físico ou biológico e imaterial ou simbólico, como destaca Haesbaert (2002). Nesse sentido e para este estudo, considerou-se o território do litoral norte sergipano do domínio político formado pelos municípios de Barra dos Coqueiros, Pirambu, Pacatuba e Brejo Grande. Território composto pelo conjunto do patrimônio natural e cultural e os diversos atores sociais, os quais se relacionam das diferentes maneiras e (re)produzem o espaço geográfico. As relações e as interações entre os atores sócio-políticos, contudo esbarram na fragilidade nas regulamentações e normatizações das instituições responsáveis pela gestão territorial em Sergipe.

As ações que envolvem a dinâmica ambiental do litoral norte sergipano requerem estudos e planejamento que direcionem o uso racional dos seus recursos, sem comprometê-los, e ainda, que sejam capazes de proporcionarem a intensificação do processo de inclusão social e o direito ao meio ambiente equilibrado, bem de uso comum de todos. Cabe destacar que, segundo Cabral (2003, p. 98):

O grande problema a ser enfrentado é o da não efetivação dos direitos ambientais do país, que força a necessidade de repensarmos se o direito seria mais bem compreendido na sua aplicabilidade, se este se relacionasse mais intensamente com os outros direitos e com a realidade social.

O que foi identificado no meio ambiente do litoral norte de Sergipe são sérios problemas os quais geram complexos conflitos e consequentemente diferentes configurações territoriais. Pode-se dizer, portanto, que as atuais configurações territoriais do litoral norte de Sergipe são produtos das intervenções historicamente implementadas pelos diversos atores sociais em diferentes níveis de intensidade, e se apresentam como resultados das complexas relações de poder que se cristalizam nos conflitos de uso dos recursos litorâneos.

Na análise mais geral de todos os conflitos ambientais sejam eles originados a partir do território, da atividade econômica e de uso dos recursos naturais, e ainda, relacionados à cultura, pode-se afirmar que predomina uma racionalidade econômica sobre os aspectos naturais, culturais sociais e territoriais, existentes nos quatro municípios, estudados envolvendo diferentes atores, dentre eles o Estado.

Nesse estudo, afirma-se que o poder público é um grande agente das mudanças nas territorialidades. A partir das obras de engenharia, o Estado territorializa, desterritorializa e reterritorializa os elementos de uma geografia litorânea, induzindo tendências de ocupação, gerando novas perspectivas de uso. No litoral norte de Sergipe o poder público instituiu unidades de conservação, paradoxalmente foram instalados grandes

equipamentos industriais, sobretudo ligados à indústria petrolífera, além de ações voltadas à infraestrutura viária, portuária e turística, transformando (modificando) as feições costeiras sergipanas e conseqüentemente, desencadeando um reordenamento territorial. Dentro desse contexto, é possível afirmar que o papel do Estado e da regulação estatal na valorização dos espaços no litoral de Sergipe não pode ser minimizado, muito pelo contrário, deve ser enfatizado, visto que suas ações intensificam as metamorfoses desse litoral.

Outro aspecto registrado foi a exploração dos recursos vegetais no território litorâneo. A atividade comercial da carcinicultura tem provocado a retirada da vegetação denominada mata ciliar de áreas de mangue e apicum em várias localidades dos rios São Francisco e Japarutuba. Essa ação provoca o solapamento das margens, contribuindo para o assoreamento dos rios, com tendências a formação de ilhas, uma vez que os sedimentos das margens são carreados para o leito, chegando a encobrir áreas de mangues. Por outro lado, os resíduos químicos utilizados nas lavagens dos viveiros de camarões são jogados no próprio rio sem nenhum cuidado especial, contribuindo dessa forma para a matança indiscriminada da fauna e da flora.

Essa atividade vem contribuindo para a devastação de áreas de preservação permanente, destacando a retirada de árvores frutíferas como *Hancornia spenciosa* (mangabeira), *Byrsonima basiloba* (murici) e *Psidium sartorianum* (araçá), além de *Pabeuia roseoalba* (pau d'arco), *Tapirina guianensis* (pau pombo), etc. Além disso, as águas fluviais utilizadas pelos viveiros são devolvidas ao leito fluvial sem o devido tratamento, voltando carregadas de elementos químicos, capazes de modificar as condições físico-químicas da água.

A carcinicultura é uma atividade que pelo seu impacto e magnitude precisa ser considerada cuidadosamente. O Artigo 225 da Constituição Federal de 1988, destaca que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever

de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. (BRASIL, 1988). Também a Lei Federal 11.105/2005 estabelece ainda critérios para a prática dessa atividade destacando os vários limites, incluindo etapas e critérios que devem ser cumpridos rigorosamente (Brasil, 2005). No entanto, essas exigências não vêm sendo rigorosamente cumpridas, provocando assim o aumento dos impactos negativos. Conflitos relacionados a exploração extrativista e criação de camarão estão presentes em todos os municípios do litoral norte de Sergipe

Na perspectiva de diminuição da geração de impactos na linha costeira, o Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) estabeleceu por resolução que os empreendimentos com mais de 50 ha de área inundada serão licenciados apenas com apresentação de estudo de impacto ambiental (EIA/RIMA). Os que tenham área igual ou inferior a 10 ha poderão ser licenciados por procedimento simplificado e aqueles com área maior que 10 ha e menor ou igual a 50 ha ficam sujeitos a licenciamento regular.

De acordo com o Plano Nacional de Gerenciamento Costeiro (PNGC) devem ser elaborados os zoneamentos de usos e atividades na Zona Costeira, dando prioridade à conservação e proteção aos recursos naturais renováveis e não renováveis, recifes, ilhas costeiras e oceânicas, sistemas fluviais, estuarinos e lagunares, restingas e dunas, florestas litorâneas e manguezais, dentre outros. No seu artigo 7º fica estabelecido que a degradação dos ecossistemas, do patrimônio e dos recursos naturais da Zona Costeira, implicará ao agente a obrigação de reparar o dano causado e a sujeição às penalidades previstas no art. 14 da Lei Nº 6.938/81. Na prática até o momento pouco foi feito em relação a atendimento ao que preconiza o PNGC em Sergipe. Falta a elaboração de instrumentos de gestão e exploração dos recursos existentes na zona costeira.

As áreas de mangues e dunas estão se transformando em depósitos de lixo a céu aberto, sem nenhum critério legal e nem ambiental. Ao longo do litoral é possível observar restos de construções civis e lixo doméstico em várias localidades, provocando uma maior pressão nessas áreas, consideradas como filtros ambientais e berço de reprodução de diversas espécies.

Nos anos mais recentes tanto a teoria como a prática da determinação da capacidade de carga, das técnicas de zoneamento de ambientes frágeis e dos meios de proteção de culturas vulneráveis, estão se tornando uma constante nos novos desenvolvimentos turísticos e também na recuperação daqueles já instalados, uma vez que as vantagens socioculturais e ambientais são evidentes.

Nesse momento, cabe chamar a atenção para o que alerta o Código Mundial de Ética do Turismo elaborado pela Organização do Turismo (OMT), quanto ao desenvolvimento da atividade e seus princípios básicos: A atividade contribui para a compreensão e respeito mútuo entre homens e sociedades. É um instrumento de desenvolvimento individual e coletivo. É fator de desenvolvimento sustentável, bem como é considerado como ato de aproveitamento e enriquecimento do patrimônio cultural da humanidade e, pode ainda se transformar em uma atividade benéfica para os países e para as comunidades de destino.

As regiões litorâneas enquadram-se no que Tulik (1993) destaca, quando afirma que a procura do sol, areia e mar tende a permanecer crescente com o incremento do turismo náutico, juntamente com o turismo ecológico e de aventura, somados aos equipamentos e serviços oferecidos, nos centros receptivos ou próximos destes. No litoral sergipano essa situação pode ser visualizada pela aquisição de áreas privilegiadas paisagens por grupos nacionais e até mesmo internacionais. O asfaltamento de parte da SE 100 poderá incrementar ainda mais o interesse pela paisagem costeira e seus recursos.

O turismo enquadra-se na perspectiva da visão sistêmica, uma vez que essa atividade é composta por elementos que mantêm relações de interdependência. O recurso por si só não representa a possibilidade de desenvolvimento regional pelo turismo, sem que não existam as condições mínimas de circulação, hospedagem, alimentação, dentre outros.

Nesse sentido, enquanto atividade que busca a sustentabilidade deve-se conhecer quais são as verdadeiras possibilidades e desafios para o seu desenvolvimento. Deve-se ainda identificar quais as melhores estratégias

para a relação entre os meios natural e social. O desafio na gestão costeira baseia-se na necessidade de se ter em mente o fato de que um ataque a um elemento isolado pode contribuir para o surgimento de problemas em todo o sistema.

O poder público enquanto regulador do sistema possui um relevante papel no que diz respeito à necessidade de planejamento, de execução e à avaliação de projetos e ações direcionados para a atividade turística, devendo compreender ações que contemplem ambientes sociais, culturais, políticos, econômicos e também nos ecossistemas existentes. Deve-se ainda, considerar a importância do envolvimento da população local em todos os processos de ordenamento territorial, bem como na implementação das diversas ações e atividades.

É conveniente ressaltar que não existe uma única percepção quanto aos problemas, impactos e conflitos ambientais existentes no litoral norte de Sergipe. Pelo contrário, ela é diferente e depende do tipo de ator social que está envolvido, e ainda, como esse se encontra em relação à problemática.

A compreensão dos conflitos ambientais no âmbito do litoral norte de Sergipe implica no reconhecimento das limitações do poder público e da iniciativa privada nas estratégias de ordenamento e gestão do espaço litorâneo, bem como conhecer a forma e intensidade como esses conflitos se territorializam, e ainda como, podem ser equacionados. Nesse contexto, a divulgação de métodos e técnicas de análise e apoio à resolução de conflitos, bem como a realização de ensaios e simulações podem representar iniciativas de apoio à construção de políticas locais de meio ambiente, à democratização do Estado, à representação dos diferentes interesses da sociedade. A criação de foros de negociação pode representar a ampliação de possibilidades de ouvir a sociedade e acolher suas demandas ou, simplesmente, a criação de instâncias burocráticas de despolitização de conflitos.

Ordenar o território é uma tarefa complexa principalmente quando se garante que o ambiente equilibrado é direito de todos. O desafio é en-

contrar ações e estratégias sustentáveis e que façam valer a democracia existente no país. As mudanças e as intervenções tendem a gerar conflitos os quais representam sérios desafios que vão além do ordenamento territorial.

As transformações e configurações territoriais, bem como os conflitos ambientais do litoral norte de Sergipe assemelham-se as existentes em outras regiões costeiras do país. Essas mudanças são provocadas, estimuladas e ainda financiadas pelo poder público com a implementação de ações e estratégias das mais diferentes finalidades, sejam elas, com fins de ampliação ou melhorias de acesso, ou ainda, com vistas a instalações de equipamentos de turismo ou de infraestrutura. Essas atividades obedecem a um modelo de desenvolvimento adotado no qual a principal mola propulsora são as atividades econômicas. Por sua vez as estratégias utilizam geram também os conflitos ambientais tão marcantes na zona norte do litoral sergipano.

Este estudo concluiu que no ordenamento territorial do litoral Sergipe devem ser considerados três elementos importantes:

- a) garantia de representação de participação dos diferentes grupos sociais presentes nesse ambiente, a exemplo das catadoras de mangabas, dos coletores e extrativistas dos recursos do ecossistema de manguezal, dos empreendedores, dos governos municipais, nos processos de construção e implementação de políticas públicas;
- b) Mobilização dos diversos segmentos da sociedade, bem como processos de capacitação dos diferentes atores sociais para tornar possível o conhecimento das compreensões que se têm quanto o processo de ordenamento e desenvolvimento territorial que se deseja; e,
- c) Agregação de novas lógicas de desenvolvimento as políticas setorializadas na perspectiva de integrá-las em busca da racionalidade do uso do território. Entretanto, não se deve deixar de considerar outros elementos como que tipos de usos são mais adequados, quais são os mais diferentes interesses e quais instrumentos regulatórios e regulamentares são mais apropriados para o ordenamento do desen-

volvimento econômico e social com a preocupação com a qualidade ambiental.

Considera-se que na gestão integrada da zona costeira o poder público tem um importante papel quanto aos processos de ordenamento e gestão do desenvolvimento territorial. É com a elaboração e o uso de políticas públicas que se deve articular as estratégias dos diversos atores sociais atuantes na zona costeira com seus mais diferentes interesses. Contudo, é essencial o envolvimento das comunidades tradicionais na construção de alternativas sociais, econômicas e ambientais.

Tem-se, portanto, que os conflitos ambientais no litoral norte de Sergipe são originados a partir das intervenções públicas e privados, e promovem influências nas configurações territoriais, as quais refletem novas territorialidades. Sabe-se, portanto, que os investimentos sejam eles do poder público ou da iniciativa privada intensificarão os processos de uso, ocupação e (re)produção do espaço costeiro.

Outra consideração que se pode fazer a partir dos resultados deste estudo, refere-se às diferentes percepções que se têm os diversos atores sociais, membros das comunidades locais, que compreendem de forma diferenciada as intervenções e seus reflexos no território do litoral norte de Sergipe, quando se comparam às concepções dos gestores públicos.

Apesar das diferentes e diversas intervenções na zona costeira sergipana, as quais não estão consolidadas enquanto estratégias de ordenamento territorial. Tem-se na gestão integrada o grande desafio para equacionamento dos conflitos ambientais existentes e uso sustentável dos recursos costeiros. Por outro lado, as configurações territoriais refletem territorialidades que se complementam e ao mesmo tempo são concorrentes.

As transformações e configurações territoriais, bem como os conflitos ambientais do litoral norte de Sergipe assemelham-se as existentes em outras regiões costeiras do país. Essas mudanças são provocadas, estimuladas e ainda financiadas pelo poder público com a implementação de ações e estratégias das mais diferentes finalidades, sejam elas, com fins de

ampliação ou melhorias de acesso, ou ainda, com vistas a instalações de equipamentos de turismo ou de infraestrutura. Essas atividades obedecem a um modelo de desenvolvimento adotado no qual a principal mola propulsora são as atividades econômicas. Por sua vez as estratégias utilizadas geram também os conflitos ambientais tão marcantes na zona norte do litoral sergipano.

REFERÊNCIAS

BECKER, B. K. A geopolítica na virada do milênio: logística e desenvolvimento sustentável. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C., CORRÊA, R. L. **Geografia: conceitos e temas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. **Lei No. 11.105, de 24 de março de 2005**. Estabelece normas de segurança e mecanismos de fiscalização que envolvam organismos geneticamente modificados. Brasília Presidência da República, 2005.

CABRAL, G. J. da C. M. **O direito ambiental do mangue: aspectos jurídicos, científicos e filosóficos aplicados à proteção do ecossistema manguezal**. João Pessoa: Sal da Terra, 2003.

HAESBAERT, R. **Territórios Alternativos**. São Paulo: Contexto, 2002.

VASCONCELOS, F. P. **Gestão integrada da Zona Costeira: ocupação antrópica desordenada, erosão, assoreamento e poluição ambiental do litoral**. Fortaleza: Premium, 2005.

SPOSITO, E. S. **Geografia e Filosofia: contribuições para o ensino do pensamento geográfico**. São Paulo: UNESP, 2004.

TULIK, O. **Recursos Naturais e Turismo: tendências contemporâneas**. Turismo em Análise, v. 4. no, p. 26-36, nov., 1993.



Sabores da Mandioca: a Tradição do Consumo das Iguarias no Estado de Sergipe*

Sônia de Souza Mendonça Menezes

* Uma versão preliminar deste texto foi publicado originalmente na Revista Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, v. 7, n. 12, p. 3-18, 30 jan. 2015.

As mudanças no espaço rural a partir das décadas de 1970 e 1980 no Estado de Sergipe com a inserção de novos cultivos e formas de trabalho impulsionaram as migrações. Homens e mulheres direcionavam a capital - Aracaju -, com o intuito de inserir-se no mercado de trabalho diante da escassez de terra e postos de trabalho nos seus territórios. Esses migrantes, impelidos para fora do seu território carregam consigo seus hábitos, costumes e necessidades alimentares. Os laços que unem os povos à terra como as tradições e os modos de ser enraizados dentre eles as comidas são inquiridas como um apego as suas origens. No emaranhado de mudanças vivenciadas por esses atores, eles procuram aproximar-se da sua terra ao consumir as comidas do lugar. Desse modo, o aroma, o sabor e a forma remetem aos seus territórios e, por um momento transpassam ao seu lugar, embora estejam distantes do seu território, continuam enraizados e buscam os referências simbólicos que remetem ao seu território. Logo, estudar a cultura da produção e consumo de alimentos tradicionais torna-se um tema instigante diante das migrações intensas na contemporaneidade. Diante desse contexto, esse artigo analisa a produção e consumo das iguarias derivadas da mandioca como uma cultura enraizada e a transformação em territorialidade alicerçada pelo mercado consumidor, proporcionando renda e postos de trabalho gerado por grupos familiares nos espaços urbano e rural no Estado de Sergipe.

IGUARIAS DERIVADAS DA MANDIOCA: SABERES E FAZERES ENRAIZADOS

A (re)configuração dos estabelecimentos dos agricultores familiares e a demanda do mercado urbano repercutiram na expansão do cultivo da mandioca, assim como da produção dos seus derivados. Retomam-se o saber-fazer, o beiju e demais iguarias elaboradas nas farinhadas deixam de estar geograficamente limitados aos espaços circunscritos das residências e do seu entorno como no passado, constituindo, nas duas últimas décadas, uma estratégia de reprodução social, impressa em um gênero de vida autônomo (MENEZES, 2013).

Ao desvelar essa prática buscamos identificar os significados dessa atividade por parte do grupo familiar que diante das alterações vivenciadas no espaço busca alternativas para continuar no seu território como terra de vida e de trabalho. Como asseverou Almeida (2008, p. 318): “O território é, antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem a sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural”. Além disso, averiguamos as relações da produção e do consumo com a identidade cultural de determinadas comunidades que elaboram e consomem os alimentos identitários. Corrêa (2003), ao discutir a identidade, ressalta a importância de analisar o significado dos saberes, técnicas e crenças de um dado grupo que dão sentido a vida. Logo, as identidades são elaboradas e reelaboradas a partir da criação de significados comuns em um grupo social. Ainda sobre a identidade cabe lembrar que a comida constitui em um elemento cultural como foi abordado por Canesqui (2005, p. 50), ao ressaltar que no processo de construção, afirmação e reconstrução das identidades, “a comida podem se transformar em marcadores identitários, apropriados e utilizados pelo grupo como sinais diacríticos, símbolos de uma identidade reivindicada”. Tal afirmativa é constatada nos diversos espaços geográficos quando observamos a busca de alimentos tradicionais, que remetem aos simbolismos no ato de produzir e consumir. Diante do avanço dos produtos industrializados, globalizados, alguns produtos são requeridos, demandados. Embora não tenham rótulos, selos de segurança, eles são reconhecidos, procurados, legitimados e valorizados pelos consumidores locais e aqueles que buscam os alimentos identitários típicos da culinária regional como os turistas. Nessa direção, Gimenez (2012, p. 150) ressalta que tais produtos são “associados à sua história e aos antepassados da gente do lugar. Trata-se de uma comida tradicional e histórica e, por este motivo, pode aproximar quem a consome da cultura da região em suas diversas dimensões”. Tal fato, podemos comprovar no Estado de Sergipe quando da visita dos turistas de acordo com os comerciantes a demanda dos produtos tradicionais eleva-se, como retratou a Gimenez. Diante da expressiva demanda dos consumidores locais e visitantes expande-se

a produção de iguarias consideradas como alternativas de aproveitamento de um recurso territorial –a mandioca - fundamentadas no saberes e fazeres transmitidos por gerações.

A mandioca (*Manihot esculenta Crantz*) constitui um dos alimentos consumidos com frequência pelos sergipanos de igual modo aos demais nordestinos e nortistas. De acordo com a variedade dos tubérculos os usos apresentam-se diferenciados. A denominada macaxeira ou “mandioca mansa” é consumida diariamente cozida acompanhada pelos diferentes tipos de carnes ou outros acompanhamentos.

Atualmente são inventados diversos pratos comercializados nos restaurantes típicos os quais utilizam esses produtos como os escondidinhos, a torta de macaxeira e a macaxeira de forno. Como assevera Hobsbawm e Ranger (1994), as tradições são reinventadas a partir de novas reconfigurações suficientemente rápidas tanto do lado da procura como da oferta. Ao analisarmos as iguarias derivadas da mandioca constatamos a permanência de saberes e sabores mas, identificamos também a ressignificação atrelada a demanda dos consumidores que indicam novas formas e sabores. Mas, e as tradicionais iguarias como os beijus, o pé-de-moleque, o saroió, a malcasada, como surgiram?

A elaboração dessas denominadas iguarias derivadas da mandioca surgiu nas “farinhadas” - ritual que comumente era alicerçado pelas redes de sociabilidade formadas por vizinhos, parentes e amigos que cooperavam com sua força de trabalho no processamento da mandioca em determinados períodos do ano pós-colheita, com o objetivo de produzir farinha. Nesse interim, as iguarias ou quitutes também eram elaborados anualmente após ou juntamente com a farinha aproveitando a matéria-prima abundante. O dia da elaboração dos beijus era considerado um dia especial.

Para a elaboração dos beijus eram convidados parentes e amigos que residiam nas cidades, em outros povoados e nas proximidades para participar dos fazeres da mandioca ou do encontro. Esse encontro consistia em trabalho de domínio da mulher, a partilha, a reciprocidade permea-

va a atividade, uma vez que todas cooperavam no trabalho e na oferta de ingredientes como o açúcar, o coco e os condimentos como o cravo, a canela, além das folhas de bananeira e de ingá para embrulhar os quitutes.

As mulheres após o café da manhã chegavam e ofertavam os ingredientes e começavam o trabalho, considerado como um encontro regado por cantorias, conversas informais, partilhas de saberes, fazeres e dos produtos após a finalização do trabalho. Predominavam os beijus tradicionais como os beijus de massa, de coco, molhado, as tapiocas, as malcasadas, o pé-de-moleque e algumas famílias ainda produziam as bolachinhas de goma.

Contudo, essa atividade foi sendo reduzida em algumas regiões sergipanas do Estado de Sergipe, como consequência das alterações no uso da terra, avanço da “pastiginização” Diniz (1996), no Sertão e a expansão da citricultura no centro sul. Todavia, a despeito da redução do plantio da mandioca, observamos que no território do Alto Sertão o consumo das iguarias continua enraizado no modo de vida dos sertanejos que as adquire frequentemente nas feiras semanais. Enquanto isso, na região centro sul constatamos a continuidade do plantio da mandioca nos estabelecimentos rurais sob o domínio dos agricultores familiares e, em alguns municípios como Aquidabã, Nossa Senhora das Dores, Ribeirópolis e Itabaiana a elaboração de beijus tradicionais passa a ter além do valor de uso também o valor de troca. De modo semelhante a produção de queijo artesanal retratado por Menezes(2021, p.143) quando: “O queijo de coalho, anteriormente, estava direcionado quase que exclusivamente ao autoconsumo, logo, portava valor de uso, o domínio da produção ocorria em praticamente todos os estabelecimentos rurais sertanejos sob a responsabilidade das mulheres”. Igualmente ao queijo de coalho, com o crescimento da demanda pelas iguarias derivadas da mandioca, elas passam a ter o valor de troca e o homem que anteriormente dominava o processo de elaboração da farinha começa a também preparar os beijus e a comercializar especialmente nos municípios do agreste e na Grande Aracaju.

Embora eles produzam a tapioca (amido) e a massa puba ingredientes essenciais para a elaboração dos quitutes, os agricultores residentes no agreste sergipano conformam redes informais invisíveis às quais estão conectadas com produtores das iguarias que residem nos municípios da Grande Aracaju e fornecem semanalmente a matéria-prima e a renda obtida constituem o principal recurso da família. Destacam-se como fornecedores os agricultores dos municípios de São Domingos, Lagarto e Salgado. Essas negociações ocorrem a partir das relações pessoais, fundamentadas no dinheiro vivo, sem contratos firmados, semelhantes àquelas discutidas no circuito inferior da economia pelo Professor Milton Santos (2005). Semanalmente, os agricultores ou seus filhos entregam aos produtores das iguarias em suas residências, a quantidade de amido de acordo com a demanda sendo o pagamento realizado no ato da compra.

Para além dos grupos familiares que adquirem a matéria-prima, identificamos outros agricultores nos municípios de Aquidabã, Nossa Senhora das Dores, Itabaiana, Campo do Brito e Lagarto que ainda cultivam a mandioca e a utilizam exclusivamente para a produção das iguarias. Esses homens e essas mulheres iniciam o trabalho nas primeiras horas da manhã quando parte da mandioca é colocada na água para pubar (fermentar) obtendo desse modo um subproduto - a puba - ingrediente essencial para a elaboração do pé de moleque, bolo de puba e mingau. Outra parte da mandioca é raspada e triturada para ser retirado o amido com o qual se preparam as iguarias como os beijus, saraios, mingaus, bolo, bolacha de goma.

Diante das dificuldades enfrentadas por esses atores, eles buscam superar os obstáculos a partir do aproveitamento de recursos disponíveis no território e do saber fazer enraizado no modo de vida. Essa cultura arraigada nos diferentes territórios é “a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra” como asseverou Paul Claval (2001, p. 63). Corroborando com esta discussão Almeida (2008, p. 318) alude “o território traduz um modo

de recorte e de controle do espaço, garantindo sua especificidade, e serve como instrumento ou argumento para a permanência e a reprodução dos grupos humanos que o ocupam”. Logo, os agricultores no seu território, buscam com os seus saberes gerar trabalho e renda essencial a sustentabilidade familiar.

E os grupos familiares que elaboram esses derivados nos espaços urbanos de Itabaiana, São Domingos, São Cristóvão e Aracaju? Quais as razões para continuar nessa atividade? Perante os empecilhos de inserção no mercado de trabalho várias migrantes e suas famílias iniciaram a produção dos derivados nesses centros urbanos. A comercialização das iguarias é realizada por membros da família que as revendem pelos logradouros públicos e nas feiras semanais.

Visitamos produtores em diversos bairros de Aracaju e na Colônia Pinto em São Cristóvão, observamos que os saberes são transmitidos para além dos membros familiares. É o caso de Dona Maria com idade de 75 anos que repassou os saberes e fazeres aos seus familiares e atualmente todos os filhos, filhas, noras, genros e netos inseridos na produção dos derivados da mandioca. Ela, ainda ensinou as sobrinhas, as vizinhas resultando uma concentração produtoras no espaço geográfico de São Cristóvão. Dona Maria ressalta como aprendeu e a importância da produção para a família:

Aprendi a fazer esses quitutes com minha mãe no povoado Sobrado em Socorro, quando cheguei em São Cristóvão comecei a fazer e nunca parei. Sempre vendemos em Aracaju e o trabalho só aumenta. Eu hoje não trabalho direto fazendo os doces, mas fico o tempo todo acompanhando meus filhos, netos e os demais parentes na lida. No tempo das festas de São João quase a gente não dorme para atender todos os pedidos, aí além dos derivados da mandioca ainda fazemos comidas com o milho. (Entrevistada 01. 10/2012)

Identificamos as casas de beijus como também são conhecidos esses locais onde são preparados os beijus em na capital sergipana, nos bairros: América, Novo Paraíso, Santos Dumont e Cidade Nova.

No espaço urbano de Aracaju as(os) produtoras(es) enfrentam dificuldades como a não disponibilidade de área para o plantio da mandioca, como ressaltado anteriormente elas(es) encomendam toda a matéria-prima como o amido ou a tapioca, a massa puba e o coco dos agricultores, assim como as folhas de bananeira. Entretanto, a despeito desses obstáculos, eles são enfáticos em afirmar que desejam continuar com a atividade tendo em vista a conquista de mercado consumidor na cidade.

O tempo de lida com essa atividade para alguns supera o marco temporal de quatro décadas, sendo repassados esses saberes aos filhos e netos, de igual modo a produtora de São Cristóvão. Outros produtores estão inseridos nessa atividade com cinco, dez, quinze, dezoito e vinte anos.

Observamos algumas mudanças na atividade enquanto no meio rural são utilizados os fornos de barro ou de alvenaria, no meio urbano principalmente na capital foram inseridos os fornos a gás em decorrência das problemáticas na aquisição da lenha combustível usado nos primeiros, assim como a preocupação com o meio ambiente retratado pelas produtoras. Figuras (01 e 02). Entretanto, com o aumento no preço do gás, os grupos familiares que elaboram as iguarias derivadas da mandioca, tem ressaltado o dispêndio com fonte de energia e estão adquirindo lenha em alguns municípios, isto é, estão retornando ao uso do forno de lenha na capital.

Figura 01: Pé-de-moleque assado no forno



Figura 02: Pé-de-moleque assado no forno a gás.



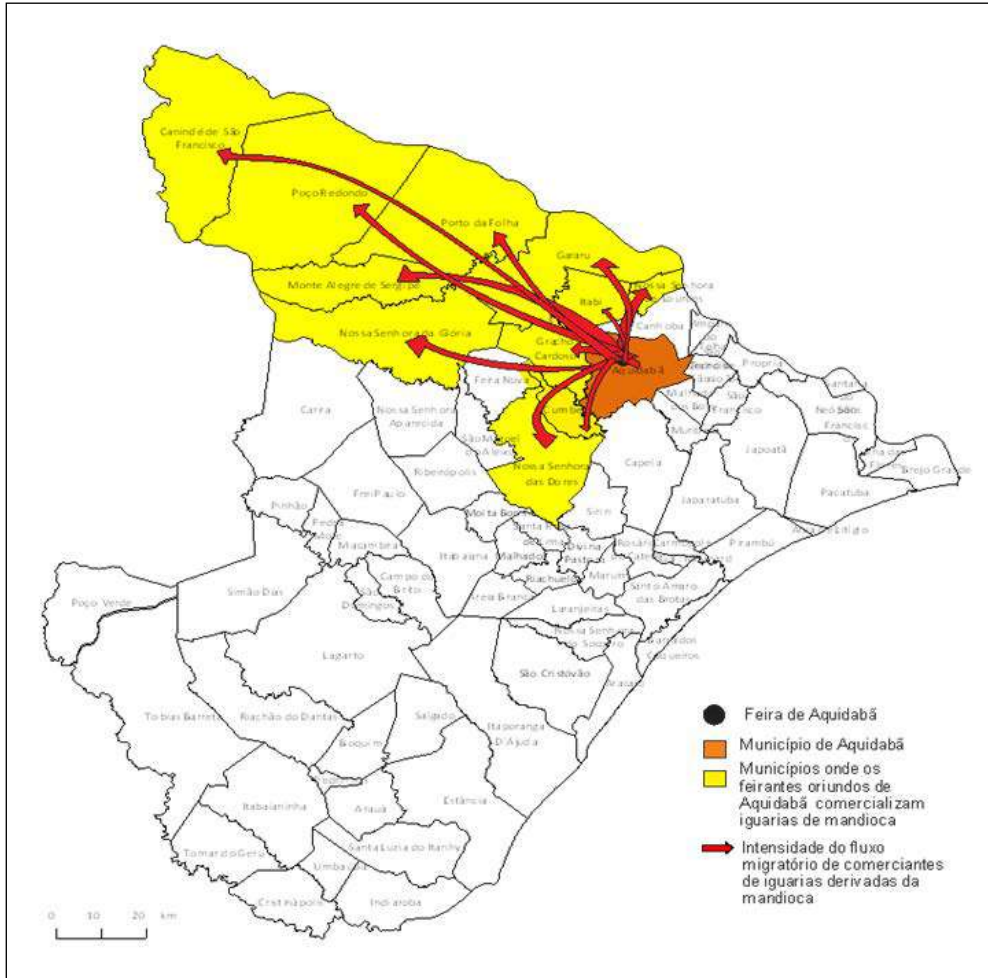
Ainda identificamos outra alteração na produção dos derivados com a inserção de ralador de coco artesanal movido a motor, a despeito do ralo comum utilizado nas farinhadas. Essa alteração segundo as produtoras foi essencial, tendo em vista, a quantidade de coco ralado ingrediente essencial na elaboração dos derivados da mandioca, reduzindo o trabalho de vários membros familiares anteriormente ocupados com essa atividade. Essa alteração também foi verificada em vários municípios interioranos, sobretudo, quando a produção dos derivados é elevada. Onde são comercializadas as iguarias derivadas da mandioca?

OLHA O BEIJU!!! COMERCIALIZAÇÃO DE IGUARIAS TRADICIONAIS DA MANDIOCA

Ao visitarmos as feiras semanais nas cidades interioranas do agreste e sertão sergipano verificamos a comercialização dos derivados da mandioca e o afluxo de consumidores, tal fato, nos motivou a inquirir os fluxos e as redes as quais estavam conectadas a produção e comercialização desses produtos. Para tanto, iniciamos com o Alto Sertão Sergipano e, nas citadas feiras constatamos o domínio dos comerciantes oriundos do município de Aquidabã (Figura 03). Esses produtores residem na zona rural, em estabelecimentos que variam de 10 a 50 hectares utilizados para o plantio da mandioca, milho, feijão e do abacaxi. Com a expansão do abacaxi um reflexo da demanda e do aumento nos preços constatou a redução do plantio da mandioca.

Os produtores dos municípios de Aquidabã, frequentam geralmente três feiras semanais (sábado, domingo e segunda-feira), nos demais dias dedicam a organizar o estabelecimento rural, adquirir os ingredientes e no dia anterior a feira inicia a produção como foi ressaltado anteriormente.

Figura 03 - Fluxo da comercialização dos produtores de Iguarias derivadas da mandioca Aquidabã-SE (2012-2022)



Fonte: <http://www.grupam.net> LEITE, A. F. MENEZES, S. S. M. Derivados da mandioca: alimentos identitários como estratégia de reprodução social. Anais do I Seminário sobre Alimentos e Manifestações Culturais, 2012, p.15.

Esse fluxo da comercialização dos grupos familiares oriundos do município de Aquidabã continua em 2022, com a mesma intensidade. Evidencia-se o crescimento de jovens envolvidos na elaboração desses alimentos e o afluxo nas feiras igualmente apresenta a mesma intensidade.

Vale frisar que nesse município as mulheres participam da produção mas, o comando da atividade e a comercialização fica a cargo dos homens.

Tal fato nos remete as discussões de Bourdieu (1999, p. 18) na leitura da dominação masculina que afirma: “a estrutura do espaço opondo o lugar da assembleia ou de mercados, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres”. As mulheres detentoras do saber, passam a ser coadjuvantes, e o trabalho delas é considerado como ajuda.

Em Itabaiana de igual modo a Aquidabã os produtos são elaborados no dia anterior a feira e comercializados aos sábados e as quartas. Além do comércio local revendem os seus produtos em algumas feiras e pequenos supermercados de Aracaju, Carira e Coronel João Sá na Bahia. Diferentemente dos produtores de Aquidabã, os fabricantes de Itabaiana não elaboram a malcasada de corte demandada no Sertão, porém, produzem o beiju de amendoim iguaria típica do município. Figuras (4 e 5)

Figura 04: Malcasado elaborado em Aquidabã, comercializado



Figura 02: Beiju de amendoim Itabaiana feiras dos municípios sertanejos.



Para além dos beijus os produtores de Itabaiana elaboram as denominadas espessas de amendoim e o manauê. Rezende e Menezes (2013, p. 324) abordam a diversidade de produtos comercializados nas feiras desse município juntamente com derivados da mandioca e o ritual da comercialização. “Os comerciantes chegam as 4h e 5h da manhã e, aproximadamente às 10h, já começam a se retirar da feira. Devido à elevada procura dos consumidores por essas iguarias, nesse horário, dificilmente é encontrado um beiju, pé-de-moleque, manauê ou outro derivado da man-

dioca”. Ainda são vendidos os doces caseiros de leite, mamão, cocadas e espécies de amendoim, além de outros tipos de bolos de ovos, macaxeira, leite, puba, arroz e milho. Constatamos que a produção e comercialização dessas iguarias na feira consistem em uma tradição familiar, visto que, várias gerações frequentaram o mesmo ponto de venda, (alguns a quarta geração outros a terceira).

Em Aracaju, a partir da década de 1990 com a reforma do mercado Central conquistam o Espaço do beiju às mulheres passam a comercializar juntamente com as negociantes dos municípios de Nossa Senhora do Socorro e de São Cristóvão. De acordo com os depoimentos há uma expressiva demanda por parte dos migrantes, que buscam no consumo dessas iguarias fortalecer ou alimentar a sua identidade, procuram tais produtos como um símbolo que os caracteriza e contribui para a manutenção dos costumes e hábitos vivenciados no seu território de igual modo como foi constatado por Menezes(2009) com a produção do queijo coalho.

Nos deslocamentos, os migrantes carregam os seus hábitos e tradições alimentares, esses atributos territoriais enraizados não são perdidos com a mudança do território. Logo, esse público consumidor busca as referências do seu território. Conforme Mintz (1997), os alimentos estão associados com o passado de quem os consome, e as técnicas utilizadas para elaborar, servir e consumir os alimentos são variadas, indicadoras de suas próprias histórias. Nessas histórias, estão presentes os valores culturais, as representações em torno das práticas de obtenção, preparação e consumo de alimentos, os quais auxiliam na construção e na conservação da identidade dos grupos sociais.

Na pesquisa realizada nas feiras dos municípios da grande Aracaju constatamos a busca dos produtos derivados da mandioca tradicionais como ressaltaram os consumidores:

As sextas-feiras eu compro os beijus, pé de moleque e saraios e levo para o meu trabalho, todos gostam. Quando consumo esses produtos lembram-me das farinhadas que existiam e recordo até o cheiro

da casa de farinha, tempo de beiju era festa, alegria. Para lembrar eu compro esses produtos e os meus amigos passaram a gostar também porque são limpos e saudáveis. (A. C. S. 06/2013 Bairro Ponto Novo)

Quando venho ao mercado não esqueço de passar no lugar do beiju, adoro a malcasada e o beiju molhado, mas meus netos gostam da bolacha de goma. Eu lembro de muita coisa ao comer essas coisas, um tempo bom que não volta mais. Mas, ao comer parece que estamos mais perto do que passou, da infância das farinhadas do campo. Tempo bom! (F. S, 10/2011. Mercado Central)

A referida lembrança e o modo comparativo impulsionam a reportar às discussões que Raffestin (2003) faz sobre o território, que será nomeado de “território de referência”, aquela área em que o indivíduo viveu e de que está atualmente distante, ao adquirir produtos desse território, a sua identidade estará nutrida, fortalecida. A esse respeito Stuart Hall (2002), ressalta a importância da discussão do conceito da Tradução que descreve a formação de identidade relacionado aos movimentos migratórios ou saída definitiva da terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão do retorno do passado. [...] Elas carregam traços culturais das culturas, tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. (HALL, 2001, 88/89).

Esses consumidores revelam muitas histórias e buscam continuamente esses produtos, fato esse que impulsiona a inserção de jovens na atividade e a crescente produção em bairros da capital do estado e em outros municípios. (Figuras 06/07)

Figuras 06/07: Comercialização dos derivados nas feiras de Aracaju. (2012/2022)



Em Aracaju constatamos que predominam os beijus tradicionais como o beiju molhado, os saraios, a bolacha de goma e o pé-de-moleque. Identificamos o beiju de amendoim somente nas feiras frequentadas por comerciantes de Itabaiana.

Como citado pelos consumidores e agricultores dos municípios sertanejos as frequentes secas ou as estiagens prolongadas impulsionaram a mudança no uso da terra a favor das pastagens e, a derrocada do cultivo da mandioca e do algodão foi acentuada. Entretanto, o consumo dos derivados como a farinha e as iguarias: pé de moleque da massa puba, a malcasada (doce e salgada), os bolos de puba e macaxeira e as bolachas de goma continuam sendo largamente consumidos.

De acordo com os consumidores, esses produtos estão isentos de aditivos químicos, são artesanais e ao degustá-los reavivam a memória de um passado. Assim ressaltou um consumidor em Monte Alegre de Sergipe, “embora eu tenha diabetes, não deixo de consumir o pé-de-moleque, pois, sei que a quantidade de açúcar é pequena e os ingredientes eu conheço. Esse é o único doce que posso comer” (Entrevistado 02, 08/2022). Comprovamos que nos municípios sertanejos predomina o consumo do pé-de-moleque e da malcasada uma vez que a durabilidade desses alimentos ultrapassa aquela dos beijus tradicionais. Ainda foi ressaltado por consumidores nessa região e no agreste que no período junino e nas romarias do Padre Cícero eleva-se a demanda desse produto. Tal fato está relaciona-

do aos deslocamentos dos romeiros durante dois e até três dias de viagem, esse produto além de apresentar sustança é fácil o armazenamento e não é perecível as altas temperaturas. Logo, para alguns romeiros ao pensar na romaria de Juazeiro do Norte, as lembranças do pé-de-moleque aparecem.

OS CONSUMIDORES E AS IGUARIAS DERIVADAS DA MANDIOCA

O avanço da globalização na indústria de alimentos provocou o crescimento do consumo de alimentos industrializados, que suprem as necessidades do mercado consumidor pela rapidez de seu preparo, em contra partida esses alimentos são ricos em gorduras e açúcares. Atualmente é possível notar uma preocupação em adotar uma dieta mais saudável, com isso as pessoas estão em busca de alimentos com qualidade. Além disso, como citado anteriormente nas feiras semanais à procura por alimentos tradicionais continua expressiva a despeito das ofertas de uma variedade de produtos. É importante destacar que os alimentos tradicionais possuem ingredientes e modo de preparo mais saudáveis, por isso é possível notar a busca por alimentos com carga simbólica e tradicional (ZUIN, 2008).

Ao analisarmos as iguarias derivadas da mandioca, percebemos que sua demanda se relaciona principalmente com a busca de reaproximação do território de origem por parte dos consumidores, Raffestin (2003) apud Menezes (2009). A demanda desses alimentos carregados de símbolos e significados estão arraigados na cultura alimentar sergipana e independe de qual classe social o indivíduo está inserido na sociedade.

A procura por alimentos identitários na área urbana está relacionada a população que procura preservar suas tradições, sua origem, resgatando seus traços culturais e alimentares. Menezes (2009, p.43) enfatiza:

[...] deslocados ou descolados do território, procuraram preservar símbolos da identidade territorial, traços conferidos na busca de atributos, que referenciam especificidades culturais e materiais. Alguns atributos (alimentos, músicas, danças...) estão eivados de identificação [...].

Essa busca pelos alimentos identitários faz com que as pessoas procurem consumir alimentos que remetam a seu território de origem e estão impregnados de recordações do passado. Ao questionarmos os consumidores sobre os motivos que os levaram ao consumo de alimentos derivados de mandioca, eles afirmaram lembrança da infância, principalmente os idosos que os associam a vida que tinham antes de migrarem para a capital.

Entretanto percebemos que há uma expressiva procura por esse tipo de alimento entre a população mais jovem, tanto dos beijos tradicionais como das tapiocas reinventadas, essa última com maior intensidade, dada a grande variedade de recheios que a mesma possui a aproximando de outros alimentos globalizados como pizza e os sanduíches. Como afirma Garcia (2003), esses pratos típicos estão sofrendo uma retradição a partir de metamorfoses para se adaptarem ao consumidor global.

Os habitantes dos municípios que conformam a Grande Aracaju também costumam consumir as iguarias na Orla marítima de Aracaju, pois aproveitam a paisagem para passear e depois consomem as tapiocas no local. Uma entrevistada assim relatou: “Costumo frequentar nos finais de semana a Orla da Atalaia e, tenho que consumir uma tapioca. Apesar de próximo da minha casa tem um ponto de venda de tapioca recheada, prefiro comprar aqui porque tem mais sabores”. (A. F. Orla de Atalaia 05/06/2013).

Os derivados tradicionais são demandados pelos adultos e idosos nas feiras, porém, eles ressaltam que os filhos e netos jovens, adolescentes e crianças os consomem.

A escolha dos alimentos pela população não seguem apenas seu caráter extremamente biológico, mas também irá depender das escolhas do caráter sócio-cultural ao qual o indivíduo está inserido. Portanto, o consumo de derivados de mandioca é motivado por simbolismos e no caso das tapiocas ressignificadas são impulsionadas também pelas estratégias que os comerciantes/produtores adotaram com os diversos sabores para agradar a gama de consumidores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os alimentos identitários anteriormente eram elaborados para o consumo familiar portavam desse modo o valor de uso. Atualmente esses produtos conformam uma territorialidade alicerçada pela demanda ascendente do mercado consumidor que reconhece e legitima tal produção e proporciona renda essencial para a sustentabilidade dos grupos familiares. Portanto, a demanda ascendente desses alimentos identitários, comprovado por várias pesquisas nos países desenvolvidos e em desenvolvimento, indicam a relevância do reconhecimento de saberes e fazeres enraizados como um patrimônio cultural a ser preservado na contemporaneidade.

Constatamos que os derivados de mandioca constitui um alimento carregado por uma forte herança cultural, cujos saberes foram e continuam sendo repassados por gerações, envolto pelos simbolismos que marcam a produção e o consumo.

Verificamos a importância da comercialização de tais produtos identitários junto aos comerciantes e produtores de beiju tradicionais e tapiocas reinventadas da grande Aracaju. Essa estratégia de geração de renda, garante o sustento da família, em decorrência da não inserção no mercado de trabalho formal. Esses alimentos constituem marcas identitária da população sergipana. Embora tenham conquistado o título de Patrimônio Cultural Imaterial do Estado de Sergipe, verificamos que os produtores e produtoras não conhecem essa conquista, logo, até o momento não adquiriram reais benefícios com esse título. Portanto, ressaltamos a importância da valorização desses produtos nos órgãos públicos como produto cultural referência do estado nas recepções governamentais e nos programas de aquisição de alimentos e na alimentação escolar.

REFERENCIAL

ALMEIDA, Maria Geralda de. Uma leitura etnogeográfica do Brasil Sertanejo. In: SERPA, Angelo (org.). **Espaços culturais**. Salvador. Ed. UDUFBA, 2008. p. 313-336.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil. 1999.

CASCUDO, L. da C. **História da Alimentação no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade. São Paulo, 1983.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**, EDUFSC, Florianópolis, 2001.

CANESQUI, A. M., GARCIA R. W. D., **Antropologia e Nutrição: um diálogo possível**, Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

CORRÊA, R. C. RESENDAL Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2003.

DA MATTA, R. **Sobre o simbolismo da comida no Brasil**. In: O CORREIO, Rio de Janeiro, v. 15, nº 7, jul. 1987, p. 22.

DARNARDIN, V. F. SULZBACH, M. T. Produtos com identidade territorial: O caso da farinha de mandioca no litoral Paranaense. IN: SAQUET M. A; SANTOS R. A. (Orgs). **Geografia Agrária, território e desenvolvimento**. São Paulo: Expressão popular. 2010, p.219-237.

GARCIA, R. W.D. Reflexos da globalização na cultura alimentar: Considerações sobre as mudanças na alimentação urbana. **Revista de Nutrição**, Campinas- SP, 2003.

GARINE, I. de. Alimentação, culturas e sociedades. **O Correio da Unesco**, Rio de Janeiro, 15(7), p.4-7, 1987.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz T. Silva e Guacira L. Louro. 7ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A editora. 2002. 102p.

HOBSBAWM, E. RANGE T. **A invenção das tradições**. Tradução Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1994.

LEITE, Alana F. MENEZES. Sônia de S. M. Derivados da mandioca: alimentos identitários como estratégia de reprodução social. In: **Anais do I Seminário sobre Alimentos e Manifestações Culturais**. 2012.

MENEZES, Sônia de S. M. Mulheres sertanejas e o queijo caseiro: comida diária e alimento essencial na reprodução familiar In: MOTA, Dalva; SILIPRANDI Emma; PACHECO, Maria Emília. (Editoras) **Soberania alimentar: biodiversidade, cultura e relações de gênero**— Brasília, DF : Embrapa, 2021, 129-150.

MENEZES, Sônia de S. M. **A força dos laços de proximidade na tradição e inovação no/do território sergipano das fabriquetas de queijo**. 2009. 359f. Tese. (Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2009.

MENEZES, Sônia de Souza Mendonça; ALMEIDA, Maria Geralda de. Reorientações produtivas na divisão familiar do trabalho: papel das mulheres do sertão de São Francisco (Sergipe) na produção do queijo de coalho. In: NEVEZ, Delma Pessanha; MEDEIROS, Leonilde Servolo (Org.). **Mulheres camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos**. Niterói: Alternativa, 2013, p.129-146.

MENEZES, Sônia de S. M. Alimentos identitários: uma reflexão para além da cultura.

GEONORDESTE, Ano XXIV, n.2, 2013, p. 120-136.

MINASSE. Maria Henriqueta Sperandio G. Gimenes. Os lugares da tradição e da inovação na culinária regional. **Ateliê Geográfico**, v. 6, n. 3 (Ed. Especial) Out/2012 p. 148-162.

MINTZ. Sidney W. Comida e Antropologia: Uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** vol.16 no. 47. São Paulo. Outubro 2001, p. 31-42.

RAMOS, M. O. **A comida de roça ontem e hoje: um estudo etnográfico dos saberes e práticas alimentares de agricultores de Maquiné (RS)**. 2007.175f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural)- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, 2007.

REZENDE. José L. MENEZES. Sônia de S, M. A tradição das iguarias derivadas da mandioca no território de Itabaiana(SE): cultura e geração de renda. **Ateliê Geográfico - Goiânia-GO**, v. 7, n. 2, p.310-329, ago/2013.

PUTNAM, Robert D. **Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna**. Trad. Luiz Alberto Monjardim. 4ªed. Rio de Janeiro: Ed. FGV 2005.

RAFFESTIN, C. Immagini e identità territoriali. In: DEMATTEIS, G. e FERLAINO, F. **Il mondo e i luoghi: geografie delle identità e del cambiamento**. Torino: IRES, 2003. p.3-11.

SANTOS, Milton, **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec.1996.

SANTOS, Milton. **O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos**. 2ª Ed. São Paulo: Edusp. 2004.

ZUIN. L. F. S. ZUIN. P. B. Produção de alimentos tradicionais. Contribuindo para o desenvolvimento local/regional e dos pequenos produtores rurais, **Revista Brasileira de gestão e desenvolvimento regional**, Vol.4, nº1, jan-abr, 2008, p.109-127. In: www.rbhdr.net/012008/artigo5.pdf, acesso em 10/07/2011.





O capital cultural e a comunicação nos processos de formação e transformação do capital social*

José Franco de Azevedo

* O presente texto tem como base parte da tese intitulada “Capital cultural e território: os nós, os laços e a trama das redes de agricultores familiares do município de Nossa Senhora da Glória-SE”, defendida em 2015, sob a orientação da profa. Dra. Maria Geralda de Almeida.

INTRODUÇÃO

Não obstante o título, o objeto desse texto serão as discussões acerca do capital cultural, social e da construção da identidade dos indivíduos em uma sociedade. Para tanto, convidei vários autores para apresentar suas teorias, sustentá-las e dar vazão a suas teses. O estudo que apresento aqui originou-se nas pesquisas para a construção de uma tese para a qual convido o leitor a aprofundar sua leitura. O título posto no rodapé desse texto versa a pesquisa completa que inspirou essa escrita, baseada no seu primeiro capítulo.

Nos primórdios da civilização humana, surgiu a necessidade de aglomeração social. Os humanos perceberam que seriam mais fortes e mais produtivos se estivessem juntos, mas estranhamente a essa necessidade também disputavam entre si o direito de comandar, ter poder e se manter no topo da hierarquia. Diante do impasse entre a necessidade de prosperar e o desejo de possuir poder sobre os demais, a solução foi construir uma base de sustentação para acumular bens, lutar contra seus iguais para manter sua propriedade e estabelecer uma relação de confiança entre os seus aliados.

Assim, a primeira instituição social a ser criada foi a família. Com essa constituição, surgiram outras necessidades que justificavam ainda mais as aglomerações sociais. Com isso, surgem as comunidades e o Estado, para representar os interesses das aglomerações sociais, resultando na atividade política de representações. Esse exame se aplica aos regimes democráticos de conotação capitalista, pois é nesse âmbito que vários autores, sociólogos, historiadores e filósofos desenvolveram análise acerca do capital cultural como ponto de partida para a transformação do capital social.

O texto em questão se baseia na análise de Azevedo (2015), com as contribuições de pensadores como: Bourdieu (1980, 1986), Granovetter (1984), Coleman (1990) e Putnam (2000) sobre capital cultural e capital social, incluindo a análise da teoria das representações sociais.

Contudo, para discorrer acerca de um tema imbricado na formação cultural e social, carece recorrer aos meios mais sutis do processo, açambarcando a comunicação para entender os meios pelos quais as mensagens são ou não interferências no processo de cultivação dos costumes e modo de vida de uma sociedade.

A COMUNICAÇÃO E O MEIO COMO MENSAGEM

Resta acrescentar da análise as contribuições da comunicação, peça fundamental para a formação cultural e social.

Contudo, tecer tal análise não pode ser focada numa intervenção simplista da observação cotidiana. É preciso perceber o meio como instrumento da mensagem em que se dará a vazão cultural, olhando para onde não se costuma olhar, entendendo que o óbvio de uma cultura social só pode prosperar se houver gatilhos cultivados na criptografia social onde somente aquela comunidade consegue perceber suas nuances.

Numa cultura como a nossa, há muito acostumada a dividir e estilhaçar todas as coisas como meio de controlá-las, não deixa, às vezes, de ser um tanto chocante lembrar que, para efeitos práticos operacionais, o meio é a mensagem. (MCLUHAN, 2011, p. 21).

Explico: estamos acostumados a olhar para as comunidades e falar do seu cabedal cultural como se fosse algo ou produto de domo confinado às expressões sociais de uma comunidade geográfica que é influenciada, mas não influencia.

Posso usar um exemplo da cultura indígena, pois, quando se ouve falar no termo “índio”, temos a sensação de algo distante, preso na selva amazônica sem direito a eletricidade, chuveiro, televisão, relógio e telefone. Os comentários de quem assiste a uma reportagem sobre a cultura indígena, ao ver a imagem de um índio com um *Iphone* na mão, são de desdém, seguidos de indagações: como assim, índio de *Iphone*? Na selva

tem sinal de celular? Essas manifestações se repetem nas comunidades carentes, no povo do campo, assim como nas classes mais pobres, financeiramente falando.

Pensemos nessas inflexões pejoráveis como resultado de uma mensagem encorpada num meio. Não pensamos em separações de pessoas, não dos índios ou dos favelados, ou abastados de posses. Pensamos no meio como a mensagem sutil que fica latente, oprimida, desejosa de manifestação e, por fim, cultivada em uma tribo, em comunidades, numa cidade e na sociedade.

Costumamos ensinar na escola que o índio é um selvagem e, por esse motivo, deve ficar na selva; pouco associamos a cultura indígena às nossas práticas “civilizatórias” e negamos que fomos influenciados pela cultura indígena na linguagem, nos modos de agir, na gastronomia e até na forma de nos relacionarmos socialmente.

Mcluhan (2011) diria que: “os novos padrões da associação humana tendem a eliminar empregos, não há dúvida” (MCLUHAN, 2011, p. 21). Embora esse processo possa soar como negativo, os novos padrões, como automação e tecnologias, tendem a amplificar as mensagens transitórias no meio. Costumávamos ouvir que o computador iria tomar o emprego do homem, mas o computador é apenas um meio para a mensagem: sem a mão humana, nada pode e nada faz. A comunicação, ou seja, a entrega de uma informação ou um objeto, embora utilize um meio para locomoção, pode ficar inerte por muito tempo, mas, se houver a intervenção humana e tecnológica, os meios podem ser alterados, e a informação ou o objeto pode circular para atender ao desejo de poder ou a necessidade de prosperidade.

O suprimento que trafega por uma estrada de terra pode levar semanas ou meses para chegar ao seu destino, mas o suprimento transportado por uma estrada asfaltada chega em um dia.

O asfalto é indiferente ao tempo que o suprimento chegará à comunidade, tampouco interfere na quantidade ou na qualidade, mas foi o meio de celeridade para o transporte. Assim, Mcluhan pode encerrar

esse conceito, afirmando que: “[...] o meio é a mensagem”, porque é o meio que configura e controla a proporção e a forma das ações e associações humanas. O conteúdo ou os usos desses meios são tão diversos quão ineficazes na estruturação das associações humanas (MCLUHAN, 2011, p. 23).

Para estabelecer a relação entre o capital cultural e o capital social, verificando como um influencia o outro e fornecem a sociabilidade e reciprocidade de informações entre os grupos sociais, é fundamental considerar o meio como mensagem a ser observada.

Ainda que o hábito, o comportamento ou a ação cotidiana possam ser tomados como referência para inferir juízo sobre a relação do capital cultural e o capital social, as variáveis postas no meio como mensagem repercutem em comportamentos, pensamentos e atitudes de uma comunidade, criando um arcabouço de conhecimentos próprios, exclusivos do meio.

Esse conhecimento sutil não pode ser reproduzido em um ambiente distinto, ou observado por espectador ou pesquisador a ponto de captar a mensagem presente no meio, porque lhe falta compreensão e familiaridade com o meio.

Uma criança de 8 anos que nasceu em uma área urbana, via de regra, não será vítima de atropelamento; quando esse fato acontece, classificamos como acidente. Em oposição, uma criança da mesma idade que nasce na zona rural, ou numa cultura indígena, geralmente, não é picada por cobra ou vítima de um animal selvagem; quando isso acontece, também é considerado um acidente.

Se invertermos os papéis, ou seja, se colocarmos a criança nascida na zona urbana no lugar da criança nascida na zona rural, trazendo esta para a cidade, o que seria um acidente irá virar regra. A criança da zona rural será facilmente atropelada e a criança da cidade será, naturalmente, picada por cobras. Tal fato vira rotina porque ambas não fazem parte do meio.

Com isso, deixo claro que o meio tem suas nuances que não são ensinadas na escola e nem fazem parte dos esclarecimentos em reuniões de fa-

mília para ensinar os jovens. Destarte ser um ingrediente do meio. Nesses termos, o meio é a mensagem, e a cultura social nasce do meio.

Considerando as concepções de McLuhan (2001) – de que o meio é a mensagem – antes de compreender as sutilezas do capital cultural e do capital social, precisamos explorar, conceitualmente, o processo evolutivo de identidade e cultura.

DIFERENTES ABORDAGENS CONCEITUAIS DE IDENTIDADE E CULTURA

A palavra “cultura” é ampla e pode designar muitas variações de sentido, mas sua origem, do latim *colare*, significa “cultivar”. De muitas formas, a cultura representa ações humanas, está imbricada nos padrões de vida e representa o *modus vivendi* de um povo ou uma sociedade. Embora haja variações no modo de vida de sociedades distintas, também existem padrões culturais indissociáveis.

Os padrões culturais variáveis resultam em um sentimento específico de pertencimento que está imbricado no meio e que acarreta determinada identidade que pode representar um indivíduo ou um conjunto de pessoas, mas também se amplia por uma cidade, um estado, uma região ou um país. Pequenas nuances, como gastronomia, língua e costumes, formam identidades específicas.

O homem não se identifica apenas com a sua cultura, mas com identidades comuns a humanidade. Sendo assim, a identidade é um aspecto de relevância nas atividades e representações culturais das sociedades e, representada por meio de símbolos, esconde-se em texto e produções artísticas de uma época. (AZEVEDO, 2015, p. 25).

A esse respeito, podemos determinar que a identidade é um resultado da cultura, contudo, a identidade dos indivíduos cria e recria movimentos culturais em regiões específicas que influenciam outros espaços, modificando a cultura na sua amplitude ou criando veios culturais, quando alteram um costume.

Podemos entender esse movimento observando as mudanças sociais e os novos costumes implementados, como resultado de um fato, uma posição geográfica ou ascensão tecnológica. Todas essas nuances podem interferir culturalmente bem como criar o pertencimento e a situação identitária de povos e nações.

Vamos simplificar com um exemplo: a gastronomia é um ingrediente da cultura, mas também é um costume identitário, cada cidade tem uma gastronomia que identifica um costume; também uma pessoa daquela cidade se sente deslocada em outra onde a gastronomia é diferente. Um nordestino come arroz com feijão e não abre mão de um bom cuscuz; já um oriental também consome arroz, mas de forma totalmente diferente de como o nordestino consome. O oriental não se sente parte da cultura nordestina brasileira, pode acontecer de ele comer cuscuz e gostar, mas nunca será ao ponto de inserir na sua cultura.

Alguns estudiosos que se debruçaram sobre as concepções de culturas apresentaram suas visões, sobre as quais discutiremos aqui, haja vista a multiplicidade de conceitos existentes na literatura. Especificamente, os autores em questão irão fazer sua defesa conceitual da identidade cultural e social, distanciando-se dos conceitos clássicos e apontando para a identificação dentro dos grupos de poder, abandonando os sentidos clássicos de pertencimento. Autores como: John Thompson (1995), Alfredo Bosi (1987), Peter Burke (2004), Sidney Mintz (2010), Rafael Perico (2009), Edward Tylor (2005) e outros que trazem contribuições essenciais para a compreensão do termo.

Na concepção de Thompson (1995), a categoria “cultura” apresenta variações que devem ser levadas em consideração, sobretudo, no que concerne à apropriação do termo, sob a égide das ciências sociais, especialmente, a antropologia que se apropriou do conceito de cultura como um objeto de estudo da categoria. Assim, Thompson (1995) classifica o conceito em duas vertentes: descritiva e simbólica.

Segundo o autor, a concepção descritiva é diretamente influenciada pela escola iluminista e suas ideias de progresso, açambarca um conjunto

de valores típicos do ideal iluminista representado por valores, crenças, costumes, conversões, hábitos e práticas que apontam para o período histórico da sociedade iluminista.

Contudo, Thompson (1995) também aprofunda seu estudo sobre a concepção simbólica. Nesse aspecto, aponta para a interpretação do fenômeno simbólico, deixando a cargo da leitura dos símbolos as ações que o autor chamou de “concepção estrutural de cultura”, tendo por base fundamental a observação das formas simbólicas e sua influência no tecido social.

A esse respeito, a conclusão a que Thompson (1995) chega não poderia deixar de incluir as teorias marxistas, na sua percepção do capitalismo, fazendo referência ao que se convencionou chamar de “revolução industrial”, segundo ele, infiltrando uma alternativa mutante da cultura, engendrando novas técnicas no estudo da produção artesanal abolida para uma produção em massa, resultando no conceito de consumo conspícuo, definido como elevada comercialização de “bens não essenciais à sobrevivência dos seres humanos”.

Como o termo “cultura” abriga complexidade, devemos ampliar sua análise para outros pensadores, e, nesses termos, vamos visitar a concepção de Bosi (1987), quando faz sua análise referenciando a pluralidade cultural do Brasil, pautando-se na concepção de que existe um engano em se pensar que a cultura brasileira fosse homogênea. Para Bosi (1987), não existe coesão cultural no Brasil.

Seu pensamento aponta que essa concepção contribuiu, temporariamente, para a ação prática de sociólogos e políticos, na tentativa de construir um perfil cultural, forjando, assim, uma identidade nacional.

A despeito do pensamento bosiano, mas não exclusivo daquele autor, as diversas formas de manifestações culturais, quer seja no aspecto popular, erudito ou no mais recente conceito de cultura de massa, como já dissemos, existe uma troca interativa entre as culturas. Ao entrarem em contato, as manifestações culturais passam por transformações e adequações. Tais fatos são relatados por intermédio da história entre as culturas

Romanas e Egípcia: nas lutas e nas conquistas, escravizador e escravos trocavam hábitos culturais significativos.

Ainda na concepção de Bosi (1987), a interrelação cultural ocorre no espectro nacional e internacionalmente, nas relações comerciais, migratórias ou ainda por difusão turística, resultando num intercâmbio cultural, cada dia mais fortalecido graças à globalização.

Contudo, na concepção de Bosi (1987), as produções culturais de espectro popular e/ou eruditas, não são contaminadas pela produção em série. Em oposição, nascem do desejo, intelectual, de autocrítica.

Não obstante as várias análises acerca do termo, a cultura, em muitos momentos, se mostra distante de uma compreensão afável como propõe o dicionário. Nesse aspecto, chamamos para esse exame Burke (2004), com a defesa de que o termo, ou palavra escrita, representativa de cultura, deve ser desvincilhada do termo popular, pois o termo “cultura” é mais problemático que o termo popular.

A justificativa para essa abordagem habita o fato de que, inicialmente, o termo se referia às artes e às ciências. Depois, foi empregado para descrever seus equivalentes populares, a exemplo da música folclórica e da medicina popular, então, passou a se referir a artefatos, como: imagens, ferramentas, casas e aspectos das práticas não palpáveis (conversas, leitura e jogos).

Resta que Burke (2004) nos faz lembrar que sua concepção coaduna com fato já conhecido de que a cultura, sendo um instrumento da sociedade, permanece intrínseca, reforçando que o surgimento da cultura necessita de interação entre os indivíduos localizados, geograficamente, em um espaço tangível.

Assim, de acordo com Torres (2005, p. 29), “para que se possa entender o direcionamento do pensamento e das ações de uma sociedade, deve-se relacionar o indivíduo que dela faz parte”. Portanto, para cada autor que se debruce sobre o estudo do termo, novas concepções podem ser emergir, porque o indivíduo, em sua essência, é dinâmico e pensante, portanto, pensamento distinto resulta em concepção diferente de uma categoria.

Pense que a complexidade do conceito de cultura é favoravelmente apensada à complexidade do indivíduo e do pensamento humano, porém a concepção de cultura é simples do ponto de vista comunitário, uma vez que carece de ser compreendida pelo meio, destarte a mensagem imbricada no meio precisa da compreensão de todos os envolvidos e, nesses termos, a cultura é simples.

Mas, em oposição a essa premissa, o termo “cultura” se revela complexo na medida em que acende contestações conceituais por admitir definições distintas quando posta em situação de estudo analítico. Isso posto, cultura significa tanto os valores e os padrões de comportamento de uma sociedade; como civilidade e progresso ou elegância. Significados facilmente utilizados pelo senso comum, atendendo a determinadas e corriqueiras situações que tornam o termo simples, mas turbulento e agitado nas contendas acadêmicas sob o microscópio intelectual do indivíduo pesquisador.

Essa concepção suscita a crítica microscópica do conceito, debruçando-se sobre o aspecto teórico, considerando que a cultura leva ao entendimento do comportamento humano e, conseqüentemente, reflete as relações dos indivíduos em sociedade.

Para Mintz (2010) e Perico (2009), o conceito de cultura emergiu no final do século XVIII, precipitando-se de argumentos intelectuais, na Europa. É possível referenciar a França e a Inglaterra, como seleiro da discussão, precedida pela análise do termo “civilização”, herança iluminista defensora das potencialidades do civismo, advogada da cortesia como princípio e sabedoria administrativa. Essa deferência precípua faz jus às realizações tangíveis de uma cidade.

O ideal iluminista também conhecido como o “Século das luzes” tinha essa alcunha, exatamente, opondo-se ao que era considerado como barbárie e selvageria. A concepção, o termo “civilização” é a representação que viria a substituir tais deformações sociais. E, no curso das teorias evolucionistas predominantes do período, esse conceito foi associado às ideias de superioridade das nações civilizadas.

Na Alemanha, o processo não era muito diferente dos outros países; no início, o significado assemelhava-se aos demais. Contudo, os intelectuais da época estabeleceram discussões acerca do termo “civilização”, mudando a conotação, e o conceito passou a ser envolto a algo exterior, racional e universal, enquanto o termo “cultura” arrefeceu convertendo-se ao espírito, às tradições locais e ao território geográfico.

Embora o termo “cultura” não seja recente, na perspectiva moderna, é cunhado por Tylor, em 1871, e anunciado à sociedade em seu livro *Cultura Primitiva*. Na obra, surge o conceito de “cultura”, sob o ponto de vista antropológico, ampliando seu sentido original para açambarcar elementos que não estavam contemplados no conceito anterior. Para o autor, a cultura passou a ser: “todo o complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábito adquiridos pelo homem na condição de membro de uma sociedade” (TYLOR, 2005, p. 14). Dessa forma, o conceito moderno de cultura se estende ao conceito contemporâneo.

Podemos definir o conceito cunhado por Tylor como contemporâneo, pois é a partir da concepção de cultura que se tornou possível sintetizar em uma palavra as possibilidades de realização humana.

Partido do conceito Tyloniano, é possível destacar o caráter de aprendizagem da cultura, em oposição à ideia da obtenção inata, por meio de mecanismos biológicos. Tal concepção abriu a possibilidade de explicar a diversidade das culturas existentes enquanto diferentes práticas de desenvolvimento ou evolução.

Por outro lado, Boas (2010) apresenta outros argumentos num esforço de alterar o rumo da compreensão sobre cultura. Frans Boas foi um alemão que desenvolveu uma pesquisa com os esquimós no séc. XIX. A partir da sua observação com a comunidade esquimó, elaborou uma contra-posição concernente ao evolucionismo, ousando propor à antropologia uma revisão de tudo que havia acerca dos conhecimentos sobre a cultura. Sua proposta era que a antropologia reconstruísse uma nova narrativa histórica acerca das cidades, pautadas na criação de padrões de desenvol-

vimento dos critérios para estabelecer conceitos de cultura. Denominou esse processo de “particularismo histórico”, afastando o que, até então, se estabelecia como evolucionismo linear. Sua tese para esse argumento foi que a cultura tem suas próprias formas de existir e se manifestar conforme o espaço tangível que se estabelece, sobretudo, absorvendo nuances de outras culturas e influenciando-as no mesmo nível. Assim, nega a possibilidades da existência de cultura singular.

Destarte, Boas (2010) pode ser considerado o pai da teoria do relativismo cultural. Com isso, a antropologia apresentou uma diversidade de conceitos de cultura, neste íterim, a antropologia americana constituiu-se de um número superior a 150 conceitos distintos sobre cultura, em um período relativamente curto, compreendendo os anos de 1920 a 1950, englobando um período de 30 anos apenas.

Restava, então, a obtenção da precisão conceitual e, para realizar essa tarefa, coube a Keesing (1974) o esforço de classificação das incursões modernas. Assim, criou dois esquemas: o primeiro, referia-se às culturas como sistemas adaptativos, que tinham em seu bojo a função de adequar “as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos, padrões de estabelecimento de aglutinação social e organização política, crenças e práticas religiosas, dentre outros” (AZEVEDO, 2015, p. 29).

Para sustentar seu segundo esquema, vai beber das teorias idealistas da cultura do antropólogo e professor americano, W. Goodenough, que desenvolveu pesquisas sobre cultura escolar e antropologia cognitiva. O professor W. Goodenough dividiu a teoria idealista em três abordagens distintas. Dentro desse espectro, a primeira aborda a cultura como sistema de conhecimento: “abrange tudo o que alguém tem que conhecer e crer para operar e se portar de forma aceitável dentro de sua sociedade” (AZEVEDO, 2015, p. 29). A segunda vai buscar respaldo na teoria do professor Claude Lévi-Strauss, antropólogo, professor e filósofo francês, considerado fundador da antropologia estruturalista que:

considera a cultura enquanto sistema estrutural e que a define como sistema simbólico resultante da criação cumulativa da mente humana, restando para o antropólogo a tarefa de descobrir na estrutura dos domínios cultural (mito, arte, parentesco, linguagem) os princípios da mente que geram estas elaborações culturais. (AZEVEDO, 2015, p. 29).

A terceira e última, mas não menos importante, tem apoio na teoria do antropólogo e professor americano, Clifford Geertz, que não considera a cultura como padrões concretos de comportamento, ou seja, costumes, tradições e hábitos, entreoutros, mas entende como mecanismos de controle regidos por regras e planos erigidos para controlar comportamentos humanos. Sua tese é que todas as pessoas, ao nascer, estão aptas a serem programadas culturalmente, e isso torna os humanos dependentes.

Nosso pensamento coaduna com o pensamento de Geertz (1989), ao afirmar que a cultura promove vínculos entre os homens. Quanto a essa sentença, não há dúvida de que concordamos, pois é essa direção que temos apontado durante toda a escrita deste texto.

Desse modo, pertencer a uma cultura significa ter identidade frente ao outro e, sobretudo, compartilhar, com aqueles pertencentes à mesma cultura, um grau de igualdade tal que se permita, a cada indivíduo, ser, ao mesmo tempo, livre e igual, já que o que torna os homens iguais em uma cultura subjaz à própria consciência de identidade que o torna livre em sua manifestação dessa cultura. (AZEVEDO, 2015, p. 30).

Nesse ponto, há uma convergência na maioria das teorias que tratam sobre o tema, entretanto ainda não podemos afirmar que a compreensão para chegar a esse entendimento seja simples; ao contrário, a complexidade se faz presente em cada espaço de análise, em cada comunidade que repercute no campo das pesquisas e, em determinados instantes, pode criar ilusões que levam a resultados inesperados.

Portanto, vamos recorrer a Hall (2011) para entender sua percepção acerca da identidade cultural. É importante constatar que ele defende dois princípios. No primeiro, está focado numa teoria que chamou de cultura compartilhada em sociedade ou nação. O princípio que o autor utiliza nessa teoria se refere ao que ele chamou de “corpo estável da cultura”. Na sua percepção, a cultura vigente em uma sociedade ou nação compartilha as histórias que são comuns aos seus sujeitos e vai além no compartilhamento das experiências e ao estado de pertencimento dos indivíduos. Os elementos culturais são responsáveis por criar códigos de identificação com a sociedades e a nação. A seção identitária se revela nos códigos representados por costumes e hábitos que estabilizam a cultura.

O segundo foco apresentado por Hall (2011) refere-se aos valores agregados pela experiência individual do sujeito, criando uma manifestação de valores modulados em uma referência cultural, resultando em uma ferramenta de transformação da sociedade imbricada em fatos e costumes capazes de manter raízes identitárias comuns a todos os indivíduos daquela sociedade, compartilhando o sentimento de identidade em comum.

Não poderíamos falar sobre a categoria “identidade” sem a participação do pensador do séc. XXI, Castells (1999), que vincula identidade a processo que apresenta relevância cultural; segundo o autor, existe um conjunto de atributos interrelacionados imbricados em significados os quais prevalecem sobre as fontes culturais e suas representações no meio. Assim, para se estabelecer o reconhecimento de uma unidade territorial que resulte na expressão da identidade é necessário afastar os significados que se sobrepõem aos atributos culturais de determinada região geográfica, seja uma comunidade ou uma nação. Portanto o processo identitário se estabelece nas bases culturais.

É certo que a comunidade influencia e recebe influência das transformações sociais, dos costumes, das crenças e dos comportamentos vigentes em uma dada sociedade. É nessa perspectiva que se podem

compreender as práticas tradicionais de cooperação entre a sociedade como sendo permeada por diversos aspectos, sejam eles sociais, econômicos, religiosos ou políticos. As práticas tradicionais de cooperação formam um campo fértil de contribuições para entender as manifestações culturais e econômicas de um povo, uma vez que elas retratam ao longo de sua história as transformações sociais e as mudanças culturais de uma dada comunidade, por quem também é influenciada. Os elementos sociais e econômicos permitem mostrar que as formas tradicionais de cooperação fazem parte da vida social, de um lado, e, de outro se encontram em estado dinâmico, não sendo estática sua permanência no grupo. (AZEVEDO, 2015, p. 31).

Considerando tudo que foi apresentado aqui, fica clara a relação de interdependência dos conceitos de cultura e identidade. Tais categorias transitam juntas nas comunidades, na sociedade e nas nações. São conceitos que seguem uma simbiose para existir, dada a dependência de um sobre o outro. Resta um aprofundamento sobre esse tema para que, enfim, passemos ter clareza do conceito de capital cultural e capital social.

CAPITAL CULTURAL E SOCIAL

Para compreender conceito de capital cultural, vamos buscar as ideias defendidas por outros pensadores acerca do tema. Falar de capital cultural é *sine qua non*, manter a ligação com os dois conceitos tratados até aqui: cultura e identidade. Já sabemos que a identidade tem por base a cultura, está imbricada nos costumes e faz parte dos valores sociais de um povo. Portanto, um dos pensadores presentes nessa análise é Pierre Bourdieu:

[...] o espaço social é construído de tal modo que os agentes ou os grupos são aí distribuídos em função de sua posição nas distribuições estatísticas de acordo com os *dois princípios de diferenciação* que, em sociedades mais desenvolvidas, como os Estados Unidos, O Japão ou a França, são, sem dúvida, os mais eficientes - o capital econômico e o capital cultural. Segue-se que os agentes têm tanto mais em co-

...
mum quanto mais próximos estejam nessas duas dimensões, e tanto menos quanto mais distantes estejam nelas. (BOURDIEU, 1996, p. 19).

De acordo com o autor, o espaço social é construído mediante dois princípios: o capital cultural e o capital econômico. Desse ponto em diante, surge uma gama de variantes que interferem na compreensão do processo. Não obstante, o capital econômico manifesta uma pesada influência sobre o capital social – ou seja, tudo que se faz, se sente e se acredita em uma sociedade, presentes na construção cultural – se manifesta como divisor de águas, devolvendo nuances específicas que interferem no capital econômico.

Para simplificar, imaginemos uma tradicional festa que ocorre em determinado país. A festa tem uma origem cultural, portanto ela surge de um motivo e fixa-se no imaginário daquela sociedade; contudo, a vultuosidade e o desempenho da festa têm impacto direto do capital econômico. No Brasil, temos o carnaval, que é típico em todo o País, mas, em algumas regiões, a manifestação é majestosa; em outras, acontece de forma mais simples e, em outras, é apenas um feriado.

Também existem na tradição as festas que são suntuosas em algumas regiões e, em outras, nem acontecem. Um bom exemplo disso são os festejos juninos. No Nordeste, as festas juninas são gloriosas, movimentam uma verdadeira indústria cultural, com shows dignos das grandes produções que se comparam às produzidas pela Broadway. Embora, ainda no Nordeste, outras localidades tenham suas comemorações simplórias. Se fizermos uma análise da condição econômica, perceberemos que, nestas regiões, o capital econômico é inferior, limitando o investimento.

O exemplo da festa serve para percebermos a infinidade de variáveis que incidirão sobre o capital social. Algumas cidades não investem em suas festas por falta de capital econômico, mas outros lugares que têm um bom capital econômico não investem, simplesmente, porque a população não tem aquela festa ou costume em alta conta. Em outra hipótese, o processo tecnológico acaba desgastando o motivo, e a festa perde seu sentido original.

O capital social também foi estudado por outros pensadores, como: Coleman (1990), Gittel e Vidal (1998), Narayan (1999), Woolcock (1999), Putnam (2000), World Bank (2000) e Moyano (2001). Mas não podemos nos afastar da teoria das representações sociais e da contribuição de Guareschi e Jovchelovitch, (1998). A essa teoria, coube o estudo por parte de educadores, psicólogos e outros pesquisadores sociais.

É uma teoria a ser considerada, pois tem um status de renovação e coloca em xeque os estudos apresentados sobre os fenômenos estudados no campo da relação entre os indivíduos na construção do capital social. Neste último, considera o ambiente geográfico no entorno da comunidade conjurando os organismos do ambiente, como: o cotidiano das pessoas, o senso comum e os processos cognitivos que se formam a partir da simbiose entre senso comum e cotidiano, que resulta num processo evolutivo. A exemplo do que apontamos como interferência da tecnologia no processo de investimento na preservação de costumes por meio das festas e comemorações.

De acordo com Azevedo: “A representação social é uma configuração de conhecimento socialmente elaborada e partilhada, tendo um objetivo prático e contribuindo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (AZEVEDO, 2015, p. 32).

Domingos e Sobrinho (1998) afirmam que as relações as quais resultam nas representações sociais permeiam as relações existentes entre os indivíduos e, com isso, vão beber num conceito já conhecido, desenvolvido por Bourdieu, intitulado “*habitus*”. Fica clara a possibilidade de visões opostas e antagônicas entre os habitantes de determinado espaço tangível. Então, as variáveis que irão interferir nos hábitos ou costumes tendem a ser vastas e imprevisíveis.

Bourdieu (1979) criou um conceito que chamou de *habitus*, para comportar as variáveis que incidem nos relacionamentos existentes entre um indivíduo e uma coletividade. Para o autor, não há livre arbítrio nessa relação. O que existe é uma ligação negociada politicamente na qual os indivíduos acabam por aderir aos costumes da coletividade. Na sociedade de

Bourdieu, surge uma personagem que ele classificou como “agente social individual com escolhas”, mas, no final, sempre será necessário barganhar politicamente para se enquadrar no capital social.

Os indivíduos em coletividade assimilam as representações políticas e sociais da coletividade. Nesse aspecto, podemos observar o que pensa Abric (1998,p. 28):

As representações definem para os grupos uma identidade e garantelhes a especificidade, autorizando, assim, uma comparação intergrupual. Perceber-se-á que as representações de cada grupo de inserção são sempre valorizadas por seus integrantes em alguns de seus aspectos, no propósito de atribuir-lhe uma imagem positiva.

Abric (1998) destaca a importância das reorientações grupais, quando se trata do processo identitário, não obstante a necessidade de manter as especificidades nas conjunturas dos grupos. Assim, a preservação do grupo está garantida, graças às manifestações identitárias nas quais são construídos os valores grupais e individuais, resultando no fortalecimento do grupo a partir da identidade do sujeito, destarte, a contrapartida é a criação da base do grupo a partir da identidade, enquanto o próprio existe graças a essa manifestação.

Em outras palavras, o grupo pode realizar uma representação da individualidade do sujeito e tirar proveito disso para se fortalecer como grupo. Podemos determinar, nesse caso, uma simbiose social, de forma que a interdependência surge para fortalecer a relação, permeada na construção da identidade, entretanto, a possibilidade de tal construção só se faz possível com a existência desses dois elementos-chave: A identidade depende do grupo e o grupo só existe porque há um processo de construção da identidade com os valores arraigados no grupo.

Para exemplificar, vamos utilizar um time de futebol. Nesse caso, os jogadores criam um estado de pertencimento, sentem-se parte do time, ou melhor, do grupo chamado de time. A união dos jogadores possibilita

a existência da equipe, mas é preciso que exista um time para que os jogadores se sintam parte dele. É um jogo simbiótico. O que o time produz beneficia os jogadores, mas o sentimento de pertencimento de cada jogador ao time possibilita a própria existência do time.

Os benefícios são mútuos, enquanto o time beneficia os jogadores, a garra e a determinação dos jogadores criam o processo de pertencimento que possibilita a existência da equipe. Agora, vamos imaginar isso em uma empresa, em uma associação, em uma comunidade, em uma cidade ou numa nação. Os valores são imbricados e os resultados são compartilhados por ambos.

Nesse aspecto, Domingos Sobrinho (1998) coaduna com essa concepção e afirma que a identidade é algo pautado na interrelação de processos dependentes, acrescentando que esse processo está em constante construção disruptiva. Desta feita, apenas uma observação distanciada do processo não poderá fornecer um juízo satisfatório do entendimento identitário. É preciso refletir o sistema de referências culturais imbricado nos indivíduos e nos grupos aos quais pertencem, assim como os adjacentes, para estabelecer uma compreensão do processo em sua irrupção e substanciação.

Somente lançando uma análise acerca dos processos de construção, fenecimento e reconstrução das relações identitárias será possível conceber a compreensão do fato posto.

Nesse aspecto, Bourdieu (1979) observa uma especificidade acerca do sistema incorporado pelos sujeitos, apresentando um fato novo: segundo o autor, as ações do sujeito não são mecanizadas, fato que condiz com os parágrafos anteriores. Embora haja regras no processo, estas não são rígidas ou imutáveis, assim, as ações dos indivíduos não são, previamente, detalhadas, porém existe uma regra de conduta, assumida pelos sujeitos participantes do sistema que determinam um comportamento apropriado para nele permanecerem.

Na sua concepção, há uma relação dinâmica entre os sistemas ou grupos e os indivíduos envolvidos no processo. Tais disposições tendem a se

perpetuar como regra, aceita por todos, portanto, tais regras se convertem em disposições imutáveis a serem aplicadas no sistema. Fica claro que a estrutura social determina a condução dos atos do sujeito e, embora não seja rígida, implica regras as quais não podem ser quebradas. O controle social oferece ao sujeito várias opções de ações, como trabalho e lazer, em situações distintas, ao passo que proíbem outras ações que seriam consideradas pelos próprios sujeitos como impróprias. Assim, cada geração de sujeitos expostos a determinado sistema social tende a desenvolver os valores e as crenças de seus ancestrais, com tendências absolutas.

Miremos o momento como oportuno para inferir que um evento social não garante unanimidade, no quesito importância, em toda a comunidade. Cada evento pode ser considerado de extrema importância, ou de importância mínima, ou ainda ser desprovido de qualquer importância para os indivíduos. Isso não significa que será erradicado do escopo de importância, pelo contrário, permanecerá presente como fato relevante, independentemente de como a sociedade o veja.

Vamos exemplificar para tornar sua compreensão mais palatável. Imagine: em uma comunidade, existem algumas regras que permitem que seus indivíduos tenham um comportamento distinto, mas totalmente aceitável, conforme o gosto de cada um. Os indivíduos podem gostar de determinado tipo de trabalho, roupa, jogos ou animais de estimação. Podem gostar ou odiar futebol, novelas, ciência política e tipos de comida, podem escolher uma profissão. Ainda assim, estará tudo bem. O indivíduo terá amigos com gostos semelhantes ou distintos. Por outro lado, existem comportamentos que são inaceitáveis, como: roubar, estuprar, matar ou atentar contra a moral. Os indivíduos que praticam tais ações são expulsos do grupo social, retirados do convívio e até castigados por isso. De outra forma, há atos irrelevantes, mas, ainda assim, fazem parte da cultura social de um grupo, como: colecionar selos ou moedas, tomar café excessivamente, praticar pesca ou ler um romance para relaxar. Estes são irrelevantes, mas, ainda assim, vigoram nas atitudes e nos costumes do grupo.

Todas essas situações podem existir em um grupo social com mais ou menos intensidade, sem afetar a identidade individual. Não obstante a variação na escala de valores, prevalece a ação simbólica representada pelo comportamento dos indivíduos do grupo.

A esse respeito, Domingos Sobrinho oferece uma contribuição que, segundo o autor, colheu em duas pesquisas de campo, afirmando que:

[...] a partir da construção das representações dos diferentes objetos em disputa dentro de um campo particular do espaço social que um determinado grupo vai construindo os traços distintivos de sua identidade. Entretanto, os sistemas culturais por eles produzidos não são estranhos entre si. Ao contrário, não podemos imaginá-los de maneira isolada, mas dentro de um universo onde todos estão em relação de articulação e interdependência. Cada condição social é, assim, definida por suas propriedades intrínsecas, particulares e, ao mesmo tempo, pelas propriedades relacionais que cada uma deve a sua posição dentro do sistema das diferentes condições sociais que é também sistema de diferença: 'a identidade social se define e se afirma pela diferença. A identidade do grupo, por conseguinte, é condicionada por uma oposição e suscita a elaboração de representações sobre os diferentes objetos que ocasionam essa oposição. (DOMINGOS SOBRINHO, 1998, p. 33).

Na citação acima, vemos um distanciamento da construção da identidade, baseada num processo de pertencimento, como, geralmente, é apontado por pesquisadores do campo da filosofia ou da sociologia filosófica, ou da antropologia. Nessa citação, o autor aponta para o campo da sociologia política, tirando da equação a possibilidade de construção da identidade, a partir da sensação de pertencimento. Nesse caso, a construção da identidade se apresenta como uma concessão. A concessão da identidade do indivíduo estaria ligada ao sistema de poder, no qual um grupo de indivíduos com poderes de decisão sobre outros indivíduos lhes concede uma identidade social. Existe um sistema classificatório, no qual a configuração do estado distribui posições sociais na qual cada

indivíduo é classificado e identificado pelo seu status de poder social na conjuntura do Estado. Há pouca relação com preservação de costumes e tradições. A cultura se desloca do processo histórico para adentrar numa lógica de identificação arraigada nos olhos do Estado e distinta dos olhos dos sujeitos. A fala do autor vê o indivíduo como alguém na sociedade, não enxerga o indivíduo como alguém da sociedade.

Vamos imaginar uma família. Quando alguém diz “eu faço parte dessa família”, está se colocando numa condição de pertencimento da família, não existe uma relação de disputa e classificação de poder nessa afirmação. A sentença determina que o indivíduo daquela família é igual a qualquer outro membro da família, independentemente de posição de poder na família. A concepção do autor olha para a família de outra forma, buscando identificar o status de poder familiar: quem é o pai, a mãe, os filhos. Quem exerce o poder na família e quem pode negociar ou decidir em nome dela. Nesse aspecto, não fala de identidade, mas de identificação. Os aspectos culturais históricos se mostram irrelevantes porque o que conta é o status de poder. Ao identificar o pai, não significa que ele seja o representante da família, mas se ele tem a condição de representar a família. Existem casos em que um filho tem mais poder sobre a família do que o pai ou a mãe. Sendo assim, não é a identidade que importa, mas a identificação de poder do indivíduo.

Nesse sentido, pais são interditados, afastados do convívio familiar e perdem totalmente o status de pertencimento. Continuando com o exemplo da família, um pai que vai para o asilo na sua velhice perde o status de pertencimento da sua família e passa a ter uma identificação nova. Passa a ser identificado como morador do asilo, ninguém o reconhecerá como membro de uma família. Sua designação identitária passa a ser a de morador de um asilo. O status se distancia totalmente de identidade para identificação social. O status cultural presente nesse fato é que aquela sociedade tem asilos para colocar pais e mães velhos, quando estes perdem seu status de poder social.

A construção teórica de Domingos Sobrinho coaduna com a teoria das obras de Bourdieu, que, em suas análises, associa sempre as relações de

poder como liga para as questões sociais. Espero que o leitor compreenda que: embora estejamos falando de identidade, a categoria tratada na teoria de Domingos Sobrinho é identidade social. A esse respeito, pode-se considerar que:

Dentro dessas considerações, pode-se dizer que o estudo da teoria das representações sociais torna-se, efetivamente, um precioso instrumento na compreensão dos discursos e práticas dos indivíduos, bem como de seus grupos de pertença, contribuindo para o estabelecimento de uma ‘identidade social’. (AZEVEDO, 2015, p. 34).

Não é suficiente discernir o conceito de identidade na sua concepção histórica ou identificar o conceito de identificação, na concepção política, mas ancorar o segundo a teoria de identidade social como um conceito contemporânea aderente à identificação, para dar conta das estruturas da sociedade contemporânea.

A despeito dessa premissa, Woolcock (1999) apresenta inferência acerca do capital social e da redução da pobreza, usando como base teórica o fato de que em países atrasados, a população pobre tem vínculos elevados com os sujeitos identificados na mesma posição que a sua, estabelece uma ponte, ainda que fraca, com agentes sociais de grupos distintos ao seu, mas está ligada, unilateralmente, a grupos de agentes que ocupam postos de decisão na sociedade. Em outras palavras, são dependentes dos favores de grupos ou agentes de grupos hierarquicamente superiores no processo de identificação social, pois ocupam postos importantes e, sem uma ligação identitária, as classes menos favorecidas tornam-se dependentes dos grupos de poder.

Nesse aspecto, a possibilidade de que se estabeleça um processo de relação de confiança entre os mais pobres é acertada, resultando numa fluidez horizontal, ou seja, entre os sujeitos identificados na mesma condição social, ao ponto que essa fluidez não ocorre, com facilidade, verticalmente entre os grupos distintos socialmente.

Entretanto, observadas as ressalvas, alguns autores têm uma percepção ampliada do conceito de identidades, alcançando uma visão mais radical do conceito – e, por radical, quero dizer pertencente à raiz, ligado à origem da identidade como pertencimento. Nesse campo, Abramovay (2001) consegue apontar para o sentimento de pertencimento, no qual podemos perceber a identidade como um estado de pertencimento cultural.

A literatura distingue dois tipos fundamentais de vínculos entre os indivíduos. Por um lado, estão os laços de tipo cola: a confiança que se forma com base na identidade social dos atores, em seu sentimento comunitário de pertencer ao mesmo universo, à partilha de tradições e valores comuns. Estes laços são importantes, mas, por si só, insuficientes para permitir a mobilização de recursos capazes de estimular iniciativas inovadoras. Mais que isso, tais laços podem representar o fechamento deste conjunto social sobre si próprio, classificando as formas locais de dominação, o que vai resultar na impossibilidade de incorporar as aspirações das novas gerações e de novas demandas. Razão pela qual adquire importância um outro tipo de vínculo entre os indivíduos que tem um formato de ponte: a capacidade de um determinado grupo de ampliar o círculo de relações em que se movem os indivíduos, além daqueles que participam imediatamente de sua vida social. (ABRAMOVAY, 2001, p. 132).

Nessa análise, embora o autor não rejeite a identidade como um fenômeno de pertencimento cultural, aponta para um processo distinto de identidade, que se manifesta a partir das relações sociais baseadas na necessidade, quer de sobrevivência com o trabalho, ou de relações de troca no jogo social de poder.

A esse respeito, retornamos às ideias de Bourdieu e sua produção intelectual, alicerçada sempre no jogo de poder e nas relações de troca. No entanto, devemos considerar uma variável importante nesse contexto, que é a composição contemporânea da sociedade, com o uso das tecnologias da informação e da comunicação que distanciam o status de pertencimento cultural para o status de identidade como identificação dos sujeitos nos espaços de troca.

A despeito dessa questão, com as chamadas *networks*, sobressai a competência e as capacidades profissionais, criando uma modalidade de identidade baseada em troca, na qual os grupos tendem a privilegiar os integrantes de seu grupo social, distribuindo as oportunidades dentro do próprio grupo. Daí a confusão na distinção entre identidade e identificação. Um indivíduo que adentra um determinado grupo é privilegiado ao tempo em que se soma ao corporativismo daquele grupo e transita pelos espaços de micropoder que se constituem.

O pensamento de Azevedo (2015) não se distancia desse processo contemporâneo. Para tanto, identifica o momento em que o processo de transformação aconteceu, elevando a outro patamar as relações sociais no final do séc. XX.

A noção de capital social tornou-se, a partir da década de 1990, o principal instrumento teórico para a análise de processos de desenvolvimento local e regional. Cabe ressaltar, que anteriormente ao debate de capital social prevaleciam as teorias sobre o desenvolvimento, principalmente as que se baseiam unicamente em avaliações macroeconômicas, de forma sistemática, e que ignoravam a importância do capital social. (AZEVEDO, 2015, p. 35).

O autor identifica com propriedade a década de 1990, como sendo o momento de ruptura de paradigma da identidade social. Fato que coaduna com a expansão das tecnologias da informação e da comunicação, alterando por completo o modo de vida dos indivíduos e dos grupos sociais. Uma verdadeira revolução tecnológica permeou aquela década, alterando comportamentos e crenças vinculantes na sociedade.

O autor que exerce maior influência no conceito de capital social na contemporaneidade é o pensador francês Pierre Bourdieu, portanto é fundamental conhecer seu pensamento distribuído em diversas obras publicadas com sucesso. Assim, vamos analisar seu pensamento acerca de capital social.

Perceberemos nas próximas linhas uma pequena divergência entre o pensamento de Bourdieu e Coleman, pois os dois olham para o mesmo

conceito de forma diferente e com bases formativas em escolas distintas. Entretanto, os dois autores são respeitados por suas ideias e até por suas divergências, posto que os dois autores não divergem totalmente em suas teses e apresentam pontos nos quais concordam.

Bourdieu (1986) se distancia dos autores clássicos na sua percepção de capital social. Como já sabemos, sua abordagem é mais contemporânea e coloca o jogo de poder no centro da sua análise, enquanto Cleman (1990) vai analisar o que chamou de “capital humano” e que Bourdieu chamou de “capital cultural”.

Bourdieu defende o que chamou de “capital social” como um recurso do indivíduo que deverá estar em confronto permanente com seus pares, para galgar sua posição identitária no grupo social. Despreza o conceito de ligação familiar, organização ou comunidade; na sua concepção, os aspectos simbólicos são a única forma de ascensão ao poder. Portanto, o poder de classe identifica os indivíduos, classifica-os hierarquicamente e posiciona a identidade social de cada um dentro do conceito marxista de sociedade. Dá ênfase ao Estado dominante com a criação de regras de confiança estabelecidas pelo Estado, abandonando totalmente os aspectos econômicos e familiares. As instituições do Estado determinam o nível de confiança que os indivíduos devem ter no sistema. Nesse caso, a identificação favorece a ação estatal, que pode monitorar o nível de confiança dos indivíduos no sistema. Nesse modelo, a conduta individual é determinada pelo Estado.

O processo da utopia marxista projeta o modelo ideal incluindo o capital nas dimensões econômica, social, cultural, simbólica e histórica, controladas para projetar diferentes narrativas da sociedade capitalista, convertidas em outros modelos de produção. A condição para tal é que a narrativa consiga implementá-la na sociedade a crença histórica na limitação circunstancial na produção de cada um.

Os benefícios da produção podem ser revertidos ao próprio indivíduo, mas também distribuídos ao grupo a que pertencem, sob o auspício do Estado, a produção é redistribuída.

Bourdieu (1986) se distancia da visão econômica de capital, incluindo o que chamou de aspectos imateriais, e não econômicos, alterando o conceito de capital ligado à economia e trazendo para esse conceito o capital cultural e social.

Dessa forma, os diferentes tipos de capital podem ser negociados, oferecidos ou tomados conforme a situação, podem ser trocados, convertidos em outra forma de capital. Com base nessa afirmação, Bourdieu conseguiu fundamentar sua teoria, vaporizando o conceito clássico de capital e convertendo em qualquer conceito, afastando o contexto da representação estrutural e ampliando para o natural ou social, expandindo sua aplicação conforme a necessidade de funcionamento do mundo social.

Partindo dessa narrativa, o autor defende três formas de apresentação do capital cultural: o Estado incorporado, o Estado objetificado e o Estado institucionalizado.

Precisamos compreender como essa tese se sustenta, na concepção de Bourdieu. No que se refere ao Estado incorporado, o autor defende uma relação objetiva com o conhecimento do indivíduo. Ou seja, uma narrativa incrementada na formação dos indivíduos desde a infância, utilizando a escola como agente provedor da formação e do pensamento individual; nessa fase, se constrói o que o indivíduo sabe e pode fazer, mas isso também ocorre com os indivíduos adultos usando-se os meios de comunicação de massa e promovendo uma adaptação da realidade em volta do sujeito, normalizando a narrativa.

Para aumentar o capital incorporado, o Estado utiliza os recursos de autoaprendizagem com um sistema de normalização para melhorar a forma de aprender e aceitar as determinações do Estado.

Tudo que é aprendido pode ser incorporado e integrado ao indivíduo, convertendo-se ideias inaceitáveis em normas aceitáveis e defendidas pelo sujeito, tornando-se um hábito inquestionável. Esse modo de percepção da realidade não pode ser mudado ou transferido imediatamente. Diferentemente do capital econômico, que pode mudar de mãos como

um objeto coisificado, o capital incorporado passa a fazer parte dos pensamentos do indivíduo, e uma mudança levaria muito tempo para ser feita.

Nesse aspecto, o autor divide o capital incorporado em duas vertentes, as quais chamou de forma primitiva e os demais conhecimentos. O processo primitivo, segundo ele, se dá por aquisição do capital cultural, por meio da aprendizagem, desconstruindo os modelos em vigência e substituindo por mudanças sutis no processo de aprender a aprender, a alfabetização, o raciocínio lógico, matemático, espacial, entre outras áreas do conhecimento reposicionadas para favorecer o capital cultural incorporado.

Na segunda vertente, ou os demais conhecimentos, deve-se convencer o indivíduo a querer fazer o investimento na obtenção do capital cultural incorporado. O próprio indivíduo, para pertencer ao grupo social, deve investir tempo e recursos financeiros e intelectuais na aquisição do capital cultural incorporado. Esse processo é apresentado ao indivíduo pelos meios de comunicação de massa, causando no sujeito a sensação de exclusão caso se negue a investir na sua transformação de pensamento. Para o autor, o indivíduo tem um limite máximo de adesão a esse processo, considerando que conhecimentos ou forma de pensar (personalidade) não se transmitem, portanto o investimento acaba com a morte do sujeito.

Para discutir a segunda forma – o Estado objetificado do capital cultural – é necessário capturar os representantes da produção cultural para veicular a forma por meio de bens culturais materiais, como livros, revistas, obras de arte, expressões cênicas, artigos, novelas e todas as formas de produção literária, cênicas e visuais. Incorporando também o mobiliário e as construções prediais. Os materiais podem ser adquiridos, concretamente, por meio da aquisição do capitaleconômico ou, simbolicamente, por meio do capital cultural incorporado.

A análise de Azevedo (2015) pode simplificar a compreensão do estratema:

O estado objetificado do capital cultural é representado pelos bens culturais-materiais tais como: livros, obras de arte (pintura, escul-

tura, mobiliário), máquinas entre outras formas. Estes materiais podem ser apropriados tanto materialmente (por meio do capital econômico) como simbolicamente (por meio da incorporação do capital). Se um livro for adquirido por um analfabeto, ele terá apenas a propriedade material (econômica) sobre este capital cultural, mas não a simbólica (tendo em vista que ele, ao menos sozinho, não conseguirá assimilar e incorporar os conhecimentos presentes no livro). No entanto, o capital cultural pode ser apropriado simbolicamente pelas pessoas, mesmo que elas não detenham a posse dos referidos bens materiais, isso é possível nas visitas aos museus, as bibliotecas públicas, por meio dos patrimônios culturais em logradouros públicos. Neste sentido, conclui-se que o capital cultural é regulado e se reproduz de um modo similar a um hábito. Destaca-se que desta maneira famílias com um determinado nível de capital cultural poderiam apenas gerar descendentes com a mesma quantidade de capital cultural. Contudo, observa-se que esta abordagem é um tanto inflexível, tendo em vista que não prevê que os descendentes destas famílias poderão superar o nível de capital cultural herdado, ou seja, as futuras gerações estariam limitadas pelo capital cultural inicial que lhes foi transmitido pelas suas famílias. (AZEVEDO, 2015, p. 36-37).

É possível constatar nessa avaliação que os processos pensados por Bourdieu contemplam a individualidade, desprezando o papel da família no grupo; entretanto, o indivíduo desprovido do letramento só terá como ponto de partida a família, que irá inserir no processo de aprendizagem do sujeito sua concepção de capital cultural.

Analisando sob tal aspecto, vale lembrar que a construção da teoria está pautada no fato de que o autor afirma que o capital social do sujeito é único e intransferível, determinado pela abrangência da sua *network*. As relações nessa rede definem o poder exercido, medido pelo que ele poderá mobilizar e realizar enquanto indivíduo, considerando o poder que desenvolve dentro do grupo. Esse poder é reconhecido e sustentado pelos seus pares que validam suas relações conforme o tipo de contribuição que o indivíduo pode oferecer, na sustentação da rede. Seu poder é mensura-

do considerando o aporte econômico, cultural e simbólico que cada indivíduo possui.

Manter uma rede de relacionamento num ambiente disruptivo e conflituoso, como bem prega a teoria, não é simples, pois faz-se necessária a manutenção da vigília durante todo o tempo. Tais redes necessitam de ser ativadas e reativadas rapidamente, sempre que houver um fato novo, ou quando uma autoridade operar mudanças mais gerais no comportamento dos indivíduos da rede.

Logo, demanda trocas de padrões do próprio capital cultural entre os membros das redes e do grupo com vistas a reafirmar o reconhecimento mútuo. Assim, a manutenção conflituosa entre os elementos do grupo garante um movimento constante de renovação entre seus membros, alterando os padrões da manutenção do capital social.

Considerando que o próprio indivíduo necessite manter o investimento patrocinador do seu conhecimento, Bourdieu afirma que o capital econômico servirá como moeda de conversão para o capital social ou cultural, convertendo-se em um investimento sólido a longo prazo.

Bourdieu recorre ao clássico jargão do sobrenome para justificar que o capital cultural pode ser herdado, considerando a estrutura de poder construído por uma família. Nesse caso, os herdeiros terão um cabedal cultural reconhecido pelos pares em uma determinada região geográfica, simbolizada pelo nome de família, o que facilitará a identificação dos indivíduos em uma estrutura de poder, com menos esforço que os demais.

A contatação dessa representação teórica apresentada pelo autor converge, necessariamente, em ponto fulcral negado pela própria teoria. O capital econômico é fundamental em toda a discussão. Sendo o principal fato a ser negado na teoria, está imbricado na construção como elemento fundamental para que ela possa funcionar. O ingrediente principal para a criação do capital cultural social é o capital econômico, e o próprio Bourdieu reconhece isso, quando afirma que sua teoria está enraizada no capital econômico.

Não obstante a determinação de Bourdieu na formulação da sua teoria do capital cultural social, baseando-se nas esferas de poder, temos também Coleman, que se debruçou sobre a mesma teoria com o objetivo de resolver os dilemas da ação coletiva no conceito de capital social.

Coleman (1990) entendia como problema principal o que ele chamou de dilema da ação coletiva ou a questão do oportunismo. Reafirmava o problema como sendo o gargalo da teoria do capital social, considerando que estava aí a origem do oportunismo e do altruísmo no comportamento humano. Entretanto, esse assunto está longe de ser esgotado e ainda é foco de pesquisa de pensadores sociais.

O autor assume como base um modelo de homem econômico galgado na economia clássica, o qual serviu de base para a vertente liberal, sob a égide que o agente econômico, embora seja movido pelo interesse próprio age com racionalidade.

Assim, Coleman apresenta a premissa de que uma sociedade com alto nível de capital social tem a condição de solucionar os problemas coletivos. Com essa afirmação, reforça o que Bourdieu acabou por admitir no final. Embora os agentes financeiros sejam racionais e busquem o lucro pessoal, também apostam na confiança e na cooperação nas relações de negócio. Mais uma vez, vemos o capital econômico permeando as decisões dos grupos sociais.

Ainda assim, Coleman (1990) aponta dificuldades na aplicação do conceito.

Se o capital social se tornará um conceito quantitativo tão útil para as ciências sociais como são os conceitos de capital financeiro, capital físico e capital humano ainda é uma questão em aberto; o seu valor atual repousa, sobretudo, em sua utilidade para análises qualitativas dos sistemas sociais e para análises quantitativas que adotam indicadores qualitativos. (COLEMAN, 1990, p. 305-306).

Nessa análise, o autor deixa claro que, apesar da sua pesquisa sobre o assunto, não chegou a um consenso científico capaz de definir as relações

entre as teorias, sem prejuízo do engano, como fez Bourdieu, que, embora tenha a intenção de converter o capital econômico em capital cultural, negando o capital econômico, necessita do poder econômico para justificar sua proposta teórica.

Outro pensador que estudou com afinco o fenômeno do capital social na Itália foi Putnam (1996); suas primeiras impressões foram de que a base autoritária impede a aplicação do capital cultural.

Para Putnam (1996), “o capital social diz respeito a características da organização social, como confiança, normas e sistemas, que contribuam para aumentar a eficiência da sociedade, facilitando as ações coordenadas” (PUTNAM, 1996, p. 177). Existe alguma convergência nos pontos de vista de Coleman e Putnam, no que se refere à concepção de capital social. Ambos entendem que os problemas existentes em uma sociedade devem ser por esta solucionados, de forma coletiva. Não obstante a aproximação teórica dos dois autores, suas variáveis de pesquisa são distintas. Enquanto Coleman tomou uma variável microeconômica, Putnam preocupou-se em tomar duas regiões diferentes para sua análise.

Na percepção de Putnam:

A superação dos dilemas da ação coletiva e do oportunismo contra-producente daí resultante depende do contexto social mais amplo em que determinado jogo é disputado. A cooperação voluntária é mais fácil numa comunidade que tenha herdado um bom estoque de capital social sob a forma de regras de reciprocidade e sistemas de participação cívica. Aqui, o capital social diz respeito a características da organização social, como confiança, normas e sistemas, que contribuam para aumentar a eficiência da sociedade, facilitando as ações coordenadas [...]. A confiança é um componente básico do capital social [...]. A confiança promove a cooperação. Quanto mais elevado o nível de confiança numa comunidade, maior a probabilidade de haver cooperação. E a própria cooperação gera confiança [...]. O capital social facilita a cooperação simultânea. (PUTNAM, 1993, p. 177- 180).

A afirmação de Putnam (1993) deixa clara sua posição no que se refere a uma organização social fundamentada no civismo e na confiança. Um capital social solidificado nessa base consegue resolver seus dilemas com mais eficiência porque seus alicerces não estão galgados nas disputas de poder dentro do grupo, mas na concepção estrutural, na qual um problema social deve ser encarado por todos como um problema a ser resolvido também por todos.

Nesse contexto, Putnam não tem dúvidas de que o capital social resulta das relações entre as pessoas e/ou grupos de pessoas, que, quando ativas, fortalecem as conexões e, dessa forma, são passíveis de quantificação, mediante as instituições intermediárias da população.

Por outro lado, Coleman chega à conclusão de que o capital social seria um movimento ainda em gestação, com a possibilidade de prosperar, mas sua operacionalização ainda é uma dúvida.

Sobre a questão, Azevedo resume, afirmando que:

[...] o capital social é a base sobre a qual se instauram as formas de manifestação da reação autônoma, que por sua vez se expressam por meio da construção de redes solidárias. As formas assumidas pelo capital social em um determinado território é a síntese da reação deste território às forças heterônomas que sobre ele se impõem. A densidade de capital social em um território é medida pela quantidade de redes duráveis e coesas de relações econômicas, sociais e institucionais entre os atores locais. As relações entre os atores locais podem ser institucionalizadas por meio das instâncias ou formas intermediárias de coordenação (poder público local, tecido empresarial local e sociedade civil). (AZEVEDO, 2015, p. 48-49).

Considerando o debate entre os autores, podemos perceber um longo caminho a seguir, no que concerne à produção de uma teoria dominante, capaz de desprezar o capital econômico ou o capital cultural clássico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao final do capítulo, mas estamos longe de chegar ao final da discussão sobre o tema. Perceba que o principal mote entre os autores permeou as teorias, categorias ou conceitos, acerca de: capital cultural, capital social e capital econômico. Contudo, toda a estrutura da discussão trouxe, imbricado sutilmente, o conceito apresentado por McLuhan (2011), ao defender os meios de comunicação como extensão do homem. Especificamente no conceito em que o meio é a mensagem, tanto do ponto de vista do emaranhamento teórico em que o capital econômico se faz presente como em todos os outros modelos: capital social, capital cultural, identidade, identificação e as comunidades ou os grupos sociais.

Assim como o capital econômico não pode ser afastado sob pena de esfacelamento das teorias adjacentes, as bases de sustentação de qualquer hipótese, acerca do tema, carecem da comunicação para se tornar viável. Especificamente nessas teorias comunicadas no texto a mensagem é o próprio meio, quer no capital econômico, social ou cultural, quer nos processos de identidade ou identificação. A mensagem cooptada nas teorias precisa de sustentação comunicativa e considerando que nenhum autor incluiu na sua teoria um processo de comunicação, sem o qual a teoria não existiria, assumimos a vertente do meio como mensagem para dar alguma validade teórica ao que foi apresentado.

No cotidiano das relações, muitas formas de comunicações estão emaranhadas, permitindo a própria existência só processo. Nos grupos sociais, quer subjaza as formas de poder, quer perdue a teoria clássica de identidade ou identificação, todas carecem da teoria do capital econômico e da comunicação para perdurar. Na falta de uma estrutura comunicativa, pensada para dar suporte ao processo, a mensagem viaja pelo meio, por intermédio dos processos de comunicação natural utilizando-se de todas as variáveis de que a comunicação precisa para se fazer presente. Uma expressão, um olhar, uma palavra ou simplesmente a falta de tudo isso, diz muito sobre o meio e a mensagem presente no capital econômico.

co, social ou cultural que cria uma identidade própria do meio e dos seus processos de identidade.

REFERÊNCIAS

ABRIC, Jean Claude. A abordagem estrutural das representações sociais. In: MOREIRA, Antônia Silva Paredes; OLIVEIRA, Denize Cristina de (org.). **Estudos interdisciplinares de representação social**. Goiânia: AB, 1998.

ABRAMOVAY, Ricardo. Conselhos além dos limites. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 121-140, 2001.

ABRAMOVAY, Ricardo. O capital social dos territórios: repensando o desenvolvimento rural. **Economia Aplicada**, v. 4, n. 2, p. 379-397, 2000.

ABRAMOVAY, Ricardo. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão**. Rio de Janeiro: Hucitec, 1998.

AZEVEDO, José Franco. **Capital cultural e território: os nós, os laços e a trama das redes de agricultores familiares do município Nossa Senhora da Glória/SE**. 2016. 256 f. Tese (Doutoramento em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2016.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Trad. Celso de Castro. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

BOSI, Alfredo (org.). Plural, mas não caótico. In: BOSI, Alfredo. **Cultura brasileira - temas e situações**. São Paulo: Ática, 1987. p. 7-15.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Tradução Maria Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *The forms of capital*. In: RICHARDSON, J. (ed.). **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education**. New York: Greenwood, 1986. p. 241-258.

BOURDIEU, Pierre. *Le capital social: notes provisoires*. In: BOURDIEU, Pierre. **Actes de La recherche em sciences sociales**, [S.I.], v. 31, p. 2-3, 1980.

BOURDIEU, Pierre. **O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Trad. Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Ed Jorge Zahar, 2004.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Redes**. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005. v. 01.

- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 02.
- COLEMAN, James Samuel. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: University Press, 1990.
- COLEMAN, J. *Social Capital in the Creation of Human Capital*. American Journal of Sociology, vol. 94, S.95-120, 1988a. In: FRANCO, Augusto. **Capital Social: leituras de Tocqueville, Jacobs, Putnam, Fukuyama, Maturama, Castells e Levy**. Instituto de Política, 2001.
- DOMINGOS SOBRINHO, Moisés. *Habitus e representações sociais: questões para o estudo de identidades coletivas*. In: MOREIRA, Antônia Silva Paredes; OLIVEIRA, Denize Cristina de. **Estudos interdisciplinares de representação social**. Goiânia:Ed. AB, 1998. p.117-130.
- GRANOVETTER, M. *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 91, n. 02, p. 481-510. 1984.
- HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaciara Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- LÉVI STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis, RJ:Vo- zes, 1982.
- McLUHAN, Marshall. **Rádio: o tambor tribal**. In: Os meios de comunicação como extensões do homem, 20. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2011, p. 334-345.
- MEIRA FILHO, N. **Associações de agricultores familiares: fatores de sucesso e insu- cesso**. 2004. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2004.
- MINTZ, Sidney W. *Cultura: uma visão antropológica*. **Tempo**, Niterói, v. 14, n.28, p. 223-237, jun. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042010000100010&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 02 jul. 2015.
- MOYANO, Eduardo E. *El concepto de capital social y su utilidad para el análisis de las dinámicas del desarrollo*. **Revista de Fomento Social**, Córdoba, n. 56, p. 35-63, 1999.
- NARAYAN, Deepa. **Bonds and bridges: social capital and poverty**. Washington, DC: The World Bank, 1999.
- NARAYAN, Deepa. **La voz de los pobres? Hay alguien que nos escuche?**. [S.I.]: [s.n], 2000.
- PERICO, Rafael Echeverry. **Identidade e Território no Brasil**. Brasília: Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura, 2009.
- PUTNAM, Robert. D. **Making Democracy Work**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

PUTNAM, R. *The prosperous community: social capital and public life*. The American Prospect, Spring, p. 35-42, 1993.

PUTNAM, Robert D. **Comunidade e Democracia: a experiência da Itália Moderna**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2000.

THOMPSON, John. **Cultura e suas manifestações**. Rio de Janeiro: LTR, 1995.

TYLOR, Edward Burnett. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo Cultural**. Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

TORRES, Alain. **Dicionário de símbolos culturais**. São Paulo: José Olympio, 2005.

VIDAL DE LA BLACHE, Paul. **As características próprias da geografia**. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1995.

WANDERLEY, Maria Nazaré Baudel. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: Encontro Anual da ANPOCS, 20., Caxambu. **Anais...** Caxambu: [s.n], 1996. 18 p.

WOOLCOCK, M. *Managing risk, shocks and opportunity in development economies: the role of social capital*. [S.I.]: The World Bank, 1999.

WORLD BANK. **World Development Report 2000/01**. New York: Oxford University Press, 2000.

SOBRE OS AUTORES

Maria Geralda de Almeida - Doutora em Geografia pela Universidade de Bordeaux III; Pós-Doutora em Geografia Humana pela Universidade de Barcelona; Pós-Doutora em Geografia Cultural pelas Universidades de Laval (Canadá), Degli Studi Di Genova (Italia) e Paris IV- Sorbonne (França). Formadora de 104 mestres e doutores em diversas universidades do Brasil, com destaque para Universidade Federal de Goiás, de Sergipe, do Ceará e de Pernambuco. Observadora dos territórios, identidades e territorialidades pelos fenômenos do turismo e das manifestações culturais, com especial dedicação aos sertanejos dos Gerais e do(s) Nordeste(s).

Amanda Christinne Nascimento Marques – Doutora em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Professora do Departamento de Ciências Básicas e Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas e Geografia (DCBS/PPGDH/PPGG) da Universidade Federal da Paraíba. Pesquisadora do Grupo CNPq GESTAR - de Pesquisa e Laboratório Território, Trabalho e Cidadania/UFPB. Envolvida com a Geografia Agrária atua principalmente nos temas relacionados à cultura, questão agrária, movimentos sociais, territorialidade étnica indígena e quilombola.

Auceia Matos Dourado - Doutora em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Professora da Universidade Federal de Alagoas – Campus Arapiraca – Unidade Educacional Penedo. Pesquisadora dos Grupos CNPq Sociedade e Cultura/UFS e em Análise Regional – GEPAR/UFAL, Campus do Sertão. Envolvida com a Geografia Cultural com estudos que tratam da identidade cultural e territorial e das relações sociedade-natureza em comunidades tradicionais quilombolas e ribeirinhas.

Cicero Bezerra da Silva - Doutorando em Geografia no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Professor da rede pública de Ensino do Estado de Alagoas. Pesquisador do Grupo CNPq Sociedade e Cultura/UFS e do Laboratório de Estudos Ambientais e Cartográficos da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL/LEAC, Campus Palmeira dos Índios. Observador da natureza, do lugar, de paisagens e do vivido. Envolvido com a Geografia cultural pelas configurações socioculturais e identidades no/do mundo rural.

Daniele Luciano Santos - Doutoranda em Geografia no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Pesquisadora do Grupo CNPq Sociedade e Cultura/UFS. Observadora dos fenômenos geográficos, atua principalmente em temas relacionados ao território, festas, manifestações tradicionais e contemporâneas. Envolvida com a Geografia Cultural pelas apropriações e ressignificações de manifestações populares.

Delza Rodrigues de Carvalho - Doutora e Pós Doutora em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Professora Titular na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Lider do Grupo de pesquisa CNPq Microeconomia Aplicada – Programa de Indicadores Econômicos/UESB Vitória da Conquista. Envolvida com a Geografia Cultural pela análise da paisagem sob o enfoque do vivido, percebido e concebido.

Eliete Furtado Cecílio e Silva – Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe; graduada em Turismo pela mesma Universidade. Envolvida com a Geografia Cultural pela Geografia da Religião, atuando em temas relacionados aos territórios e territorialidades da fé; turismo religioso; peregrinações; movimentos católicos.

Geisa Flores Mendes – Doutora em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe; Titular na Univer-

sidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Envolvida com a Geografia atuando principalmente em temas relacionados à educação e metodologia do ensino e, na Geografia cultural pelo território e representações.

Heberty Ruan da Conceição Silva - Doutorando em Geografia no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Pesquisador dos Grupos CNPq Sociedade e Cultura e de Alimentos e Manifestações Tradicionais GRUPAM, ambos da UFS. Envolvido com a Geografia Cultural pelas configurações socioambientais, desenvolve pesquisas com ênfase em comunidades tradicionais, subalternidade, território, fronteiras e soberania alimentar.

José Franco de Azevedo – Doutor em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Mestre em Agroecossistemas pela UFS. Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Sergipe. Tem experiência na área de Administração e Economia Rural, envolvido com a Geografia Cultural pelos estudos sobre capital cultural e economia solidária.

José Natan Gonçalves da Silva - Doutor em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Alimentos e Manifestações Tradicionais - Grupam. Professor da rede de Ensino do Estado de Sergipe. Observador das dinâmicas territoriais e das identidades envolvido com a Geografia cultural pelas festividades e alimentos tradicionais.

Luan Lacerda Ramos – Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Graduado em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Nove de Julho. Envolvido com a Geografia Cultural pelos estudos sobre territórios e territorialidades de manifestações e expressões culturais.

Lício Valério Lima Vieira - Doutor em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação de Mestrado Profissional em Turismo do Instituto Federal de Sergipe. Coordenador dos Grupos de Pesquisa CNPq Turismo, Educação e Cultura e Academicus: Planejamento e Gestão do Turismo/IFS. Atua em pesquisas relacionadas ao turismo, meio ambiente e sustentabilidade. Envolvido com a Geografia Cultural pelas relações do Turismo de Base Comunitária.

Maria Augusta Mundim Vargas - Doutora em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita. Professora pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Coordenadora do Grupo CNPq Sociedade e Cultura/UFS. Atua em estudos voltados principalmente para representações sociais e sustentabilidade do patrimônio material e imaterial. Observadora de territórios, paisagens e lugares. Envolvida com a Geografia Cultural pelas relações sociedade-natureza com temas da cultura popular, das práticas e das manifestações e expressões culturais.

Nádia Cristina Moraes Sampaio Gobira – Doutoranda em Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia/IFBA. Tem experiência em estudos voltados para percepção e educação ambiental. Observadora de paisagens. Envolvida com a Geografia Cultural pelas práticas de comunidades ribeirinhas tradicionais.

Sônia de Souza Mendonça Menezes - Doutora em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Professora pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Alimentos e Manifestações Tradicionais GRUPAM-CNPQ/UFS.

Envolvida com a Geografia Cultural pelas relações dos grupos familiares com os alimentos tradicionais, agroecológicos e orgânicos.

Vanessa Modesto dos Santos - Doutoranda em Geografia no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisa CNPq sobre Alimentos e Manifestações Tradicionais- GRUPAM/UFS. Observadora dos territórios das feiras e manifestações tradicionais. Envolvida com a Geografia Cultural por meio das manifestações tradicionais.

Vanessa Reis Costa - Doutora em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. MBA Gestão de Petróleo e Gás Natural pela Faculdade de Administração e Negócios. Pesquisadora do Grupo CNPq Sociedade e Cultura/UFS. Professora da Rede Estadual de Ensino de Sergipe. Tem experiência em consultoria ambiental. Observadora de territórios e paisagens. Envolvida com a Geografia Cultural pela percepção de comunidades circundantes de parques eólicos.

ISBN 978-858413314-7



9

788584

133147