ORGANIZADORES

Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Lucas Bezerra Gondim
Luiz Raphael Teixeira silva
Ivna Carolinne Bezerra Machado
Tiago Vieira Cavalcante

OS OUTROS, NÓS SOMOS...

NEER (2006-2016)

VINEER
Colóquio do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações
"Os Outros Nós Somos" - Dez Anos de NEER
Geografia/UFC - de 26 a 29/11/2016 - Fortaleza/CE

NEER
Núcleo de Estudos em Espaço e Representações

ORGANIZADORES:
CHRISTIAN DENNYS MONTEIRO DE OLIVEIRA
LUCAS BEZERRA GONDIM
LUIZ RAPHAEL TEIXEIRA SILVA
IVNA CAROLINNE BEZERRA MACHADO
TIAGO VIEIRA CAVALCANTE

eBook do VI Colóquio do NEER (Fortaleza-CE), realizado de 26 a 29 de novembro de 2016

FORTALEZA
2017

Copyright © 2017 Organizadores: Christian Dennys Monteiro de Oliveira, Lucas Bezerra Gondim, Luiz Raphael Teixeira Silva, Ivna Caroline Bezerra Machado, Tiago Vieira Cavalcante

A Cia do eBook apoia os direitos autorais. Eles incentivam a criatividade, promovem a liberdade de expressão e criam uma cultura vibrante. Obrigado por comprar uma edição autorizada desta obra e por cumprir a lei de direitos autorais não reproduzindo ou distribuindo nenhuma parte dela sem autorização. Você está apoiando os autores e a Cia do eBook para que continuem a publicar novas obras.

CAPA, REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO
Equipe Cia do eBook

ISBN
978-85-5585-100-1

Editor
Prof. Antônio Claúdio Lima Guimarães

Conselho Editorial
Presidente
Prof. Antônio Claúdio Lima Guimarães

Conselheiros
Profª. Adelaide Maria Gonçalves Pereira
Prof ª. Angela Maria R. Mota de Gutiérrez
Prof. Gil de Aquino Farias
Prof. Ítalo Gurgel
Prof. José Edmar da Silva Ribeiro

COLEÇÃO ESTUDOS GEOGRÁFICOS

Conselho Editorial

Presidente

Prof. Eustógio Wanderley Correia Dantas

Conselheiros
Prof. Ana Fani Alessandri Carlos
Prof. Antônio Jeovah de Andrade Meireles
Prof. Christian Dennys Oliveira
Prof. Edson Vicente da Silva
Prof. Francisco Mendonça
Prof. Hérvé Théry
Prof. Jordi Serra i Raventos
Prof. José Borzacchiello da Silva
Prof. Jean-Pierre Peulvast
Profª. Maria Elisa Zanella

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Editora Universidade Federal do Ceará – UFC

SUMÁRIO

Capa

Espelho

Página de créditos

Introdução

Rememorando a trajetória...

Abertura: Conferência, Texto Comemorativo

O IMAGINÁRIO UTÓPICO BRASILEIRO NAS PRÁTICAS FESTIVAS EUROPEIAS

Eixo Leste: Educacionalidades & Festividades

EDUCACIONALIDADES

O DESENVOLVIMENTO COGNITIVO E A REPRESENTAÇÃO DO AMBIENTE NAS SÉRIES INICIAIS

PERCEPÇÃO DE PESSOAS CEGAS NA ORIENTAÇÃO E MOBILIDADE E O USO DOS SENTIDOS: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA

PERCEPÇÕES SOBRE GEOGRAFIA ESCOLAR E OS SISTEMAS DE AVALIAÇÃO NO ENSINO BÁSICO: ESTUDO DE CASO SOBRE A ESCOLA MUNICIPAL ULISSES GUIMARÃES (FORTALEZA/CE)

ENSINO DE GEOGRAFIA E CONSTRUÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO CONHECIMENTO: DO ENSINO À PESQUISA E DA PESQUISA AO ENSINO

A EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS E O ENSINO DE GEOGRAFIA NA ESCOLA CENTRO DOS RETALHISTAS

OCUPAÇÕES: CELEIROS DA FORMAÇÃO DISCENTE

FESTIVIDADES

RITMOS E REPRESENTAÇÕES: OS SENTIDOS DO LUGAR DA FESTA DO BOI-À-SERRA EM SANTO ANTÔNIO DE LEVERGER/MT

A POÉTICA DO SABOR: O LUGAR RIBEIRINHO NA CULINÁRIA DA COMUNIDADE SÃO GONÇALO BEIRA RIO-MT

O NEGRO NO CARNAVAL DA BAHIA: UMA ANÁLISE SOB A PERSPECTIVA DA GEOGRAFIA CULTURAL

IMAGEM E FESTA: APROXIMAÇÕES PARA UMA GEOGRAFIA DAS REPRESENTAÇÕES

REFLEXÕES SOBRE TEMPO SIMBÓLICO E LUGAR RITUAL DOS CORTEJOS DE MARACATUS DE FORTALEZA – CE

(RE)ORGANIZAÇÃO ESPACIAL DA FESTIVIDADE JUNINA DE CAMPINA GRANDE NA PARAÍBA E A RELAÇÃO DO MORADOR COM A COMEMORAÇÃO

MAPA MENTAL: APORTE COMUNICACIONAL DE ENTENDIMENTO DAS LINGUAGENS E PERCEPÇÕES AMBIENTAIS EM PORTO VELHO

GEOGRAFIA, REPRESENTAÇÃO E ARTE: AS PAISAGENS PÓS-IMPRESSIONISTAS DE VINCENT VAN GOGH

Eixo Oeste: Religiosidades & Corporeidades

RELIGIOSIDADES

ARTICULAÇÃO VETORIAL SIMBÓLICA: A RELAÇÃO ENTRE A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E O CENTRO CULTURAL DRAGÃO DO MAR

OS ORIONITAS E A INTERFACE COM O TERRITÓRIO E O ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO DO SAGRADO NA REGIÃO DO ANTIGO NORTE GOIANO

ESPACIALIDADES DA UMBANDA EM FORTALEZA (CE): PERFORMANCES DE APROPRIAÇÃO DA CIDADE

O IR, O VIR E O RECOMEÇAR: PEREGRINOS SERGIPANOS NA JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE 2013

O ISLÃ E A ISLAMOFOBIA: UM ESTUDO SOBRE A REPRESENTAÇÃO DE MAOMÉ EM ANIMAÇÕES ESTADUNIDENSES DE SUPER-HERÓIS

A TERRITORIALIDADE DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA GLÓRIA NO MUNICÍPIO DE GLÓRIA DO GOITÁ-PE

EMOÇÃO COMO FORMA SIMBÓLICA EM ERNST CASSIRER

CARAVANAS DE PEREGRINOS NO SANTUÁRIO DE CANINDÉ-CE: REFLEXÕES SOBRE OS CENÁRIOS DE PROIBIÇÃO AO FLUXO DE “PAU DE ARARA”

REPRESENTAÇÕES DO CENTENÁRIO DA DEVOÇÃO À N. SR.ª DE FÁTIMA (1917-2017) DOS ADOLESCENTES EM FORTALEZA-CE

ESPÍRITO HIPORELIGIOSO DO CONHECIMENTO NA HIPERMODERNIDADE GEOGRÁFICA: A LEITURA DO ESPAÇO NATURAL COMO IMAGINAÇÃO AUTOCRIADORA

TER(RITO)RIALIDADES RELIGIOSAS: PLURALISMO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NOS CENTROS DEVOCIONAIS DO CATOLICISMO CEARENSE

OS FOLGUEDOS LARANJEIRENSES E SUA RELAÇÃO TOPOFÍLICA COM OS SANTOS PRETOS

COSMOLOGIAS RELIGIOSAS E SUAS REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS: AS COSMOLOCALIDADES SAGRADAS POR MEIO DAS NARRATIVAS ORAIS E LITERÁRIAS

CORPOREIDADES

GEOGRAFIA DAS SEXUALIDADES: INTERFACE ENTRE GÊNERO, PROSTITUIÇÃO E IDENTIDADE

TERRITORIALIDADES E ESPACIALIDADES DO TROTTOIR DE MULHERES NO ZERO

A HETEROTOPIA DA PROSTITUIÇÃO TRANS NA CIDADE DE FEIRA DE SANTANA-BA

GÊNERO E ENVELHECIMENTO: A DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO EM UMA LAVANDERIA HOSPITALAR NA CIDADE DE PORTO VELHO/RO

Eixo Norte: Identidades & Alteridades

IDENTIDADES

GEOGRAFIA DO SABOR: UM ENSAIO NA COMUNIDADE ALTO DOS BOIS, ANGELÂNDIA/MG

IDENTIDADE FESTIVA DA COMUNIDADE DE BOCAINA EM SANTO ANTÔNIO DE LEVERGER/MT

A DINÂMICA SOCIOESPACIAL DE UM LUGAR CHAMADO CRASTO/SANTA LUZIA DO ITANHY-SE

A PAISAGEM CULTURAL DA ESTRADA REAL

IDENTIDADE TERRITORIAL: RELAÇÕES SIMBÓLICAS, MATERIAIS E DE GÊNERO NOS ASSENTAMENTOS RURAIS DO MUNICÍPIO DE MAMBAÍ (GO)

OS CABOCLOS E A IDENTIDADE TERRITORIAL, MAJOR SALES/RN

TRAMAS DO BORDADO MANUAL EM PASSIRA-PE: ANALISANDO A GEOGRAFICIDADE E A PAISAGEM CULTURAL

O MUNDO É O MAR: PESCADORES TRADICIONAIS E SEUS MAPAS MENTAIS, ARMAÇÃO DO PÂNTANO DO SUL, FLORIANÓPOLIS-SC

NEGRAS CONGADEIRAS NAS TEIAS DA ECONOMIA SOLSOLIDÁRIA-URUAÇU-GO

IDENTIFICACIÓN DE UNA PROPUESTA DE TRANSICIÓN CULTURAL EN EL JARDÍN URBANO

IDENTIDADE E NARRATIVAS ORAIS NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA KALUNGA DO MIMOSO, EM TOCANTINS

TERRITÓRIO QUILOMBOLA MEL DA PEDREIRA: EM BUSCA DA AFIRMAÇÃO PELA TERRITORIALIDADE - MACAPÁ/AP

AS CONTRADIÇÕES DA BAIANIDADE COMO PROCESSO DE GERAÇÃO DE AMBIÊNCIAS ATRAVÉS DE SUOR, DE JORGE AMADO

ALTERIDADES

O NORDESTE PELO OLHAR FÍLMICO-GEOGRÁFICO DO CINEMA DE CLÁUDIO DE ASSIS: ALGUMAS NOTAS INTRODUTÓRIAS

IRREVERÊNCIAS E TENSÕES DO LUGAR NA LAVOURA ARCAICA DE RADUAN NASSAR: ENTRE A PARTIDA E O RETORNO

ASSENTADOS RESILIENTES DO RENASCER: PRÁTICAS DE USO DO ESPAÇO EM UM TERRITÓRIO IMPREGNADO DE TENSÕES

RESILIÊNCIA CAMPONESA: A MUTUALIDADE NOS MODOS DE VIDA PLURAIS NA COMUNIDADE SÃO JERÔNIMO

SER DO TEMEROSO, ESTAR NO GURINHATÃ (MG): IDENTIDADE E MEMÓRIA NO/DO LUGAR

UMA DISCUSSÃO SOBRE GEOGRAFIA HUMANISTA, LUGAR E FENOMENOLOGIA

MÚSICOS DE RUA E A COMPOSIÇÃO DA PAISAGEM SONORA EM CURITIBA: CONTRIBUIÇÕES DA GEOGRAFIA CULTURAL HUMANISTA EM ERNST CASSIRER

PAISAGEM DOS DEJETOS EM DESPERDÍCIO: LIMITES EQUIVOCADOS DA POLÍTICA DE RESÍDUOS SÓLIDOS EM BOA VISTA-RR.

URBANIZAÇÃO E VULNERABILIDADE SOCIOAMBIENTAL EM BOA VISTA-RR

AS TRANSFORMAÇÕES SOCIOESPACIAIS E A VULNERABILIDADE SOCIAL EM CAUCAIA-CE (2000-2010)

Eixo Sul: Globalidades & Urbanidades

GLOBALIDADES

AS REPRESENTAÇÕES EM JOGO NA CONSTRUÇÃO DA REGIÃO TURÍSTICA DO VALE DO CAFÉ-RJ

NOVOS ARRANJOS ESPACIAIS NO PROCESSO DE EXPANSÃO HORIZONTAL DA CIDADE DE VÁRZEA GRANDE (MT)

A DES-RE-PATRIMONIALIZAÇÃO DO SÍTIO HISTÓRICO TOMBADO DE PENEDO-AL

A RESISTÊNCIA DO LUGAR: CAMINHOS ENTRE PLANEJAMENTO URBANO E A FENOMENOLOGIA

DEFICIÊNCIA VISUAL E ACESSIBILIDADE: O PLANEJAMENTO URBANO NO CENTRO HISTÓRICO DO PORTO – PORTUGAL

URBANIDADES

COMPREENSÃO DO CALÇADÃO DE LONDRINA, PARANÁ, A PARTIR DE EXPERIÊNCIAS SONORAS

A CONTRIBUIÇÃO DA FESTA NA REPRODUÇÃO DO LUGAR

GEOGRAFIA, LUGAR E PERCEPÇÃO: O CASO DO PARQUE FARROUPILHA EM PORTO ALEGRE-RS.

GEOGRAFIAS JUVENIS DO MOVIMENTO HIP-HOP NO ESPAÇO PÚBLICO DE PONTA GROSSA-PR

RETRATOS DA MEMÓRIA: ANÁLISE DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO DA RUA DR. JOÃO MOREIRA PARA A CONSTRUÇÃO DO LUGAR NO CENTRO DE FORTALEZA, CE

A CONFECÇÃO DO BORDADO NO DISTRITO DE SAPUPARA, EM MARANGUAPE-CE: ENTRE O TRADICIONAL E O MODERNO

PLANEJAMENTO, MEDO E INSEGURANÇA NOS ESPAÇOS URBANOS: A PRODUÇÃO DE CONDOMÍNIOS FECHADOS NA CIDADE DE FORTALEZA - CEARÁ

ESPAÇO E MEMÓRIA: O PAPEL DAS POLÍTICAS PÚBLICAS RELACIONADAS À PROTEÇÃO DE BENS TOMBADOS NO CENTRO HISTÓRICO DE MARANGUAPE-CE

A ORGANIZAÇÃO ESPAÇO TEMPORAL DO BAIRRO VILA INDUSTRIAL, CAMPINAS-SP: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS FERROVIAS

AS POLÍTICAS DE REQUALIFICAÇÃO E A APROPRIAÇÃO DO PASSEIO PÚBLICO, EM FORTALEZA-CE

INTRODUÇÃO

O Departamento de Geografia junto ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará, Campus do Pici – Fortaleza-CE, sediou o **VI Colóquio do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER), de 26 a 29 de novembro de 2016.** Consultar **http://www.6neerce.com.br**

O evento teve como tema central uma visita temática, interativa e metodológica sobre os estudos das ***Representações Culturais***, entre 2006 e 2016. O foco das análises, nos 8 setores e 4 eixos de estudo, revisou as discussões sobre representações e projetou novas abordagens socioculturais na Geografia Social e Cultural entrelaçando diversos projetos da rede NEER.

As atividades do VI Colóquio compreenderam: mesas redondas, grupos de trabalho, exposição de painéis e de banners institucionais, oportunizando a participação de professores, pesquisadores, técnicos, representantes dos movimentos sociais, estudantes de doutorado, mestrado, graduação, entre outros. Além dos cerca de 100 trabalhos apresentados, o evento contou com atividades culturais, lançamento de livros e trabalho de campo.

OBJETIVOS

• Estimular o intercâmbio e a articulação com pesquisadores das ciências ambientais, sociais e geográficas em geral em relação aos estudos sobre espaço, cultura, representação e percepção;

• Avançar e aprofundar o debate teórico e metodológico sobre a abordagem cultural na Geografia, enfocando as diversidades de expressões, percepções e representações sobre o espaço;

• Estimular as práticas em educação, extensão e gestão sobre a abordagem

sociocultural da Geografia, estimulando o uso e o debate sobre metodologias que tratem as questões pertinentes às diversidades culturais na atualidade regional, rural, urbana e dos territórios tradicionais.

• Refletir a respeito dos 10 anos da trajetória do Núcleo, de forma a proporcionar a qualificação das pesquisas em andamento na Rede e a consolidação de novas articulações e parcerias.

CARACTERIZAÇÃO RESUMIDA DO NÚCLEO E SEUS COLÓQUIOS

Nas últimas décadas, a ciência geográfica reavalia seus propósitos, teorias, métodos e práticas de pesquisa e ensino. Assim, emergem novos estudos geográficos pautados na criticidade da própria ciência e de seus fundamentos relacionados à realidade social diversa, desigual e contraditória. Duas tendências destacam-se neste contexto: uma relacionada à inserção do debate marxista na Geografia e outra pautada na recuperação dos estudos sobre cultura e fenomenologia.

No Brasil, os estudos sobre cultura, percepções e representações do espaço, estão se desenvolvendo continuamente, ganhando corpo teórico e metodológico. Observa-se a constituição de eventos importantes e a formação de grupos de pesquisa que se ocupam destas temáticas. Um dos mais considerados entre tais grupos é o NEER, Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Representações (www.neer.com.br).

O NEER procura aprofundar as discussões e estudos sobre Geografia Cultural, Social e Humanista. Hoje este grupo se transformou numa rede que conta com 25 membros que articulam pesquisa, extensão e atividades de ensino. Para consolidar as parcerias e contribuir ainda mais com os estudos culturais na Geografia, o núcleo projeta colóquios bianuais, que já são considerados como marcos importantes da Geografia brasileira.

Realizados desde a consolidação do Núcleo (em Curitiba – 2006, Salvador – 2007, Porto Velho – 2009, Santa Maria/RS – 2011, Cuiabá – 2013, Fortaleza,

2016), os Colóquios se apresentam como oportunidade ímpar de divulgação dos estudos em Geografia Cultural e Social; e articulação de pesquisadores profissionais e estudantes de pós-graduação e graduação de todo o país. Tais eventos fortalecem o debate da Geografia e suas abordagens culturais no ensino e na gestão, fazendo-se necessários como oportunidade de atualização teórico-metodológica aos professores e gestores locais, além da comunidade acadêmica regional.

Por tais razões, uma reunião extraordinária dos membros da Comissão Científica, em Curitiba (2015), delineou a estruturação da 6ª Versão do Colóquio.

ESTRUTURA DO EVENTO

• O evento foi estruturado em quatro eixos temáticos e oito setores de estudo. Compreendendo também: Uma Reunião Técnica com os Membros do NEER, Roteiros de Campo (contextualização regional), 3 mesas temáticas, uma Conferência de Encerramento, conforme datas:

• **Dia 26/11 (sábado)**: Reunião Técnica/ Credenciamento/ Mesa 1 - Abertura: *10 Anos de NEER* / Instruções para Roteiro de Campo

• **Dia 27/11 (domingo)**: Realização dos Roteiros de Campo

• **Dia 28/11 (segunda-feira)**: Mesa 2: *Perspectivas Externas*, Exposições Orais dos 4 Eixos- Setores ímpares/ Apresentação dos Painéis/ Momento Cultural/ Mesa Temática 1

• **Dia 29/11 (terça-feira)**: Exposição Apresentações em Painel dos 8 Setores/ Sínteses dos Eixos/ Mesa Temática 2/ Conferência de Encerramento

PROGRAMAÇÃO DOS SETORES E EIXOS

MEMBROS DO NEER	Setor/Eixo	UNIVERSIDADES
AMELIA REGINA AGUIAR BATISTA	01 – Leste	UFAM
JORN SEEMANN	01 – Leste	BSU (EUA)
NELSON REGO	01 – Leste	UFRGS
ROBERTO FILIZOLA	01 – Leste	UFPR
JEAN CARLOS RODRIGUES	02 – Leste	UFTO
MARCOS TORRES	02 – Leste	UFPR
SALETE KOZEL TEIXEIRA	02 – Leste	UFPR
CHRISTIAN DENNYS MONTEIRO DE OLIVEIRA	03 – Oeste	UFC
DARIO DE ARAUJO LIMA	03 – Oeste	FURG
SYLVIO FAUSTO GIL FILHO	03 – Oeste	UFPR
BENHUR PINÓS DA COSTA	04 – Oeste	UFSM
JOSELI MARIA SILVA	04 – Oeste	UEPG
MARIA DAS GRAÇAS SILVA NASCIMENTO SILVA	04 – Oeste	UNIR
CLÁUDIA LUISA ZEFERINO PIRES	05 – Norte	UFRGS
FATIMA RODRIGUES	05 – Norte	UFPB
ICLÉIA ALBUQUERQUE DE VARGAS	05 – Norte	UFMS
JOSUE DA COSTA SILVA	05 – Norte	UNIR
MARIA GERALDA DE ALMEIDA	05 – Norte	UFG
ROSSELVELT JOSE SANTOS	05 – Norte	UFU
ALVARO LUIZ HEIDRICH	06 – Norte	UFRGS
ALEXANDRE DINIZ	07 – Sul	PUC-Minas
MARCIO PIÑON DE OLIVEIRA	07 – Sul	UFF
OSVALDO AMORIM	07 – Sul	UFMG
ANGELO SZANIECKI PERRET SERPA	08 – Sul	UFBA
GILMAR MASCARENHAS	08 – Sul	UERJ
JANIO ROQUE BARROS CASTRO	08 – Sul	UNEB
SONIA REGINA ROMANCINI	08 – Sul	UFMT

REMEMORANDO A TRAJETÓRIA...

10 ANOS DE NEER

SALETE KOZEL
SYLVIO FAUSTO GIL FILHO
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Pensar a trajetória vivida pelo Núcleo de Estudos em Espaço e Representação (NEER) nos remete, inexoravelmente, ao dilema vivido por aqueles pesquisadores da ciência geográfica que não encontravam um eixo definido para expor suas pesquisas que não fosse o da categoria *outros*. O fixo e o imutável enquanto termos que expressam a interrupção do crescimento, daquilo que se volta sobre si para produzir novas possibilidades, cedem lugar, em algum momento, para as inevitáveis alterações. Esse momento aconteceu em 2002, durante o V Encontro da ANPEGE – Associação Nacional de Pós-Graduação em Geografia, realizado em Florianópolis, centrado no tema: ***Gestão do território e do ambiente no Brasil: desafios à formação e à pesquisa em Geografia no ensino superior.*** Nesse evento nós fizemos uma impressionante constatação: 60% dos trabalhos apresentados se encaixavam na categoria *outros*. Algo estranho estava acontecendo! Fomos atrás e verificamos qual era a proposição de trabalhos da maioria dos pesquisadores e que compunha esse que era tomado como um grupo inclassificável. Basicamente, "*nosotros"*, os *outros*, estávamos lidando com abordagens marginais no âmbito da Geografia, quais sejam, as abordagens sociais, culturais e ambientais respaldadas na teoria da complexidade.

Diante dessa realidade, nós pensamos em convidar colegas que compunham esse grupo para criar um novo espaço onde fosse possível amplificar e aprofundar o diálogo acerca de nossas pesquisas, destacadamente marcadas pelos fundamentos teóricos e metodológicos ligados à Geografia Social e Geografia

Cultural, e tendo como fio condutor as representações.

O embrião desse grupo, com ampla vivência nas chamadas *geografias marginais*, foi formado pelos professores **Oswaldo Bueno Amorim Filho (PUC-MG)**, com experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Urbana, e atuando principalmente com Geografia Urbana, cidades médias, Geopolítica, epistemologia da Geografia e Geografia humanista cultural; **Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR)**, com atuação em Geografia Cultural, epistemologia da Geografia Humana, Geografia da Religião e Filosofia da Religião e **Salete Kozel** (**UFPR)**, com desempenho em Geografia, ensino e representação, Educação ambiental, Estudos de percepção em Geografia, Mapas Mentais, linguagem e representação, Geografia e manifestações culturais. Após o Evento da ANPEGE anteriormente citado surgiu a ideia de criar um núcleo de estudos abarcando colegas cujas pesquisas tivessem como fio condutor as representações.

Aproveitando-nos da presença do Prof. Paul Claval, pesquisador da Universidade de Paris IV Sorbonne – Paris, que se encontrava na UFPR participando de atividades acadêmicas, apresentamos, para sua apreciação, nossa proposta de criação do *núcleo de estudos*. Em decorrência de seu aval, nos reunimos para o "lançamento da pedra fundamental" em 19 de outubro de 2004, nas dependências do Departamento de Geografia da UFPR. O encontro contou, além da participação do Prof. Dr. Paul Claval, com a presença do Prof. Dr. João Carlos Nucci (Departamento de Geografia da UFPR), convidados do grupo de pesquisa Planejamento da Paisagem, além do Prof. Dr. Dario de Araújo Lima (Instituto de Ciências Humanas e da Informação FURG), Prof.ª Dr.ª Salete Kozel (Departamento de Geografia da UFPR) e do Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho (Departamento de Geografia da UFPR). Era criado oficialmente o NEER – Núcleo de Estudos em Espaço e Representação.

O incentivo e o aval do Prof. Paul Claval como eminente pesquisador nos encorajaram a dar prosseguimento à proposta, o que nos levou a estender o convite para alguns colegas comporem o grupo e realizarmos um primeiro Colóquio do NEER, o que de fato aconteceu em 2006, em Curitiba, nas

instalações da UFPR, conforme estaremos expondo mais adiante.

As primeiras parcerias ocorreram em 2004 e 2005, envolveram de imediato o **Prof. Dario de Araújo Lima (FURG)**, com inserção em Geografia Cultural e Curadoria, destacando produção científica de curadoria e pesca artesanal; **Josué da Costa Silva (UNIR)**, com atuação em Geografia Cultural, desenvolvimento local, organização social e comunitária, Geografia das Emoções e Territórios Emocionais, Cultura, Espaço e Representações, Religiosidade Popular, populações tradicionais, a dádiva no mundo agrário, Humanismo e complexidades; **Maria Geralda Almeida (UFG)**, com destacada atuação na área de Geografia Cultural, particularmente temas como: manifestações culturais, turismo, territorialidade e sertão; **Álvaro Luiz Heidrich (UFRGS)**, com inserção em Geografia Humana, atuando principalmente com os temas: geração e perda de vínculos territoriais, territorialidades humanas, identidade e globalização; **Nelson Rego (UFRGS)**, proveniente da Educação, com atuação em ensino e representação, com ênfase em geração de ambiências e instrumentalização para o ensino de Geografia; **Icléia Albuquerque de Vargas (UFMS)**, atuante nas áreas da Geografia e da Educação, com ênfase em Geografia Escolar e formação de professores, principalmente com os temas: educação ambiental, Geografia Cultural, Pantanal, meio ambiente, turismo e percepção ambiental.

Indicado pelo Prof. Paul Claval para compor o grupo, o pesquisador **Ângelo Serpa (UFBA)**, seu orientando na Universidade Paris IV, foi convidado em 2005 a integrar o NEER participando do primeiro Colóquio em Curitiba. Atuante nas áreas de Geografia Urbana, Geografia Regional, Geografia Cultural, Planejamento Urbano, Planejamento Regional e Planejamento Paisagístico, principalmente nos seguintes temas de pesquisa: espaço público, periferias urbanas e metropolitanas, manifestações da cultura popular, identidade de bairro, cognição e percepção ambiental, apropriação sócio espacial dos meios de comunicação, estratégias de regionalização institucional.

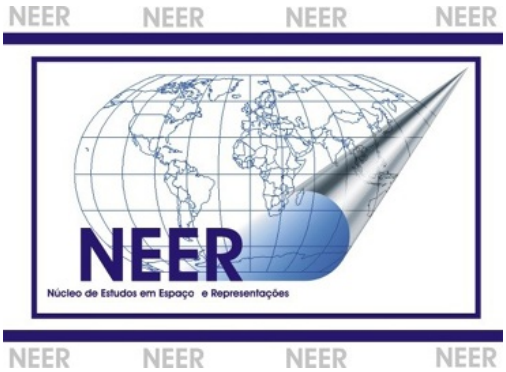
Em 2005 foram convidados para integrar o núcleo os professores da UFPR **Wolf Dietrich Sahr**, que já atuava na Universidade Federal do Paraná com

Geografia Social e Geografia Cultural, e **Roberto Filizola**, voltado para o ensino e representação de Geografia e formação de professores, além de lidar com pesquisas acerca de fronteira cultural, fronteira emocional em espaços escolares, metodologia do ensino e interculturalidade, na perspectiva das geografias emocionais.

Foram convidados por intermédio do Prof. Oswaldo Bueno Amorim Filho, os professores da PUC/MG: **Afrânio J. Fonseca Nardy**, com experiência em Teoria da Geografia, com destaque para os temas: espaço vivido, paisagens culturais, direito ambiental, políticas públicas do meio ambiente, avaliação de impacto ambiental; e **Alexandre M.Diniz**, com experiência na área de Geografia Humana, atuando principalmente com Geografia do Crime e da Violência, Geografia Urbana e Geografia Regional.

Como se pode observar, esse grupo de pesquisadores embora tenha uma formação diversa e atuação distinta, tem em comum a inserção nas áreas cultural, social e ambiental, com presença também em planejamento e educação. Nessa perspectiva, o NEER se propôs a ampliar e aprofundar a abordagem cultural na Geografia, focando nas questões relacionadas aos estudos sobre o espaço e suas representações, entendendo as representações como uma ampla mediação, que permitem integrar o social e o cultural, além de contemplar a temática do ensino de Geografia, sobretudo no Brasil.

Isso exposto, em novembro de **2006** foi realizado o **I Colóquio do NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representação)** na UFPR em Curitiba.



A organização do Evento foi a seguinte:

16 de novembro: 08h00-09h00 – Credenciamento (Centro Politécnico)

9h00 às 12h00 - **Conferência de Abertura proferida pelo Prof. Dr. Paul Claval**

Tema: “Espaço e representação: reconstruções teóricas do geográfico”

14h00 às 16h00 - **Mesa Redonda I - Epistemologias da Geografia Cultural/Social**

Prof. Dr. Ângelo Serpa (UFBA)

Prof. Dr. Oswaldo Bueno Amorim Filho (PUC-MG)

Prof. Dr. Wolf Dietrich-Sahr (PPGEO-UFPR)

Prof. Dr. Afrânio José Fonseca Nardy (PUC-MG)

16h30 às 18h30 - **Mesa Redonda II - Geografia: Representação e Ensino**

Profa. Dra. Salete Kozel (UFPR)

Prof. MSc. Roberto Filizola (UFPR)

Prof. Dr. Nelson Rego (UFRGS)

Profa. Dra. Lucy P. Marion UNESP-Rio Claro

19h00 às 22h00: Confraternização

17 de novembro: 08h00 as 12h00 - Comunicações livres (4 eixos)

09h00 às 12h00: Reunião dos pesquisadores integrantes do NEER, realizada na sala PH05.

14h00-16h00 **Mesa Redonda III - Geografia da Religião: Representação do Sagrado**

Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho-UFPR

Prof. Dr. Alexandre M. Diniz-PUC-MG

Profa. Dra. Zeny Rosendahl UERJ/NEPEC

Prof. Dr. Dario de Araújo Lima- FUERG

17h00-19h00 **Mesa Redonda IV - Novas territorialidades, Novas**

Representações

Prof. Dr. Álvaro Luiz Heidrich - UFRS

Prof. Dra. Icléia Albuquerque de Vargas - UFMS

Prof. Dr. Josué de Castro Silva - UNIR

Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida - UFG

19h00 - **Conferência de Encerramento, proferida pelo Prof. Dr. Oswaldo Bueno Amorim Filho**

O evento teve como convidados os pesquisadores: Prof. Dr. Paul Claval da Paris IV - Sorbonne, Profa. Dra. Lucy P. Marion, UNESP-Rio Claro, e Profa. Dra. Zeny Rosendahl, UERJ/NEPEC.

Os Temas priorizados foram:

1 - Epistemologias da Geografia Cultural e Social. Temáticas atinentes à teoria do conhecimento produzido em Geografia Cultural e Social

2 - Geografia: Representações e Ensino. Temáticas da Geografia Escolar e do Ensino de Geografia

3 - Geografia da Religião: Representações do Sagrado e Temáticas da Geografia da Religião

4 - Novas Territorialidades, Novas Representações e Temáticas relacionadas à Geografia e Representações.

Com a realização do I Colóquio, o NEER se consolidou como núcleo de estudos e, de acordo com a composição dos quatro eixos temáticos (Epistemologia da Geografia, Representação e ensino, Geografia da Religião e Territorialidades e suas representações) previamente definido ficou estabelecido a participação dos pesquisadores nos grupos, tendo em vista a apresentação das pesquisas e as parcerias firmadas.

É importante ressaltar que uma parceria já vinha se delineando desde 2007, através do projeto *Cultura das sociedades amazônicas: espaço e representação, a representação do boi-bumbá na cultura das sociedades amazônicas*. Neste mesmo ano consolidou-se a parceria PROCAD/Amazônia, entre a UFPR e a

UNIR, através da qual o projeto anterior foi revisto e ampliado, passando a denominar-se *Cultura, espaços e representações das sociedades amazônicas: saber popular e memória das populações ribeirinhas, um estudo para a sustentabilidade da vida*. Não podemos deixar de mencionar que o projeto contemplou um magnífico trabalho de campo, organizado pelo Prof. Josué e que foi empreendido no período de 10 de junho a 07 de julho de 2007. Estamos nos referindo à *Expedição Amazônica* que, partindo de Porto Velho com destino a Parintins, numa embarcação regional (recreio) através dos rios Madeira e Amazonas, possibilitou que fossem visitadas algumas áreas urbanas e comunidades ribeirinhas da região. O projeto teve como objetivo geral investigar as representações culturais (em ensino, religiosidades, esporte, saúde, comunidades indígenas e o papel do boi nas festividades), integrando vários atores sociais, sobretudo moradores das comunidades e cidades ribeirinhas visitadas, muito embora o Festival Folclórico de Parintins, onde se desenrola anualmente um duelo de bois-bumbá, tenha consumido mais tempo nas investigações. A equipe foi composta por graduandos, pós-graduandos e professores pesquisadores de ambas as instituições.

Os representantes da UNIR foram os pesquisadores Josué da Costa Silva e Maria das Graças Nascimento Silva, os pós-graduandos Adnilson de Almeida Silva, Gustavo Abreu e Wendel Teles de Lima e os graduandos em Geografia: Lindinalva Azevedo de Oliveira e Josimone Batista Martins. O grupo da UFPR foi composto pelos pesquisadores Sylvio Fausto Gil Filho, Salete Kozel e Roberto Filizola, pós-graduandos Fernando Rosseto Galego, Ana Helena Freitas Gil e os graduandos Leandro Bamberg, Camila Jorge e Mayara Morokawa. Além desses integrantes, o trabalho investigativo contou com a inestimável colaboração do Prof. Paul Claval e a presença do Prof. Benhur Pinós da Costa, à época na UFAM. Os resultados das pesquisas foram documentados na publicação **Expedição Amazônica: desvendando espaços e representações dos festejos em comunidades amazônicas. A festa do boi-bumbá: um ato de fé**, que veio a lume em 2009. A parceria UFPR/UNIR iniciada com o PROCAD Amazônia foi

ampliada em 2011 com a aprovação do DINTER entre as duas instituições.

Em 2007 foi lançada uma publicação que sintetizou as apresentações dos pesquisadores realizadas no I Colóquio Nacional do NEER, ocorrido em 2006 em Curitiba. Trata-se do livro **Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista - SILVA, Josué da Costa, GIL FILHO Sylvio Fausto e KOZEL Salete. (org.) São Paulo: Ed. Terceira Margem, 2007.** Vale recordar que, na reunião dos pesquisadores ocorrida durante esse evento, ficou acordado que o NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representação) seria uma rede não formal e não hierarquizada, interinstitucional. Uma rede temática que, de fato, possibilitasse a integração de Programas de Pós-graduação e pesquisadores isolados, assim como núcleos, grupos, e projetos de pesquisa. Ficou definida a realização do II Colóquio em 2007 em Salvador, na UFBA, sob a coordenação do **Prof. Dr. Ângelo Serpa**, o que de fato se consumou.

Assim, o **II Colóquio Nacional do NEER** ocorreu no período de 5 a 8 de dezembro de 2007 em terras soteropolitanas e teve como tema **Espaços Culturais: Vivências, Imaginações e Representações.**

Conforme se segue, o evento apresentou a seguinte programação:

Dia 5/12/2007 – Quarta-feira

Manhã

8h30-9h30 – **Credenciamento e reunião dos integrantes do NEER**

9h30-10h30 – **Sessão de Abertura**

10h30 – **Conferência de Abertura proferida pelo Prof. Dr. Paul Claval (Universidade Paris IV- Sorbonne)**

14h-16h - **Mesa Redonda Eixo 1: Geografia Cultural e Social: Teoria e Método**

- Prof. Dr. Wolf-Dietrich Sahr (UFPR)
- Prof. Dr. Oswaldo Bueno Amorim Filho (PUC-MG)
- Prof. Dr. Angelo Serpa (UFBA)

• Prof Dr. Marcio Oliveira Pinõn (UFF)

16h30-18h30 **- Espaço de Diálogo 1 –** com apresentação de trabalhos

Dia 6/12/2007 – Quinta-feira

Manhã

9h30-12h **- Mesa Redonda Eixo 2: Geografia Escolar: Representações e Ensino**

• Profa. Dra. Salete Kozel (UFPR)

• Prof. Dr. Nelson Rego (UFRGS)

• Profa. Dra. Icléia Vargas (UFMS)

• Profa. MSc. Luciana Teixeira de Souza (UNEB)

14h00-16h00 horas **-Mesa Redonda Eixo 3: Geografia da Religião: Espacialidades do Sagrado**

• Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR)

• Profa. Dra. Aureanice de Mello Correia (UERJ)

• Prof. MSc. Jânio Roque de Barros Castro (UNB)

16h30-18h30 **- Espaço de Diálogo 2 - com apresentação de trabalhos**

Dia 7/12/2007 – Sexta-Feira

Manhã

9h30-12h **- Mesa Redonda Eixo 4: Imaginários e Territórios: Representações da Natureza, Natureza das Representações**

• Prof. Dr. Josué da Costa Silva (UNIR)

• Prof. Dr. Wendel Henrique (UFBA)

• Prof. Dr. Dario de Araújo Lima (UFRG)

• Profa. Dra. Maria de Fátima Rodrigues Ferreira (UFPB)

14h00-16h00 **- Mesa Redonda Eixo 5: Semiótica e Semiologia na Geografia**

• Prof. Dr. Álvaro Luiz Heidrich (UFRGS)

• Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida (UFG)

• Profa. Dra. Francine Deloisy-Barthe (Univ. Jules Verne – Picardie)

• Prof. MSc. Benhur Pinos da Costa (UFAM)

16h30-18h30 **- Espaço de Diálogo 3 - com apresentação de trabalhos**

18h30-20h **- Conferência de Encerramento proferida pelo Prof. Dr. Rogério Haesbaert da Costa (UFF)**

Dia 8/12/2007 – Sábado

Trabalho de campo - Aspectos culturais de Salvador

O II Colóquio Nacional do NEER teve 220 inscritos e 84 trabalhos foram selecionados pela comissão científica do Colóquio para apresentação nos Espaços de Diálogo, realizados ao longo dos três dias do evento.

O evento seguiu uma estrutura que se assemelhou a do Primeiro Colóquio, com cinco mesas redondas temáticas, devidamente articuladas aos trabalhos apresentados nos espaços de diálogo. O público presente foi agraciado com duas conferências, a de abertura, proferida pelo Prof. Dr. Paul Claval, e a de encerramento, comunicada pelo Prof. Dr. Rogério Haesbaert da Costa.

Nas palavras do Prof. Dr. Ângelo Serpa, coordenador do colóquio, "*...foi um evento importante para o início da consolidação do núcleo/da rede, com discussões que foram publicadas nos Anais e no livro Espaços Culturais publicado pela EDUFBA em 2008. Creio que um foco maior nas mesas como espinha dorsal da estrutura do Colóquio foi a principal característica do evento, algo que a meu ver mudou bastante nos colóquios atuais, mais focados nos Grupos de Trabalho"* (2016). Nesse evento os pesquisadores externos convidados foram: Prof. Dr. Paul Claval (Paris IV- Sorbonne-França); Profa. Dra. Francine Deloisy-Barthe (Univ. Jules Verne – Picardie- França); Profa. Dra. Aureanice de Mello Correia (UERJ); Prof. Dr. Rogério Haesbaert da Costa (UFF).

Após a realização do II Colóquio foram convidados mais quatro pesquisadores para integrar a rede: **Marcio Oliveira Pinõn** (Universidade Federal Fluminense) atuando na área de Geografia Urbana, políticas urbanas,

evolução urbana, espaço e território; **Jânio Roque de Barros Castro** (Universidade do Estado da Bahia), com atuação nas áreas de Geografia Cultural e Geografia Urbana, mais especificamente com os seguintes temas: dimensões espaciais de festas populares, manifestações culturais materiais e imateriais no/do espaço urbano, ensino de Geografia, dinâmica e planejamento urbano de pequenas cidades, diálogos e interfaces entre Geografia e Literatura; **Maria de Fatima Rodrigues Ferreira** (Universidade Federal da Paraíba), com interesse, sobretudo, em projetos extensionistas em: movimentos sociais do campo, território e territorialidades camponesas, comunidades quilombolas e educação no campo; e **Benhur Pinós da Costa** (Universidade Federal de Santa Maria), com experiência na área de Geografia, com ênfase em Análise Territorial, atuando principalmente com os temas: cultura, território, espaço urbano, identidade, homoerotismo e homossexualidade.

Assim, o NEER passou a contar com 18 pesquisadores, envolvendo 12 programas de Pós-Graduação em Geografia.

Em reunião durante o evento de Salvador, os pesquisadores deliberaram sobre os seguintes aspectos:

• Incentivar a formação de uma rede de parcerias para atuar em bancas, palestras, cursos na pós-graduação, projetos de pesquisa e grupos de trabalho;

• Organizar o site do NEER com interatividade e Blogs;

• Atuar em uma cultura de REDE, em contraposição ao trabalho individual;

• Criar linhas de pesquisa sobre cultura e representação nos cursos de graduação e pós-graduação;

• Proceder ao levantamento sobre as pesquisas e linhas de pesquisa desenvolvidas nos programas de pós-graduação;

• Fortalecer a rede e a Geografia através de uma maior articulação entre os pesquisadores e pelo incentivo a publicações.

As memórias do II Colóquio do NEER estão documentadas na publicação **Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações – SERPA, A. (org.) Salvador: EDUFBA, 2008.**

Como de praxe, foi definida em reunião dos integrantes da rede que a realização do III NEER aconteceria em Porto Velho (RO), em 2009, desta vez sob a coordenação do Prof. Dr. Josué da Costa Silva.

A comissão organizadora do III Colóquio do NEER definiu o seguinte tema para o evento: **Espaço e Representações: Cultura e Transformações de Mundos**.

O Colóquio ocorreu no período de 01 a 06 de novembro de 2009 e, embora seguindo a estrutura dos eventos anteriores, ampliou o número de mesas redondas de cinco para oito. Foram mantidas as conferências de abertura e encerramento, bem como a apresentação de trabalhos e as atividades culturais.

A programação do III Colóquio do NEER foi a seguinte:

Dia 2 de novembro, domingo: credenciamento

19h00 - Palestra de abertura - Geografia e cultura: um olhar humanista sob a sociedade, proferida pela Profa. Dra. Giuliana Andreotti - Universitá degli studi di Trento - Itália

21:00 – Show cultural

Dia 3 de novembro – segunda-feira

8h00 - Mesa Redonda - 1 Abordagens culturais na Geografia: teoria e método

Maria Geralda Almeida (UFG)

Wolf-DietrichSahr(UFPR)

Álvaro Luiz Heidrich (UFRSG)

Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR)

10h00 - Mesa Redonda 2- Representações socioculturais e ensino

Nelson Rego (UFRGS)

Amélia Batista Nogueira (UFAM)

Icléia Albuquerque de Vargas (UFMS)

Lucileyde Feitosa Sousa (PROCAD-UNIR/UFPR)

Roberto Filizola (UFPR)

14h00 - Mesa Redonda 3 – Territorialidades religiosas e representação

Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR)

Heraldo Maués (UFPA)

Jean Carlos Rodrigues (UFTO)

Christian Dennys M. de Oliveira (UFC)

16h00 - Mesa Redonda 4 – A poética cultural da Amazônia: nossas representações

Josué da Costa Silva (UNIR)

Eliakim Rufino(UFRR)

Silvio Santos(RO);

Rosselvelt José Santos (UFU)

Dia 4 de novembro - terça-feira

8h00 - Mesa Redonda 5 – Natureza e cultura: espaço e representação

DariodeAraújoLima(FURG)

Salete Kozel(UFPR)

Avacir Santos(UFG)

Edvânia Torres(UFPE)

10h00 - Mesa Redonda 6 – Modos de vida: imaginário e representação do lugar

Maria de Fátima F. Rodrigues (UFPB)

Sônia R. Romancini (UFMT)

Claudia Luiza Zeferino Pires (ULBRA-RS)

Adnilson de Almeida Silva (PROCAD-UNIR/UFPR)

14h00 às 18h00 trabalhos dirigidos

Dia 5 de novembro - quarta-feira

8h00 às 12h00 Trabalhos dirigidos

14h00 - Mesa Redonda 7 – Sexualidade, Gênero e representação do espaço

Benhur Pinos Costa (UFAM)

Maria das Graças Silva Nascimento Silva (UNIR)

Rosa Ester Rossini (USP)

Joseli da Silva (UEPG)

16h00 - Mesa Redonda 8 – Geografia cultural, planejamento e gestão do território.

Wendel Henrique UFBA)

Márcio Oliveira Pinõn (UFF)

Gilmar Mascarenhas (UERJ)

Carlos Walter Porto Gonçalves (UFF)

Dia 6 de novembro – quinta-feira

8h00 às 18h00 – trabalhos dirigidos

20h30 Conferência de encerramento: Cultura, espaço e representação: Uma poética do imaginário - João de Jesus Paes Loureiro

Dia 7 de novembro – sexta-feira

8h00 às 18h00 – Trabalho de campo com os integrantes do NEER e convidados, que constituiu em um percurso de barco pelo Rio Madeira. Na ocasião, foi realizada a reunião dos membros da rede NEER.

O Evento teve como característica a ampliação dos temas abordados pelos pesquisadores nas mesas redondas incluindo **Sexualidade, gênero e representação do espaço; Modos de vida: imaginário e representação do lugar** e A poética cultural da Amazônia: nossas representações. Nota-se que a ênfase foi dada, sobretudo, à questão regional da Amazônia, sua cultura e modos de vida, o que foi aprofundado pelos convidados que pesquisam a realidade local como João de Jesus Paes Loureiro, Eliakim Rufino (UFRR) Silvio Santos (RO) e Heraldo Maués (UFPA).

Com a ampliação dos temas e das mesas aumentou também o número de pesquisadores convidados externos à rede NEER, casos de Giulliana Andreotti (Universitá degli studi di Trento, Itália); Heraldo Maués (UFPA), Eliakim Rufino(UFRR), Silvio Santos (UFRO), Avacir Santos (UFG), Edvânia Torres (UFPE), Amélia Batista Nogueira (UFAM), Adnilson de Almeida Silva (PROCAD-UNIR/UFPR), Lucileyde Feitosa Sousa (PROCAD-UNIR/UFPR), Rosa Ester Rossini (USP), Joseli da Silva (UEPG), Rooselvelt José Santos (UFU),Gilmar Mascarenhas (UERJ), Wendel Henrique (UFBA); Carlos Walter Porto Gonçalves (UFF) e João de Jesus Paes Loureiro.

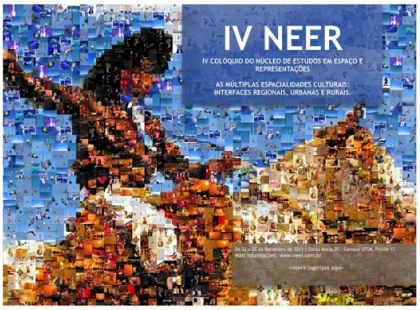
É importante destacar que dois dos pesquisadores convidados que participaram do evento, Adnilson de Almeida Silva e Lucileyde Feitosa Sousa, integravam o PROCAD-UNIR/UFPR envolvendo UFPR e UNIR numa parceria de capacitação docente para o Curso de Geografia, e que teve início em 2008 e término em 2011. Adnilson de Almeida Silva defendeu a tese

intitulada *Territorialidades e identidade do coletivo Kawahib da terra indígena Uru-Wau-wau em Rondônia: Orevaki até (reencontro) dos marcadores territoriais*, defendida em 31/03/2010, sob a orientação do Prof. Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR) e tendo como coorientador o Prof. Josué da Costa Silva (UNIR). Lucileyde Feitosa Souza defendeu a tese: *Espaços dialógicos dos barqueiros na Amazônia: uma relação humanística com o rio*, defendida em 2012, orientada pela Profa. Salete Kozel (UFPR) e tendo como coorientador o Prof. João Carlos Sarmento da Universidade do Minho (Portugal), onde realizou bolsa sanduíche entre 20/01/2011 a 20/07/2011.

Após a realização do III Colóquio do NEER foram convidados os seguintes colegas para integrar a rede NEER: **Christian Dennys Monteiro de Oliveira (UFC)**, pesquisador em Geografia Cultural com ênfase nas temáticas: Imaginário Geográfico (Representações), Patrimônio Religioso (Festividades) e Lugares Simbólicos (Santuários); **Claudia Zeferino Pires (UFRGS)** que atua em linhas de pesquisas e extensão com ênfase em espacialidades urbanas, educação e cidadania e análise territorial com ênfase em ensino de geografia e educação popular; **Gilmar Mascarenhas (UERJ)**, que desenvolve pesquisas envolvendo território, cidade, cultura, cotidiano, espaços públicos e planejamento urbano, inserindo neste campo de reflexões os esportes; **Jean Carlos Rodrigues (UFTO)**, atuante na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, principalmente com os temas: cultura, religião, política e espaço de representação; **Maria das Graças Silva Nascimento Silva (UNIR)**, pesquisadora na área de Geografia e Gênero, com ênfase em Políticas Públicas para mulheres do campo, da floresta e das águas; **Rooselvelt José Santos (UFU)**, que atua nas áreas de Geografia Cultural, Geografia Agrária e Ensino de Geografia. Enfatiza em seus trabalhos a agricultura camponesa e o uso da água envolvendo disputas territoriais no bioma Cerrado; e **Sonia Regina Romancini (UFMT),** com experiência nas áreas de Geografia Urbana e Geografia Cultural, com as quais desenvolve abordagens nos seguintes temas: dinâmicas territoriais das cidades mato-grossenses, paisagens culturais, espaço e representação;

Destarte, a rede NEER agregou mais sete pesquisadores, totalizando 25 integrantes e envolvendo 17 programas de pós-graduação em Geografia.

Na reunião dos pesquisadores foi solicitada a intensificação das parcerias entre os membros da rede e estabeleceu-se que o **IV Colóquio do NEER** ocorreria em 2011 em Santa Maria – RS, sob a coordenação do Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa.



O IV Colóquio Nacional do NEER ocorreu no período de 22 a 25 de novembro de 2011, em Santa Maria – RS, tendo como tema: **AS MÚLTIPLAS ESPACIALIDADES CULTURAIS: INTERFACES REGIONAIS, URBANAS E RURAIS.**

A proposição estabelecida pelos organizadores do evento foi a seguinte:

Dia 22/11/2011

8h30 - Reunião dos integrantes da rede NEER e credenciamento

13h30 - Abertura do Evento

Mesas Redondas - Todas as cinco mesas versaram sobre "Teorias, métodos e práticas de pesquisa e ensino em Geografia Cultural, Humanística e Social"

14h00 - Mesa redonda 1

Componentes: Giulliana Andreotti (Universitá degli studi di Trento - Itália) "Geografia emocional e cultural, em comparação com a racionalista".

Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR/PR) "Geografia da Religião em Ernst Cassirer".

Salete Kozel (UFPR/PR) “Um panorama sobre a abordagem humanista/cultural/social da Geografia brasileira na atualidade”.

Oswaldo Bueno Amorim Filho (PUC/MG) “As Literaturas de Viagens, explorações e aventuras: Júlio Verne e Karl May”.

Maria Geralda Almeida (UFG/GO) “Paisagem cultural e patrimônio cultural”.

18h00 - Mesa Redonda 2

Mesa 2: Ângelo Serpa (UFBA)

Erberhard Rothfuss (Universidade de Passau)

Amélia Nogueira (UFAM)

Marcio Oliveira Pinõn (UFF)

Coordenação de Álvaro Luis Heidrich (UFRGS);

Dia 23/11/2011

8h30 – Mesa 3

Claudia Zeferino Pires (UFRGS)

Christian Dennys M.de Oliveira (UFC)

Jean Carlos Rodrigues (UFTO)

Sonia Regina Romancini (UFMT)

Coordenação de Rosemere Santos Maia (UFRJ)

13h30 GRUPOS DE TRABALHO: GTs 1, 2, 3 e 4

1) GT Representações da Cidade e do Urbano. Ementa: Interfaces entre a Geografia Urbana e a Geografia Cultural. Teoria das representações aplicada a estudos de caso em contextos urbanos. Representações e espaços de representação na cidade contemporânea. Práticas socioculturais e suas representações. Representações e modos de comunicação na cidade contemporânea. Representações do urbano e estilos/modos de vida na cidade contemporânea. Escalas de abordagem e espaços de representação na cidade contemporânea. **Coordenadores:** Ângelo Serpa (UFBA), Jânio Roque Barros de

Castro (UNEB), Marcio Oliveira Piñon (UFF);

2) GT Tensão fabricação/autenticidade. Ementa: Geografias que expressam as práticas cotidianas e intencionalidades vivem como numa tensão. Mesmo tendo-se em conta que o mundo, e qualquer lugar, se manifesta por meio de formulações, de ideias e de sentidos, parte dele é vontade e discurso e, outra parte, um vivido impregnado de fortes significações. Fazemos espaço ao mesmo tempo em que o vivemos. Isto é pertinente a muitas regiões, paisagens e culturas se revelaram construídas por etnias e marcadores identitários que sustentam a sua imagem. E, em muitos casos, são regiões profundamente transformadas. O que é próprio de tais espaços? O que lhe deu origem, ou o que parece negá-lo, metamorfoseá-lo ou redefini-lo? Não seria a própria tensão? Como neste processo se resolvem, ou não, os estranhamentos e as novas carências humanas? Neste GT, busca-se refletir sobre os referenciais ancorados nas experiências das imigrações, regionalismos e tantas outras identidades com vínculos territoriais, em especial as representações e as práticas em torno disso. **Coordenadores:** Álvaro L.Heidrich (UFRGS); Gilmar Mascarenhas (UERJ); Rosselvelt J. Santos (UFU) e Marcos A. Saquet (Debatedor - Unioeste);

3) GT Mundos da Religião e Religiões no Mundo. Ementa: Este grupo objetiva apresentações e debates sobre os mundos conformados pela religião, espacialidades e territorialidades religiosas e teoria e método em Geografia da Religião. Mais que um tema no âmbito da Geografia Cultural os desafios das abordagens compreensivas em Geografia da Religião apontam para um crescente questionamento relativo ao *status* dessa subdisciplina e sua capacidade crítica e explicativa. **Coordenadores:** Dario A.Lima (FURG), Rosemberg Ferracini (UNESP) e Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR);

4) GT Linguagens, imagens e ritmos. Ementa: Representações do espaço como sistemas de comunicação; articulações locais (comunitárias), meios de intercâmbio e formas de mundialização das linguagens não verbais; imagens

internas e externas do cotidiano dos grupos sociais; ritmos da cultura nos rituais (cívicos e religiosos), nas festas populares e nos espetáculos contemporâneos; a interação urbana e política como práticas do turismo, da conservação patrimonial e dos processos educativos; o peso midiático das representações contemporâneas (jornalismo, publicidade, práticas ambientalistas); experiências geográficas diferenciadas no tratamento das linguagens. **Coordenadores:** Christian Dennys M. de Oliveira (UFC), Salete Kozel (UFPR), Maria Augusta Mundin (UFS) e Maria Geralda de Almeida (UFG).

18h00- Lançamento de livros e confraternização

Dia 24/11/2011 - 8:30 - Mesa redonda 4

Paulo Jorge Vieira (Universidade de Lisboa)

Joseli Silva (UEPG)

Alecssandro Ratts (UFG)

Maria das Graças da Silva N.Silva (UNIR)

Coordenação de Nelson Rego (UFRGS)

13h30 às 18h00 – Grupos de Trabalho: GTs 5, 6, 7 e 8

5) GT Corpo, Gênero e Sexualidades. Ementa: Este grupo de trabalho tem por objetivo promover o debate e a apresentação de investigações relacionadas com questões onde a corporalidade e a espacialidade sejam elementos agregadores. O conceito de interseccionalidade como elemento constitutivo da investigação critica nas geografias culturais envolvendo gênero, raça e sexualidade, possibilita este Grupo de Trabalho pensar multiplicidades de formas de identificação nas sociedades contemporâneas e a produção de representações singulares de espaços sociais/culturais. Trabalhos de diferentes origens teóricas como estudos de gênero, feministas, raciais, pós-coloniais, queers, entre outras, serão bem-vindas ao grupo que, por meio do debate científico, redefinirá a compreensão sobre territórios e lugares na ciência geográfica, assim como a emergência de outras categorias necessárias a tais estudos. **Coordenadores:** Alex

Ratts (UFG), Joseli M. da Silva (UEPG), Maria das Graças Silva Nascimento Silva (UNIR) e Paulo Jorge Vieira (Instituto de Geografia e Ordenamento do Território, Universidade de Lisboa);

6) GT Gestão Espacial: Horizontalidades e/ou Verticalidades? Ementa e possibilidades dialógicas: As normativas que regulam o processo de gestão estão pautadas, principalmente, em necessidades evocadas pela compreensão acadêmica, técnica e política do planejamento a partir de funções previamente estabelecidas no espaço como, por exemplo, da habitação, da produção econômica, do lazer, da preservação ambiental, etc. As soluções para os conflitos advindos dessas funcionalidades emergem exclusivamente dessas necessidades. Este olhar tornou-se ineficiente na atualidade porque reduz a complexidade geográfica à forma, estrutura e função. Portanto, essas estratégias impõem uma ordem de organização espacial (verticalizada) que não coincide, necessariamente, com a forma que sujeitos moradores e/ou frequentadores realizam com determinado espaço (horizontalizada). Em que espaços e de que forma podem ser discutidos os projetos de organização espacial protagonizados pelo poder público e privado, pelos movimentos identitários referenciados pelos sujeitos envolvidos nestes projetos e seus diferentes conflitos territoriais? Este grupo de trabalho tem como premissa discutir a gestão espacial e suas possibilidades dialógicas. Nesse sentido, o grande desafio é como fazer convergir a discussão do espaço juntamente com os sujeitos que o protagonizam para uma gestão mais participativa. **Coordenadores:** Claudia Luiza Zeferino Pires (UFRGS), Sonia Regina Romancini (UFMT), Jean Carlos Rodrigues (UFTO) e Rosemere Santos Maia (UFRJ);

7) GT Representações do espaço e ensino. Ementa: O grupo tem por finalidade debater criticamente as apresentações relativas a métodos e práticas de ensino de Geografia na perspectiva cultural, no âmbito da educação formal e não formal, abarcando as esferas do público e do privado. Situa ainda, as relações

complexas e conflituosas entre a Escola e a Universidade, ou seja, propõe-se a avaliar os encontros e desencontros decorrentes das trocas estabelecidas historicamente entre Geografia Escolar e Geografia Universitária, contemplando a um só tempo teoria e prática em pesquisa educacional, saber escolar e saber acadêmico, e as espacialidades e territorialidades delas advindas. **Coordenadores:** Roberto Filizola (UFPR), Amélia Regina Batista Nogueira (UFAM) e Dariane Rossi (Colégio de Aplicação UFRGS);

8) GT Populações Tradicionais. Ementa: O objetivo deste grupo de trabalho é compartilhar estudos e projetos que detenham como tema identidades territoriais em sua diversidade cultural. Partiremos de narrativas obtidas em campo, através de registros orais, observações e pesquisas documentais desenvolvidas junto a comunidades rurais, quilombolas, indígenas, ribeirinhos e assentamentos da reforma agrária, dentre outros grupos sociais, visando à análise e mapeamento dos movimentos e das estratégias de apropriação territorial dessas populações. Propõe-se estimular os diálogos interdisciplinares, fundamentais na abordagem cultural da Geografia, buscando contribuir para recolocar em discussão pressupostos teóricos claramente demarcados no corpo conceitual da Ciência Geográfica, a exemplo de lugar, paisagem e território. **Coordenadores:** Icléia Albuquerque de Vargas (UFMS), Josué da Costa Silva (UNIR), Cicilian Luiza Lowen Sahr (UEPG) e Alexandre M. Diniz (PUC-MG).

18h00 - Mesa 5
Marcos Saquet (UNIOESTE)
Rosemberg Ferracini (UNESP)
Maria Augusta Mundin (UFS)
Cicilian Sahr (UEPG)
Coordenação Meri Bezzi (UFSM)

Dia 25/11/2011
8h00 às 17h00 – Trabalho de Campo – Ida à Quinta Colônia, de imigração

italiana

18h - Relato dos GT´s, avaliação e encerramento

Este evento, com um grupo maior e mais diverso, teve uma organização diferenciada dos demais, com maior visibilidade nas linhas de pesquisa dos integrantes da rede NEER e o seu fortalecimento com os Grupos de Trabalho coordenados pelos pesquisadores da área, o que foi corroborado pelo Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa coordenador do evento: "*...conseguimos visualizar melhor as linhas de estudos e pesquisas dos professores da rede e constituir oito grandes temáticas que se instituíram como Grupos de Trabalho no evento ... tivemos um profundo debate sobre as identidades que formam a rede visando futuramente maiores aproximações entre os pesquisadores. Enfim... conseguimos avançar para entender as diferentes identidades contidas na rede.*".

O foco dos colóquios anteriores, centrado nas mesas redondas, deu lugar aos Grupos de Trabalho com oito eixos contemplando a diversidade implícita entre os pesquisadores da rede NEER, permeada pela Geografia Social e pela Geografia Cultural em várias nuances. Em 2010, foi desenvolvida a pesquisa sobre a Geografia Cultural e Social no Brasil durante o pós-doutorado desenvolvido no Laboter – IESA/UFG, que resultou no capítulo de livro: KOZEL, S. ***Um panorama sobre as geografias marginais no Brasil*.** In: Álvaro Luiz Heidrich, Claudia Luiza Zeferino Pires, Benhur Pinós da Costa. (orgs.). Maneiras de ler geografia e cultura. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso, lugar cultura, 2013, v.1 , p. 12-27, o qual foi apresentado anteriormente na mesa redonda de abertura deste evento subsidiando o debate e a organização dos oito grupos que compuseram os GTs. Desta forma, os eixos sintetizados das linhas de pesquisa do NEER são: Espaço e Cultura (urbano, agrário e regional), com onze pesquisadores; Ensino e representação, com nove pesquisadores; Festas e festividades populares e turismo, com oito pesquisadores; Populações tradicionais, território/identidade e cidadania – sertão, Amazônia, com sete

pesquisadores; Cultura e comunicação, com quatro pesquisadores; Memória e patrimônio, com quatro pesquisadores; Espaço e religião/santuários, com quatro pesquisadores; Espaço político, social e cultural, com dois pesquisadores, e Teoria da Geografia Cultura, com dois pesquisadores.

Os convidados externos do IV Colóquio do NEER foram: Giulliana Andreotti (Universitá degli studi di Trento - Itália); Paulo Jorge Vieira (Universidade de Lisboa); Erberhard Rothfuss (Universidade de Passau - Alemanha); Maria Augusta Mundin (UFS); Joseli M.Silva (UEPG); Alecssandro Ratts (UFG); Rosemere Santos Maia (UFRJ); Marcos Saquet (UNIOESTE); Rosemberg Ferracini (UNESP-PP); Cicilian Sahr (UEPG); Meri Bezzi (UFSM) e Amélia Regina Batista Nogueira (UFAM).

Após a realização do evento foram convidados para integrar a rede NEER com aval de Benhur Pinós da Costa, coordenador do evento as pesquisadoras: Amélia Regina Batista Nogueira (UFAM), com experiência na área de Geografia Cultural e ensino, atuando principalmente com percepção, lugar, mundo vivido, geograficidade e mapa mental; Joseli Maria Silva (UEPG), que trabalha com Geografia, gênero e sexualidade. Foram agregadas, assim, mais duas pesquisadoras e duas instituições à Rede.

Na reunião dos pesquisadores foi ressaltada a importância do desenvolvimento de projetos comuns de acordo com as abordagens e eixos de interesses comuns, visando o fortalecimento do grupo a alcançar os objetivos propostos. Foi destacada a necessidade de reorganizar o site do NEER, tendo em vista abrigar um painel da produção e divulgação das pesquisas desenvolvidas, proporcionando maior visibilidade à Rede. Quanto aos convites para integrar a rede ficou ressaltado que antes de se pensar em convidar mais alguém para integrar a rede é importante saber qual é a identidade com o grupo, de tal modo a assegurar certo equilíbrio na relação entre o qualitativo e o quantitativo. Como se sabe, para um maior diálogo e integração, é de fundamental importância que o grupo se conserve dentro de certo parâmetro numérico. Não custa recordar que quando o grupo surgiu não havia preocupação quanto à diretriz ou marco teórico-

metodológico. Àquela época, o que nos motivava era, sobretudo, o fato de estarmos vislumbrando a consolidação de um espaço capaz de acolher a nós, *os outros*. Sendo assim, é necessário alimentar um projeto coletivo que viabilize que o grupo se mantenha agregado, e tenha fortalecida a sua identidade, ao invés de simplesmente buscar a ampliação da Rede. A pluralidade do grupo emerge e se sustenta a partir do próprio conceito de Espaço e Representação, o qual reivindica, para não dizer exige, práticas interdisciplinares e transdisciplinares.

Ficou acordado que no atual momento do NEER, o mais importante é um maior intercâmbio no interior do grupo, por meio de um projeto coletivo. Além disso, que os pesquisadores que se incorporam ao grupo possam, igualmente, integrar os eixos temáticos de estudos cadastrados no site da Rede. Ao mesmo tempo, a coordenação do NEER deverá ser cíclica, alternando de acordo com a realização dos colóquios.

Foi realizado um trabalho preliminar sobre a identidade do grupo para ser disponibilizado no site e que possa ser ampliado por cada membro do grupo; será uma diretriz importante para formar Grupos de pesquisa, de modo a possibilitar diálogo e agregar pessoas.

Foram apontadas questões para serem refletidas: 1) Por que se encontrar apenas a cada dois anos e somente durante os eventos? Propõe-se criar outros momentos de encontros como a realização de seminários, colóquios onde sejam discutidos temas relevantes ou desenvolvidas dinâmicas de grupo. 2) Existe potencial para a criação de uma revista que permita debater e dar visibilidade à identidade do grupo, que possa caracterizar o "pensar/fazer" de cada membro do grupo? Quer parecer que um dossiê seja capaz de viabilizar tal propósito. 3) E a memória do grupo? Recuperar e preservá-la constantemente, além de registrar sua construção no próprio site, devem ser finalidades a se perseguir.

Quanto à página do NEER: criar um espaço para sugestões, revelar a pluralidade interinstitucional, indicar a produção e as pesquisas dos membros dentro de cada eixo, referenciando-se as pessoas e não as instituições. Foi realizado um trabalho preliminar sobre a identidade do grupo que será postado no

site e possa ser ampliado por cada membro do grupo. Será uma diretriz importante para formar Grupos de pesquisa, tendo em vista dialogar e agregar pessoas.

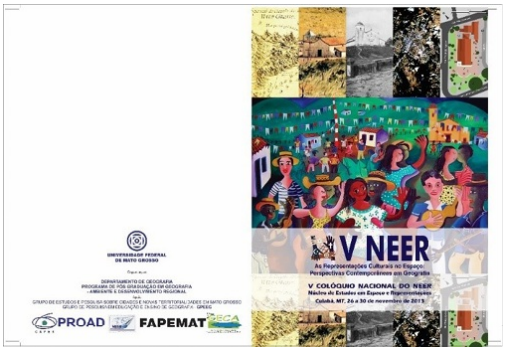
Além disso, foi proposta a realização de conferências e encontros de grupos a partir da rede à distância.

Foi sugerido, ainda, que *papers* sejam desenvolvidos, de modo a apontar o que se entende acerca de *Espaço e representação*. Nessa perspectiva, cumpre salientar que o Ângelo fechou a reunião dizendo: *...nada é definitivo – utopia que vale a pena perseguir... momento de aprofundamento deve existir*.

Os trabalhos apresentados, reflexões dos GTs e mesas do IV NEER foram documentados na publicação eletrônica: ***Maneiras de ler Geografia e Cultura - Editora Imprensa Livre - Porto Alegre, RS – 2013***.

Como de praxe, ficou definido que o **V Colóquio Nacional do NEER** se realizaria de 26 a 30 de novembro de 2013, em Cuiabá, sob a coordenação da Profa. Dra. Sonia Regina Romancini, da UFMT.

O V Colóquio Nacional do NEER- Núcleo de Estudos em Espaço e Representação ocorreu no período de 26 a 30 de novembro de 2013, em Cuiabá-MT, tendo como tema: AS REPRESENTAÇÕES CULTURAIS NO ESPAÇO: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS EM GEOGRAFIA.



A estrutura do evento foi a seguinte:

Dia 26/11 - 14:00

- Credenciamento

- Reunião dos pesquisadores do NEER

19:00 - Solenidade de abertura

19:30 - Mesa redonda 1: AS REPRESENTAÇÕES CULTURAIS NO ESPAÇO

Angelo Serpa (UFBA)

Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR)

Jorn Seemann (URCA)

Coord. Salete Kozel (UFPR)

Dia 27/11 e 28/11 – 8h00 às 11h30 e 14h00 às 17h30

APRESENTAÇÃO DOS GRUPOS DE TRABALHO (GTs)

1. ANÁLISE E CRIAÇÂO DE LINGUAGENS - Integrando os eixos:

"Linguagens, imagens e ritmos" Coordenadores: Christian Dennys M. de Oliveira (UFC), Salete Kozel (UFPR), Maria Geralda de Almeida (UFG).

"Representações do espaço e ensino" Coordenadores: Amélia Regina Batista Nogueira (UFAM), Roberto Filizola (UFPR), Nelson Rego (UFRGS), Marcia Ajala Almeida (UFMT).

2. ESCOLHAS EXISTENCIAIS- Integrando os eixos:

"Mundos da Religião e Religiões no Mundo" Coordenadores: Dario A.Lima (FURG), Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR).

"Corpo, Gênero e Sexualidades" Coordenadores: Benhur Pinós da Costa (UFSM), Maria das Graças S. Nascimento Silva (UNIR), Moisés Lopes (UFMT) e Joseli M. da Silva (UEPG).

3. IDENTIDADES TERRITORIAIS - Integrando os eixos:

"Populações Tradicionais" Coordenadores: Icléia Albuquerque de Vargas (UFMS), Josué da Costa Silva (UNIR), Alexandre M. Diniz (PUC-MG), Onélia Carmem Rossetto (UFMT).

"A tensão fabricação-autenticidade" Coordenadores: Álvaro Luiz Heidrich (UFRGS); Gilmar Mascarenhas (UERJ); Rosselvelt J. Santos (UFU).

4. TERRITORIALIDADES, REPRESENTAÇÔES, GESTÕES - Integrando os eixos:

"Gestão Espacial: Horizontalidades e/ou Verticalidades?"

COORDENADORES: Claudia Luiza Zeferino Pires (UFRGS), Jean Carlos Rodrigues (UFTO), Sônia Regina Romancini (UFMT).

"Representações da Cidade e do Urbano" Coordenadores: Ângelo Serpa (UFBA),

Jânio Roque Barros de Castro (UNEB), Marcio Oliveira Piñon (UFF), Oswaldo Bueno Amorim Filho (PUC-MG).

Dia 27/11 -14h00 às 17h30

Exposição de painéis e banners institucionais

19h00 às 22h00

Atividades culturais

Dia 28/11 – 19h00

Mesa redonda 2: AS REPRESENTAÇÕES NA LEITURA DE PESQUISADORES MATO-GROSSENSES

Aloir Pacini UFMT /

Elias Renato Januário UNEMAT /

Elizabeth Madureira Siqueira UFMT/IHGMT

Representante da Secretaria de Estado de Cultura

Representante da Secretaria de Estado de Turismo

Coordenador: Benhur Pinós da Costa (UFSM)

Dia 29/11- 8h00 às 11h00

Lançamento de livros

14h00 às 17h30

Plenária

Sistematização dos GTs

Dia 30/11 – 8h00 às 18h00

Trabalho de campo: Chapada dos Guimarães

Este evento foi organizado seguindo a diretriz do anterior com duas mesas redondas: uma teórica inicial, e outra enfatizando a pesquisa regional, que se apresentou no final. O foco principal esteve voltado aos GTs – grupos de trabalho, integrando os oito eixos anteriormente expostos. Houve uma sistematização interdisciplinar, buscando manter as oito linhas diferenciadas e que fosse capaz de produzir um ambiente de diálogo entre pares intensificando o diálogo. Segundo Benhur Pinós da Costa, coordenador do IV NEER... "*a partir de Cuiabá as identidades afirmadas anteriormente se defrontam com o desafio de se reagrupar com outras posições teóricas e metodológicas dentro da rede, estando comprometidas com o conjunto NEER. É como se estivéssemos pensando em uma trajetória de organização de um "sistema NEER", no qual diferenças se consolidam, mas, em termos de grupo, uma totalidade complexa se articula"*. Isso ficou reforçado numa visão mais ampla em que: *"...de Santa Maria para Cuiabá e Fortaleza estamos conscientes de nossas diferenças mas almejamos a construção de uma totalidade complexa (privilegiando as alteridades mas também atentando as promoções dialógicas entre subgrupos plurais)"*.

Neste Evento os pesquisadores externos convidados foram:

Aloir Pacini UFMT; Elias Renato Januário UNEMAT; Elizabeth Madureira Siqueira (UFMT/IHGMT); Marcia Ajala Almeida (UFMT); Moisés Lopes (UFMT); Onélia Carmem Rossetto (UFMT) e Jörn Seemann (URCA).

Após a realização do Evento, Jörn Seemann (URCA, Faculty Louisiana State University Geograpghy & anthropology – USA) que desenvolve pesquisas em perspectivas culturais com Cartografia, mapas e sociedade, em Geografia Cultural, educação cartográfica, mapas mentais, percepção ambiental e pensamento geográfico/cartográfico, foi convidado a integrar a rede NEER.

Assim a rede NEER atualmente é composta por **25 pesquisadores**

relacionados a 19 instituições nacionais e uma americana.

As diretrizes apontadas na reunião dos pesquisadores em Cuiabá foram as seguintes:

• A manutenção e organização do site do NEER devem ficar a cargo dos coordenadores dos Colóquios;

• O site abrigará um painel da produção e divulgação das pesquisas desenvolvidas pelos membros do NEER, propiciando maior visibilidade à rede;

• Na página do NEER deve haver um espaço para sugestões;

• A coordenação do NEER deverá se manter cíclica, de acordo com a organização dos colóquios;

• Estimular a mobilidade e intercâmbio entre pesquisadores e orientandos, à maneira de um *sandwich* nacional;

• Por que se encontrar apenas a cada 2 anos e só nos eventos? Criar outros momentos de encontros como a realização de seminários, colóquios para discutir temas relevantes ou dinâmicas de grupo;

• Criação de uma revista eletrônica para debater e dar visibilidade à identidade do grupo, onde possa caracterizar o "pensar/fazer" de cada membro do grupo, por meio da organização de dossiês;

• Rever integrantes da rede NEER e desligar aqueles que não têm interesse em agregar e integrar a proposta do grupo;

• Os integrantes do NEER serão os grupos de pesquisa coordenados pelos atuais integrantes da rede e não mais pessoas individualmente;

• Expansão da rede para a América Latina;

• Manter a pluralidade interinstitucional.

Foi definido que o VI Colóquio do NEER acontecerá em Fortaleza (CE), em novembro de 2016, sob a coordenação do Prof. Christian Dennys Monteiro de Oliveira, quando o NEER completa 10 anos de existência, implícito no tema "Os outros somos nós – 10 anos de NEER".

Os trabalhos apresentados, reflexões dos GTs e mesas foram documentados na publicação eletrônica: **As representações culturais no espaço: Perspectivas**

contemporâneas em Geografia. Romancini, Sonia Regina; Rosseto, Onélia Carmem; Nora, Giseli Dalla (orgs.). Editora Imprensa Livre - Porto Alegre, RS - 2015 - (eletrônico).

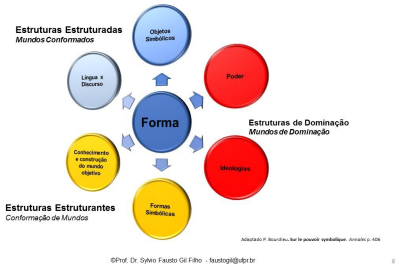
APÓS 10 ANOS DE EXISTÊNCIA, NÃO HÁ COMO NOS FURTAR DA SEGUINTE QUESTÃO: QUEM SOMOS?

Um grupo plural expresso na diversidade de abordagens, nichos de pesquisa e instituições de ensino superior no intuito de galvanizar o amplo movimento da Geografia Cultural e Social brasileira. Na dialética da fragmentação temática e da aproximação teórica na pesquisa cultural e social, o NEER tem exercido seu papel de rede onde os nós da reflexão conectam os fios conduzidos pelos pesquisadores.

Sob o ponto de vista da conformação de sentido, espaço e representações formalizavam várias tendências da pesquisa do início do século XXI na Geografia brasileira e nas Ciências Humanas em geral. Ao mesmo tempo em que permitia conexões teóricas e metodológicas, reunia a possibilidade de vislumbrar vários caminhos epistemológicos, tanto estruturais como fenomenológicos, assegurando guarida para temas ainda considerados marginais no debate dos geógrafos, como a questão de gênero ou mesmo religião. Também mantinha o debate de abordagens, muitas vezes epistemologicamente antagônicas, como as oriundas da teoria crítica marxiana em contraponto às fenomenologias, aproximações lefebvrerianas, foucaultianas, deleuzianas, cassirerianas, pós-coloniais, existencialistas ou mesmo não representacionais, as quais convivem no torvelinho da virada cultural da Geografia.

Contudo, representação é um conceito aberto, que permite pensarmos como as várias refrações mediáticas entre o mundo dos fatos e o mundo simbólico na medida em que constituímos um âmbito de sentidos e significados que permitem constituirmos cultura. A representação pode ser vista como este médium que induz a ação no universo cultural e social. Nos permite uma “hermenêutica espacial” do

real. Quando evocamos o categorial espacial na Geografia como território, paisagem, lugar e região verificamos que a projeção da vida indelevelmente pode ser interpretada sob esta mediação. Tanto sob o aspecto estrutural no qual somos submetidos ou mesmo sob o aspecto da conformação simbólica do mundo que como sujeitos realizamos. Constituímos mundos assim como somos constituídos por eles. A espacialidade representacional é própria da linguagem em seu processo de nominação do mundo. Assim a Geografia, como ciência particular, pode realizar esta dupla hermenêutica: uma, que nos desvela as estruturas sociais, políticas e econômicas às quais somos submetidos, e outra, que nos revela as projeções de sentido e significado que, como sujeitos livres, conformamos a própria realidade.



UMA SÍNTESE DO NEER NOS SEUS PRIMEIROS 10 ANOS

TECENDO PARCERIAS, REALIZAMOS:

• Seis Colóquios em diferentes realidades brasileiras, sempre alternando a coordenação (Curitiba-PR, Salvador-BA, Porto Velho-RO, Santa Maria-RS, Cuiabá-MT e Fortaleza-CE).

• Realizamos um PROCAD e um DINTER, integrando a UFPR e a UNIR, titulando vinte doutores.

• Foram realizadas cinco publicações, sendo duas digitais, contendo o teor das conferências, mesas redondas e artigos apresentados nos eventos.

• Dois pós-doutorados, Salete Kozel (UFPR), sob a tutoria de Maria Geralda

Almeida (UFG) e Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR), sob tutoria de Álvaro Luiz Heidrich (UFRGS).

• Inúmeras bancas de defesa de tese e de dissertação, bem como de concurso na UFPR, UFRS, UFMT, UFU, UFG, PUC-MG, UFC.

• Parceria entre colegas na realização de cursos na pós-graduação.

• Trabalho de campo em parceria: Expedição Amazônica - UFPR/UNIR, e Festança de Vila Bela da Santíssima Trindade - UFPR/UFMT, ambos gerando publicações como produto.

• Foi proposto ao CNPq (2009) um projeto de intercâmbio para o desenvolvimento da pesquisa em Geografia Cultural, integrando: UFRGS, UFPR, UNIR e UFF, mas que, infelizmente não foi aceito na ocasião.

OBS: As parcerias realizadas passarão a ser explicitadas detalhadamente a partir da planilha apresentada ANEXA no final desse livro.

Apresentação do Eixo Leste

Educacionalidades & Festividades

Movimentos e ocupações dos grupos humanos no planeta se constituem como fatores imprescindíveis à compreensão da realidade geográfica. Suas relações socioespaciais, consequentemente, tornam-se indispensáveis à dinâmica cultural emergente deste cenário. Com a evolução do saber geográfico, tal dinâmica ganha complexidade. Por este processo, “povos” e “populações” precisam ser identificados em movimentos internos e externos; gerais e seletivos.

A dinâmica cultural, na perspectiva educacional e na (re)produção de festejos, se expressa de diversas formas no espaço. Neste eixo, observa-se a complexidade da subjetividade presente no espaço escolar e na dinâmica interativa entre os educadores e educandos, atores bem destacados nos artigos presentes neste grupamento de textos. Artigos sobre as ocupações dos

secundaristas, que ocorreram em escala nacional, desmistificam a ideia da instituição de ensino enquanto um espaço de aprendizagem formal, mostrando os sentimentos e o pertencimento que os alunos têm pela escola.

Na perspectiva educacional, percebemos novas metodologias de ensino e o reinventar de aportes metodológicos já utilizados, priorizando as experiências sobre o espaço vivido dos educandos, tornando o aprendizado não só vinculado ao livro didático, mas (também) entendendo os alunos enquanto personagens principais do processo de ensino-aprendizagem.

Os artigos do setor de festividades abordam as manifestações da cultura no espaço. Apontamentos quanto às festas e seus desdobramentos no lugar, articulando conceitos geográficos e de outras ciências humanas como Ciências Sociais, História, Filosofia, Psicologia, evidenciam o quanto o estreitamento da Geografia com outras ciências enriquece o debate da Geografia acadêmica.

Os autores organizaram os sujeitos e objetos das pesquisas com responsabilidade e clareza para que o leitor possa interpretar as manifestações representadas nos artigos, fazendo com que, mesmo sem ter experienciado a festa, ao ler o documento, possa imaginar traços da realidade socioespacial discutida nos trabalhos.

Abertura

Conferência, Texto Comemorativo

CONFERÊNCIA

O IMAGINÁRIO UTÓPICO BRASILEIRO NAS PRÁTICAS FESTIVAS EUROPEIAS

Alessandro Dozena
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal (Brasil)
Professor Adjunto IV do Departamento de Geografia
Pesquisador Visitante Université Paul Valéry, Montpellier (França) [1]
sandozena@ufrnet.br

INTRODUÇÃO

Longe de ser considerado um tema de fácil abordagem, as festas se apresentam em toda a sua complexidade, despertando instigantes discussões em relação aos seus possíveis significados, antes, durante e após as suas realizações, assim como às consequências para as diferentes pessoas que delas partilham; sejam como espectadores, atores ou organizadores.

Podemos considerar que o início dos estudos sobre o fenômeno social festa se deu no próprio momento de constituição das Ciências Humanas, em particular nas obras de Marcel Mauss e Émile Durkheim, sendo que a referência teórica da festa foi sistematizada por Caillois (1950) e Duvignaud (1974), ao se mostrarem preocupados com a questão de uma suposta essencialidade festiva do ser humano enquanto universal e único, inserido em uma história pensada como utopia.

Para Caillois e Duvignaud, a festa irrompe como um experimento social transitório e sem padrões, e contribui para consolidar a utopia de uma sociedade ideal e renovada, no qual a alegria e a interação total com a essência humana estruturam um modelo de vivência completo e venturoso.

Em publicação anterior (Dozena, 2012), evidenciamos a temática das festas como uma interessante reflexão acerca das práticas de resistência territorial, na medida em que tais práticas trazem à tona uma trama de objetos geográficos inseridos em processos sociais contra-hegemônicos.

Atualizando essas reflexões, constatamos que em algumas cidades europeias ocorre a reivindicação pelo direito a uma democracia festiva e comunitária que aciona as prerrogativas da visibilidade e expressão de alguns elementos da cultura brasileira, que mesmo sendo divulgados de modo estereotipado na maior parte das vezes, referem-se a modos de viver de agrupamentos sociais, brasileiros ou não, inseridos em um processo de reinvenção cultural e identitária.

O objetivo desse artigo é analisar o imaginário cultural brasileiro presente nas práticas festivas em algumas cidades europeias, manifestando-se enquanto táticas cotidianas que revelam a capacidade utópica e inventiva dos seus sujeitos participantes.

Para atingir esse objetivo refletimos especificamente sobre as seguintes práticas culturais festivas: o Samba-Festival (Coburg – Alemanha), a Lavage de Madeleine (Paris – França) e o Carnaval de La Grande Motte (La Grande Motte – França).

A operacionalização da proposta se deu por entrevistas semiestruturadas com os sujeitos envolvidos (produtores culturais, diretores de Batucadas e escolas de samba, participantes de Batucadas, músicos brasileiros e franceses). Nelas, exploramos algumas questões sem a pretensão de generalizar as asserções para todos os países europeus, mas a de filtrar a realidade escolhida desde o nosso ponto de vista de observador, com uma natureza interpretativa.

Tais recursos metodológicos de entrevistas e mapeamento foram acompanhados pela observação participante, para que as informações interessantes à pesquisa, opiniões e o próprio cotidiano se revelassem espontaneamente; e para que pudéssemos adentrar na cotidianidade dos indivíduos, grupos e práticas festivas estudadas.

A PRESENÇA DO BRASIL NAS PRÁTICAS FESTIVAS EUROPEIAS

Minha gente era triste, amargurada
Inventou a batucada
Pra deixar de padecer
Salve o prazer!

Canção: Alegria, 1937.
Autoria: Durval Maia e Assis Valente.

A alegoria do contentamento da população brasileira pode ser verificada em seu cancioneiro, a exemplo de *Alegria* de Durval Maia e Assis Valente (gravada em 1937), fato que contrasta com o momento em que esse texto foi escrito, quando uma parcela da população brasileira se encontrava imersa em uma psicoesfera depressiva resultante da suposta bancarrota do modelo de governo progressista federal no país, posto em xeque pelas sucessivas denúncias e escândalos de corrupção.

Esse fato veio acompanhado de certa desilusão de milhões de brasileiros quanto à convicção concernente aos valores éticos na política, apregoados há décadas pelo Partido dos Trabalhadores – PT; o que também colocou em xeque uma das grandes utopias ainda vigente relacionada às posturas progressistas da esquerda no país.

Diante das imprevisibilidades do cenário político e econômico atual, um questionamento torna-se premente: seria ainda válida a afirmação utopista de Stephan Zweig de que o Brasil é o País do Futuro, e igualmente o seu argumento de que o país "tinha e tem os olhos voltados para o futuro"? (Zweig, 1971, p. 182).

Nesse "carnaval de desilusões" pautado por discursos em torno da crise sistêmica incitada pelo desmanche econômico e político, pôde ser notado durante o período carnavalesco de 2016 o argumento acerca da alienação dos foliões brasileiros que perseveram na alegria, mesmo diante da crise econômica que lhes acomete [2].

A partir de nossa inserção e visualização do contentamento das pessoas que participam das festas carnavalescas, uma ideia nos invade: a de que ainda existe uma psicoesfera motivadora pautada em imaginários utópicos festivos, que paira acima de toda a negatividade prevalecente. E nesse sentido, sem dúvida alguma, o período carnavalesco se torna um dos principais momentos em que essa alegria se torna evidente, demarcando a espontaneidade diante da seriedade das realidades

tristes e enfadadas.

Em se tratando de práticas festivas carnavalescas, acreditamos que há nelas uma constante procura por certa utopia festiva, que é ao mesmo tempo uma concepção de mundo e uma busca desmedida pelo prazer capaz de atuar como um vigoroso álibi. Assim, as festas carnavalescas manifestam não só um desvio da razão, mas a busca por um modelo de civilização não civilizado, e uma felicidade ancestral ainda concebível.

O Brasil foi denominado por Blaise Cendrars como a *Utopialand*, conforme observa Freitas (1998), fomentando o ideal declarado de conquista de suas terras pelos portugueses, sustentado pela representação fictícia do país expressa nas cartas de Pero Vaz de Caminha ao rei D. Manuel de Portugal.

Segundo Émery (2007) a alusão às viagens de Américo Vespúcio na obra de Thomas Morus (1985) aponta "sem a menor dúvida para a localização mental, a única relevante, da ilha da Utopia em superposição com o continente brasileiro" (Émery, p. 74).

As panaméricas de áfricas utópicas terras brasileiras – em referência à música Sampa de Caetano Veloso, ainda hoje contribuem para a criação de uma imagem de país que propaga uma alegria contagiante permeada pelo ritmo do samba, a ponto de o diretor francês Marcel Camus utilizá-lo no filme Orfeu Negro de 1959 (Oscar de filme estrangeiro e Palma de Ouro), como o estilo musical reforçador da visão exótica do Brasil como paraíso tropical.

A partir da experiência de residir por um ano na França, deparei-me com brasileiros que atuam na organização de festas em centros culturais, escolas, universidades, espaços públicos ou privados, da mesma forma encontrando um significativo interesse pela cultura brasileira além de certa internacionalização de seus elementos, sobretudo os relacionados às práticas festivas.

É sabido que o início da disseminação da cultura brasileira para o exterior ocorreu a partir do fenômeno musical Carmem Miranda na década de 1940, quando alguns aspectos da identidade brasileira foram lançados e associados às características nacionais (Ortiz, 2006). O aspecto carnavalizante do Brasil

tornou-se disseminado em canções como *Brasil Pandeiro* de Assis Valente e filmes como *Esse mundo é um pandeiro* de Watson Macedo, revelando um nacionalismo exaltador sintetizado por um de nossos entrevistados:

> A mundialização vai gradativamente englobando muitas coisas e o samba entra bem nesse processo. O samba é promovido desde os anos 1940 com o Zé Carioca. Tudo aquilo era o começo de uma mundialização, a música Tico-Tico no Fubá cantada por Carmem Miranda em um período de americanização, tudo relacionado à uma maior expansão da noção de universal. A utilização da imagem brasileira utópica começa mais ou menos aí, com uma positivação e uma certa mundialização. No que se refere aos aspectos musicais, há uma complexificação em seu nível de qualidade, embora continue guardando os elementos básicos relacionados ao samba. Em muitos países europeus a temática brasileira passou a trazer uma resposta aos elementos mais negativos, e isso é o que levou e ainda leva algumas pessoas a investirem na música e terem interesse pela cultura brasileira (Dudu, diretor da Escola de Samba Aquarela, entrevista realizada por Alessandro Dozena em 06/10/2015 na cidade de Paris - França).

A abordagem da alegria e do prazer na música popular e com a atenção mais destacada às imagens de Brasil solicita a definição da utopia que vai referendá-la imageticamente. Essa pré-sensibilização acerca do viés positivo do país envolve elementos relacionados ao carnaval, ao futebol, à música, à capoeira, entre outros. Nota-se dentro e fora do Brasil uma crença no ideário de que a identidade cultural brasileira é atravessada pelas práticas festivas e, como são representações caricaturais vigorosas, expandem-se abrangendo populações de outros países, que procuram interiorizar certos aspectos da cultura brasileira.

Desse modo, a produção de um sentimento de afinidade ou de amor pelo Brasil é comumente encontrado em algumas festas em território europeu, junto a símbolos e representações específicas que evidenciam algo constituído como um produto destinado à promoção de certa representação de país, que constrói e reforça uma identidade brasileira internacionalizada.

Na Foto 1, chama-nos a atenção o estandarte utilizado – a bandeira nacional brasileira, além da visualização de um dos elementos usuais nos desfiles carnavalescos de rua no Brasil: a presença do mestre sala e da porta-bandeira[3] com o seu traje característico, que nesse caso denota alterações em relação ao que se verifica nos desfiles brasileiros. Além da dimensão da vestimenta também

as dimensões da gestualidade, dos efeitos sonoros e dos carros alegóricos, por exemplo, demonstram as renovações constantes que atingem as festas carnavalescas em território europeu, a exemplo do que constatamos na cidade litorânea francesa de La Grande Motte.

Foto 1: Carnaval de La Grande Motte – França.

Crédito da Foto: Alessandro Dozena, agosto de 2015.

Não apenas nesse evento, mas também em outras festas carnavalescas europeias, a representação da cultura brasileira se efetiva pela divulgação de aspectos culturais fantasiosos, a partir da propagação de uma ideologia intercultural dividida entre o Brasil e os demais países[4]. Algumas dessas alusões são alimentadas por representações e metáforas adaptadas ao novo contexto espacial do país forâneo, e projetam nos indivíduos a possibilidade de uma escolha identitária que se torna múltipla. Nesse tema em específico, e com o enfoque pautado na influência musical, pondera Crozat:

> Em abordagens contemporâneas, as identidades são necessariamente múltiplas e isto faz com que nos confrontemos com o primeiro hiato. Na verdade, a música se revela como um dos principais vetores dessas fórmulas essencialistas; relacionamos tipos de música aos territórios, nos quais imaginamos impossível que seus habitantes tenham gostos diferentes: no discurso comum, um tenor congolês é inimaginável, bem como um *punk* brasileiro. Por outro lado, um samba interpretado por japoneses ou um *rock* mongol nos fazem sorrir [...] As abordagens contemporâneas enfatizam uma identidade múltipla e considera essa multiplicidade como um processo de coerência de uma capacidade de projeção do indivíduo em uma identidade que ele escolheu para si; é então preferível e mais preciso falar de identidade flexível [...] Essa identidade concerne tanto a indivíduos, quanto a grupos e a lugares (Crozat, 2016, p. 50, tradução nossa) [5].

Sabe-se que no Brasil as suas regiões reproduzem uma multiplicidade de manifestações culturais que se reverberam em identificações heterogêneas com os lugares e os agrupamentos sociais, e que essa diversidade é uma importante característica identitária que, embora seja por vezes desconsiderada e desconhecida no próprio país, atrai o interesse e alimenta o imaginário utópico forâneo.

Isso é o que ocorre no Samba-Festival na cidade de Coburg (Foto 2), onde se reúnem as Batucadas provenientes de diversos países europeus, e acontecem apresentações de capoeira, dança e música brasileira. Percebe-se que as dimensões identitárias são capazes de servir como instrumentos de legitimação ou afirmação de territórios políticos, ao mesmo tempo em que se integram a um imaginário geográfico transnacional que tem, nesse caso, a cultura brasileira como impulsionadora. Tais práticas contribuem para a difusão de imaginários e símbolos territoriais, acionando e projetando uma realidade que é reforçada por imagens e imaginários; em representações pré-concebidas [6].

Foto 2: Samba-Festival em Coburg - Alemanha.

Fonte: http://www.samba-festival.de/festival-2016-en-gb/programm-en-gb/. Acesso em março de 2016.

O Samba-Festival é a maior festa de samba na Europa, e acontece todos os anos nos meses de julho, como explica o nosso entrevistado:

> Essa festa reúne uma boa parcela dos sambistas europeus, quando foi criada reunia praticamente todas as escolas de samba e Batucadas que existiam na Europa, mas há atualmente uma triagem em decorrência da enorme quantidade de grupos europeus interessados. O evento reúne Batucadas e escolas de samba que se inspiram nas escolas de samba cariocas e nos ritmos brasileiros. É algo formidável, a organização alemã consegue reunir aproximadamente duas mil pessoas e a cidade fica toda encampada pelo samba, conformando uma verdadeira Cidade do Samba. É a maior festa de samba no mundo, fora do Brasil é claro (Dudu, diretor da Escola de Samba Aquarela, entrevista

realizada por Alessandro Dozena em 06/10/2015 na cidade de Paris - França).

Verifica-se a tendência atual de organização de festivais europeus em contextos urbanos, capazes de gerar o fortalecimento da identidade das cidades e converter tais eventos públicos e/ou privados em um atrativo turístico. A própria política de cátedras instituída pela Unesco atua nessa direção, reconhecendo expressões culturais em países distintos e valorizando o patrimônio material e imaterial. Desse modo, a estratégia de promoção e divulgação do festival de Coburg atua nos mesmos parâmetros abordados por Capel:

> Muitas cidades têm se dedicado com grande força a reconstruir a imagem da cidade, tratando de converter uma imagem negativa em outra positiva, através da propaganda, do desenho e da promoção. Um aspecto essencial dessa estratégia é o de acentuar a ideia dos centros terciários, com equipamentos culturais e lúdicos de diversos tipos: centros de congressos, capitais culturais, festivais de arte, competições desportivas de alto nível, museus de ciência e tecnologia, parques e jardins. Através de tudo isso se busca não apenas oferecer melhores serviços aos seus residentes, como também, principalmente, atrair viajantes estrangeiros que introduzam dinheiro na cidade (Capel, 1996, p. 33, tradução nossa) [7].

No Samba-Festival, o encontro das Batucadas oriundas de vários países europeus certamente provoca uma influência recíproca a partir da confluência entre matrizes culturais distintas. As Batucadas são grupos de percussionistas formados entre 10 e 50 pessoas em média, que ocupam e percorrem as ruas das cidades durante os eventos festivos europeus. Tal fenômeno musical "acompanha a difusão da prática de percussões brasileiras pelo mundo" (Vailant, 2009, p.179) e no caso francês, foi semeado por uma brasileira:

> Com relação à origem das Batucadas na França, uma pessoa foi fundamental: Nicia Ribas D'Ávila. Ela defendeu sua tese de doutorado na Sourbonne em 1987, sobre semiótica da música. Ela havia feito a tese no Brasil sobre a escola de samba Padre Miguel, especificamente sobre a paradinha do mestre André. A tese dela era a de que todo mundo podia aprender a tocar samba em uma Batucada. Ela fez muitos *workshops* de samba, no tempo em que esteve aqui na França ela criou a sua própria escola de samba, tanto para ganhar a vida quanto para ilustrar a tese dela, defendendo o fato de que qualquer gringo pode tocar samba, a partir da subdivisão do ritmo do samba em células básicas e em seus diferentes instrumentos. Nesses *workshops* ela foi plantando sementes por toda a França, pela Alemanha, pela Finlândia, pela Inglaterra, pela Itália, pela Espanha, entre outros países. Ela era uma mulher carismática e contagiante, tornando-se uma guru do samba na Europa, algo impressionante. Eu a conheci em um *workshop* de Batucada na Casa do

> Brasil, ela me deu um agogô para tocar, eu gostei, nunca tinha pensando em tocar em uma Batucada. Na sequência eu entrei na escola de samba dela (Dudu, diretor da Escola de Samba Aquarela, entrevista realizada por Alessandro Dozena em 06/10/2015 na cidade de Paris - França).

A estudiosa mencionada pelo entrevistado, Nicia Ribas D'Ávila, recebeu o título de doutora em Ciências da Linguagem – Semiótica pela Universidade Sorbonne Nouvelle, com a tese de doutorado intitulada "Abordagem Semiótica do Fato Musical Brasileiro Batucada". Segundo os relatos dos entrevistados, ela foi a pioneira na inserção do samba tocado pelas Batucadas, utilizando-se dos mesmos instrumentos musicais das baterias de escolas de samba do Brasil, com o propósito de motivar o desenvolvimento da coordenação motora nos participantes das Batucadas [8].

Outro evento no qual as imagens de Brasil são vigorosamente difundidas é a festa que acontece em Paris e recebe o nome de Lavage de Madeleine (Foto 3). Trata-se claramente de uma festa que teve como fonte inspiradora as lavagens das igrejas do Nosso Senhor do Bonfim[9] e de Santo Amaro da Purificação no estado da Bahia. Segundo a Fundação Cultural Palmares o ritual da lavagem das escadarias da igreja do Bonfim[10] advém do período em que os escravos eram obrigados a lavar o templo para a festa celebrada no segundo domingo após o Dia de Reis (6 de janeiro).

Foto 3: Festa Lavage de Madeleine em Paris – França.

Fonte: http://www.bahia-salvador.com/c/bahia/culture-musique-cinema/page/2/. Acesso em março de 2016.

A Lavage de Madeleine ocorre nos arredores da igreja de Madeleine, tendo se transformado em uma festa da cultura brasileira em Paris e sido inserida, em 2011, no programa "A rota do escravo" da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco)[11]. A divulgação da cultura brasileira é realizada principalmente a partir das apresentações musicais, cursos e estandes de divulgação da culinária brasileira. Teve início no ano de 2001, por iniciativa do artista baiano Roberto Chaves, recebendo atualmente o apoio da Prefeitura de Paris, da Secretaria de Turismo do estado da Bahia e da Fundação Nacional de Artes (Funarte); uma entidade vinculada ao Ministério da Cultura (Minc). É o seu próprio criador e organizador que nos explica:

> Essa festa aconteceu como algo que ninguém acreditava, primeiro por se tratar de um evento brasileiro que envolve não só a cultura como também a religião católica e o candomblé. A festa hoje se chama Festival Cultural Lavage de Madeleine, tendo no ritual religioso da lavagem das escadarias da igreja de Madeleine o seu ponto alto. É uma festa da cultura do Brasil, nós temos a missa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, uma missa afro-religiosa cantada por brasileiros que moram aqui. Nós temos três dias de Mercado Cultural com um palco armado com 16 estandes que atraem empresas de turismo para vender viagens, tem a parte gastronômica e no palco acontecem shows de música brasileira. A festa existe há 18 anos, como ela acontece no mês de volta às aulas em pleno verão, setembro, todos estão por aqui e conseguimos reunir por volta de 40 mil pessoas. A festa está inclusive inserida no calendário cultural oficial francês (Roberto, criador da festa Lavage de Madeleine, entrevista realizada por Alessandro Dozena em 06/10/2015 na cidade de Paris - França).

Na Lavage de Madeleine, em todos os anos, há a presença da Batucada Batalá. Vale destacar que existem vários tipos de Batucadas, que se diversificam conforme os ritmos tocados e o grau de apropriação dos elementos da cultura brasileira. No caso da Batalá revela-se uma especialização no ritmo samba-reggae da Bahia[12], já que ela foi instituída pelo músico brasileiro e baiano José Gilberto Gonçalves (Giba), originalmente na cidade de Paris.

As motivações para a formação de Batucadas ocorrem espontaneamente em vários países europeus, bem como a tentativa da reprodução rítmica semelhante ao que ocorre no Brasil, como menciona Vaillant:

> Não se trata somente de tocar: os participantes trabalham coletivamente para reproduzir as músicas ao idêntico, o mais fielmente possível até mesmo no canto em português, nas

> fantasias, nas dançarinas, até mesmo na organização social das escolas de samba. Esta reprodução não exclui a composição, o canto em francês, e todas as inovações que conservam os códigos musicais "tradicionais", embora a criação musical permaneça como um fenômeno secundário. Os grupos se especializam então em uma família musical (samba, samba-reggae ou maracatu) após escolherem um ou mais grupos brasileiros como modelos da prática musical. Esta forma de apropriação ortodoxa, ou brasilianista, é minoritária na França, mas mais difundida em outros países como Inglaterra, Finlândia ou Japão (Vaillant, 2009, p. 190, tradução nossa)[13].

Partindo-se do caso da Batucada Batalá, visualizamos na Figura 1 a sua significativa expansão em países europeus (França, Alemanha, Países Baixos, Espanha, Inglaterra, Grécia, Áustria) além de Angola, África do Sul, Estados Unidos, México, Guadalupe, Argentina e obviamente, o Brasil.

Figura 1: Distribuição geográfica da Batucada Batalá.

Fonte: http://www.batalaparis.fr/. Consulta realizada em 09 de março de 2016.

Essa significativa difusão das Batucadas no exterior pode ser compreendida no âmbito do processo de expansão dos ritmos brasileiros. Essa difusão possibilitou que, tendo como fundamento a base rítmica do samba, fossem multiplicados os grupos percussivos em diversos países, como elucida o criador da Batucada D'Arte Cabloca em Montpellier:

> O Brasil é um país que vende, é um país de festa, de samba, de futebol, de pessoas amáveis, sorridentes. Existem povos discriminados na Europa, mas brasileiro normalmente é bem visto, sofre pouca discriminação. De modo geral a Batucada consiste em você pegar os instrumentos das escolas de samba: surdo, agogô, tamborim, pandeiro e tocá-los como instrumentos percussivos. Utilizando-se dos mesmos instrumentos tocam-se ritmos de escolas de samba do Rio de Janeiro por exemplo. Esses instrumentos também podem ser utilizados para se tocar outros ritmos brasileiros, como o samba-reggae, o afoxé e o maracatu. Batucada é isso, o uso de instrumentos de percussão brasileira para tocar ritmos brasileiros. Na minha opinião a Batucada indica a apropriação evolutiva dos ritmos tradicionais brasileiros (César, criador da Batucada D'Arte Cabloca - Montpellier, entrevista realizada por Alessandro Dozena em 06/10/2015 na cidade de Montpellier -

França).

Foto 4: Batucada D'Arte Cabloca, Montpellier – França.

Fonte: http://www.artecabocla.sitew.fr/. Consulta realizada em 09/03/2016.

Na Foto 4 podemos constatar a apropriação de elementos da cultura brasileira e a sua legitimação sustentada pela utilização da camiseta esportiva das seleções nacionais. Percebemos claramente nas Batucadas uma certa apropriação antropofágica de aspectos culturais brasileiros, o que também tem alterado as práticas carnavalescas europeias, na medida em que é muito comum o comparecimento das Batucadas nas manifestações momescas:

> Ao mesmo tempo a Batucada faz e não faz parte da cultura brasileira, eu prefiro pensar que o batuque é um patrimônio da humanidade. Eu acho que essa alegria, essa potência que a Batucada gera é algo sensacional, e que todo mundo deveria praticá-la. Os franceses admiram a capacidade de reinvenção dos brasileiros e a sua adaptabilidade. Por isso eles buscam aprender e se apropriar da maneira deles (Roberto, músico, entrevista realizada por Alessandro Dozena em 06/10/2015 na cidade de Montpellier - França).

Os entrecruzamentos culturais fazem parte da história do Brasil e do continente europeu, sendo marcados por incorporações, uniões, confluências, contraposições e desacertos. Se ao longo dessa história houve absorções por parte do Brasil, isso também afetou muitos países europeus que receberam esses influxos, a ponto de inseri-los em práticas sociais contra-hegemônicas em seus próprios países:

> Boa parte dos músicos encaram os investimentos em música brasileira como algo que vai contra os valores mais retrógrados, reacionários, racistas, mais conservadores. Eles veem isso como uma abertura positiva e politicamente engajada. Normalmente as Batucadas estão presentes em manifestações contra reacionárias como a Gay Pride e o 1º de Maio,

> tudo o que envolve movimentos progressistas e por direitos sociais. É comum as Batucadas serem convidadas, mas mesmo sem chamar, nós vamos risos... Essas manifestações musicais aparecem como uma força contrária aos valores retrógrados de direita (Dudu, diretor da Escola de Samba Aquarela, entrevista realizada por Alessandro Dozena em 06/10/2015 na cidade de Paris - França).

Esse aspecto da subversão somado ao da atração que as Batucadas despertam em muitos europeus, a partir da execução de ritmos que provocam sentimentos de alegria e entusiasmo, reforça o interesse de muitos participantes pela apropriação dos ritmos brasileiros. Particularmente no caso francês, Guillot considera que as Batucadas são um fenômeno de difusão e apropriação musical baseado ou em empréstimos mais livres, ou em transmissões mais ortodoxas:

> Na França, duas tendências marcaram a evolução dos grupos de música brasileira carnavalesca. Aquela que foi majoritária durante muito tempo e consistiu no empréstimo de alguns elementos característicos (como o instrumental) associado a uma grande liberdade na adaptação do repertório musical. E a outra, minoritária (embora com forte crescimento nos últimos anos), que é fruto de um comportamento mais ortodoxo e se refere ao conjunto de recursos disponíveis sobre a cultura carnavalesca brasileira, transmititidos e ensinados por associações estruturadas (Guillot, 2009, p. 2002)[14].

A experiência dos membros das Batucadas em visitar o Brasil para conhecer de perto e estudar os ritmos das escolas de samba do Rio de Janeiro, o samba-reggae de grupos como o Olodum em Salvador, ou mesmo o maracatu de grupos como Nação Estrela Brilhante em Recife; é algo que cada vez mais ganha impulso pela perspectiva advinda do rico manancial cultural brasileiro:

> O Brasil, com as suas músicas percussivas, tornou-se para um grande número de grupos de Batucadas um reservatório de músicas, um modelo de sociabilidade, de festa e de tradições viventes. Essa representação de uma cultura brasileira idealizada nutre nos participantes uma crítica latente das práticas culturais no território francês ou europeu, os quais guardam uma lacuna de tradições musicais e festivas (Vaillant, 2009, p. 192, tradução nossa).
>
> Face à multiplicação das Batucadas e à concorrência local, os grupos tendem a acionar jogos de distinção (com relação aos planos musicais ou extramusicais) e a pesquisar marcas de legitimidade. Um dos recursos de legitimidade mais eficientes é a viagem em direção ao manancial feita por um número crescente de Batucadas no período do carnaval brasileiro. Vários parâmetros determinam a escolha da destinação do grupo, entre outros: os antecedentes dos formadores, os encontros com músicos brasileiros na França e, o mais frequente, a pesquisa de um repertório particular. De fato, a paisagem sonora da Batucada é composta por três grandes famílias musicais que correspondem a regiões precisas: o samba, o samba-reggae e o maracatu, respectivamente associados ao Rio de

Janeiro, a Salvador e a Recife (Vaillant, 2009, p. 181, tradução nossa)[15].

Essas viagens ao Brasil se convertem em importantes momentos de encontro com a cultura e com os músicos brasileiros, além de se constituírem em viagens formativas. Sem desconsiderar as fecundas e seculares tradições musicais e festivas existentes no território europeu, as marcas de legitimidade adquiridas em práticas festivas nas cidades mencionadas (destacadamente Rio de Janeiro, Salvador e Recife) atuam como um elemento motivador da capacidade utópica e inventiva dos membros participantes das Batucadas europeias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de utopia nos possibilitou o entendimento do imaginário cultural brasileiro apresentando um potencial de ação e para a ação, uma condição para a produção de novas consciências com um caráter lúdico e transgressor, consciências que nem sempre pertencem à lógica produtivista, mas à da imaginação e sensibilidade.

A cultura popular evidencia maneiras de se operar simbolicamente com a vida, e não representa somente algo que já existiu, pautada por um cotidiano esquemático e repetitivo (Lefebvre, 1991), embora seja usualmente cooptada por algumas ações comerciais, a exemplo das que caracterizamos anteriormente e que intencionam divulgar uma representação reinventada de cultura brasileira na Europa. Tendo como fundamento a repetição do imaginário utópico brasileiro nas práticas festivas europeias, reforça-se o nosso convencimento de que o "cotidiano é muito mais que o inconsciente fluir de dias sempre iguais; é no cotidiano que o cidadão se encontra diante de coações e vigilância; mas na repetição também pode surgir a essência do imaginário (Carlos, 2007, p. 58).

Ao considerarmos a vitalidade desse imaginário, constatamos a configuração de contraespaços dentro das organizações sociais majoritárias, tanto na escala das relações cotidianas quanto nas escalas mais amplas, e ao mesmo tempo registramos um "jogo de contraposições que pode ser divisado e incentivado por

um novo arranjo espacial, capitaneado por uma base democrática que permite o confronto de identidades, com o florescimento permanente de uma diversidade libertadora" (Haesbaert, 2006, p. 15).

Nesta dinâmica de contraposições e confrontos identitários as festas, enquanto práticas sociais e discursivas, podem surgir como uma contrafinalidade, evidência da efetividade de "outras formas de racionalidade, racionalidades paralelas, divergentes e convergentes ao mesmo tempo" (Santos, 2002, p. 309).

Por isso acreditamos que algumas práticas festivas são férteis para as criações artísticas inovadoras, a exemplo do Samba-Festival em Coburg, da Lavage de Madeleine em Paris e do Carnaval de La Grande Motte. Embora devamos considerar que nem sempre as práticas e discursos sociais se mantenham irredutíveis à racionalidade econômica (sobretudo se considerarmos, por exemplo, a dinâmica dos espetáculos de música brasileira na Europa e os desfiles carnavalescos dominados pelos interesses lucrativos de produtores culturais), estamos convencidos que as práticas e discursos sociais que acionam o imaginário cultural brasileiro têm o potencial de apontar caminhos novos ao pensamento e à ação dos europeus a partir de certa paisagem festiva brasileira instrumentalizada por uma dimensão performativa e discursiva, possibilitadora de novos encontros e trocas culturais no continente europeu.

As Batucadas aqui referidas podem consistir em locais de sociabilidade onde se expressam experiências não-remuneradas, fundamentadas em uma experiência comum a todos, conformando-se ao mesmo tempo uma possibilidade de aprendizagem musical e desenvolvimento de sociabilidades. As Batucadas são algo concebido particularmente fora do Brasil (no formato que existe na Europa), arregimentando pessoas interessadas em tocar instrumentos de percussão, sem necessariamente terem tido uma formação profissional ou mesmo experiências musicais anteriores.

Como vimos, as Batucadas se fazem presentes em festas populares e buscam operar seus intercâmbios sociais de modo a subverter a modelização da subjetividade dominante, produzindo espaços e práticas festivas espontâneas. Um

dos componentes dessa espontaneidade se expressa nos ritmos brasileiros tocados: samba-reggae, maracatu e ritmos de escolas de samba cariocas.

Por fim, ainda que seja um fenômeno novo e complexo, a influência do imaginário utópico brasileiro nas práticas festivas europeias tem gerado modelos alternativos de festas, distinguidas por práticas culturais reterritorializadas que são operadas por utopias democráticas que toleram o jogo identitário, e são motivadas pela expansão duradoura e irreversível de uma diversidade cultural transnacional.

REFERÊNCIAS

CAILLOIS, R.. **L'homme et le sacré**. 1ª edição. Paris: Gallimard, 1950.

CARLOS, A. F. A. **O lugar no/do mundo**. 1ª edição. São Paulo: Fflch, 2007.

CAPEL, H. **La rehabilitación y el uso del patrimonio histórico industrial. Document d'Análisi Geografica**, Barcelona, vol. 29, p. 19-50, 1996.

CROZAT, D. **Jeux e Ambigüités de la Construction Musicale des Identités Spatiales**. In: DOZENA, A. (Org.). **Geografia e Música: Diálogos**. Natal: Edufrn, 2016.

DOZENA, A. Territorializações urbanas como práticas de resistência. **Revista Terra Plural**, Ponta Grossa, vol. 6, nº 2, p. 215-228, 2012.

_____ . **A geografia do samba na cidade de São Paulo.** São Paulo: PoliSaber, 2009.

DUVIGNAUD, Jean. **Fêtes et civilisations**. Paris: Weber, 1974.

ÉMERY, B. A utopia brasileira. **Portuguese Cultural Studies**, Massachusetts, vol. 1, n.10, p. 73-84, 2007.

FREITAS, M. T. de; LEROY, C. **Brésil, l'Utopialand de Blaise Cendrars**. 1ª edição. Paris: L'Harmattan, 1998.

GUILLOT, G. Implantations musicales: Brésil et Bretagne à Bordeaux. In: RAIBAUD, Y. (ed.). **Comment la musique vient aux territoires**. Pessac: Publications de la Maison des Sciences de L'homme d'Aquitaine, 2009.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. 1ª ed. São Paulo: Ática, 1991.

MORUS, T. **A Utopia**. 6a ed. Lisboa: Guimarães Ed., 1985.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SANTOS, M. **A natureza do espaço***:* técnica e tempo, razão e emoção. 4ª ed. São Paulo: Edusp, 2002.

VAILLANT A. Territoires de la batucada: circulations et appropriations d'une pratique musicale brésilienne. In: RAIBAUD, Y. (ed.). **Comment la musique vient aux territoires**. Pessac: Publications de la Maison des Sciences de L'homme d'Aquitaine, 2009.

ZWEIG, S. **Brasil País do Futuro**. 7a ed. Porto: Livraria Civilização, 1971.

---

1 Bolsista CAPES Processo BEX 0663/15-8, Colaborador: Dominique Crozat. As reflexões aqui desenvolvidas e expostas na Conferência de Encerramento do **VI Colóquio do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER)**, são parte da pesquisa realizada no Estágio Pós-Doutoral junto ao Departamento de Geografia da Université Paul Valéry – Montpellier/França, laboratório ART-Dev, entre agosto de 2015 e junho de 2016. Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa de estudo e à Dominique Crozat pela interlocução. A versão original desse artigo foi inicialmente enviada como comunicação ao XIV Coloquio Internacional de Geocrítica « Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro », ocorrido em Barcelona entre 21 e 25 de maio de 2016, e publicada na revista GEOUSP, volume 20, número 3, 2016.

2 Um exemplo é a reportagem realizada por Daniel Gallas para a BBC Brasil, intitulada "Festa na crise? As cidades que cancelaram o carnaval pelo Brasil": http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/02/160129_cabofrio_carnaval_pai_dg <Acesso em março de 2016>. Outro exemplo é a reportagem realizada por Roberto Mentha, intitulada "Prefeituras de 46 cidades já cancelaram o carnaval para socorrer setores em crise": http://br.blastingnews.com/brasil/2016/01/prefeituras-

de-46-cidades-ja-cancelaram-o-carnaval-para-socorrer-setores-em-crise-00749685.html <Acesso em março de 2016>. Realizamos um contraponto a esse argumento na entrevista: http://culturafm.cmais.com.br/de-volta-pra-casa/carnaval-transnacional <Acesso em março de 2016>.

3 A presença do mestre-sala e da porta-bandeira nos desfiles carnavalescos brasileiros tem origem no período colonial, quando os negros escravizados buscavam reproduzir a aristocracia com a utilização de vestimentas semelhantes às utilizadas pelos nobres, por vezes para escarnecê-los (DOZENA, 2009). Nos desfiles carnavalescos espetacularizados atuais, o casal é avaliado sobretudo pela sua sintonia e entrosamento, e pela guarda e cortejo do mestre-sala à porta-bandeira; além do zelo de ambos pelo estandarte símbolo da escola de samba.

4 Apenas a título de exemplificação, tais influências do modelo carnavalesco brasileiro puderam ser constatadas presencialmente nas festas carnavalescas em território francês (Paris, Toulouse, Montpellier e Limoux), em território italiano (na ocasião em que atuamos como jurado do carnaval 2016 em Viareggio) e em território alemão (no carnaval de Colônia).

5 *Dans les approches contemporaines, les identités sont nécessairement multiples et cela nous confronte au premier hiatus. En effet, la musique se révèle être un des grands vecteurs de ces formules essentialistes; on attache des types de musique à des territoires dans lesquels il est inimaginable que leurs habitants puissent avoir des goûts différents: dans le discours commun, un ténor congolais est inimaginable, de même qu'un punk brésilien. A l'inverse, une samba jouée par des japonais ou du rock mongol prêtent à sourire [...] Les approches contemporaines insistent sur une identité multiple et j'envisage cette multiplicité comme un processus de mise en cohérence d'une capacité de projection de l'individu dans une identité qu'il s'est choisie; il est donc plus précis de parler d'identité flexible [...] Cette identité concerne les individus, les groupes comme les lieux* (Crozat, 2016, p. 50).

6 Para maiores informações acessar: http://www.samba-festival.de/ <Consulta realizada em 11/03/2016>.

7 *Muchas ciudades se han dedicado con gran fuerza a reconstruir la imagen de la ciudad, tratando de convertir una imagen negativa en otra positiva, a través de la propaganda, el diseño y la promoción. Un aspecto esencial de esa estrategia es acentuar la idea de centros terciarios, con equipamientos culturales y lúdicos de tipo diverso: centros de congresos, capitales culturales, festivales de arte, competiciones deportivas de alto nivel, museos de ciencia y tecnologia, parques y jardines. A través de todo ello se intenta no sólo ofrecer mejores servicios a sus residentes, sino, sobre todo, atraer a viajeros exteriores que introduzcan dinero en la ciudad* (Capel, 1996, p.33).

8 Para maiores informações consultar: http://www.niciadavila.com.br/

9 Para maiores informações consultar: http://lavagedelamadeleine.fr/ e ver o documentário "Lavagem do Bonfim da Bahia a Nova York" disponível em: http://curtadoc.tv/curta/povosidentidade/lavagem-do-bonfim-da-bahia-a-nova-york/

10 A Festa do Senhor do Bonfim foi considerada Patrimônio Cultural Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no ano de 2013.

11 Para maiores informações consultar: http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/

12 Para maiores informações consultar: http://www.batalaparis.fr/

13 *Il ne s'agit plus seulement de jouer: les participants travaillent collectivement à reproduire les musiques à l'identique, le plus fidèlement possible jusqu'aux chants en portugais, aux costumes, aux danseuses voire jusqu'à l'organisation sociale des écoles de samba. Cette reproduction n'exclut pas la composition, les chants en français, voire des innovations tout en conservant les codes musicaux*

« traditionnels », mais la création musicale reste un épiphénomène. Les groupes se spécialisent alors dans une famille musicale (samba, samba-reggae, maracatu) puis choisissent un ou plusieurs groupes brésiliens comme modèles de la pratique musicale. Cette forme d'appropriation orthodoxe, ou brésilianiste, est minoritaire en France, mais plus répandue dans d'autres pays comme par exemple l'Angleterre, la Finlande ou le Japon (Vaillant, 2009, p. 190).

14 *En France, deux tendances ont marqué l'évolution des groupes de musique brésilienne carnavalesque. Celle qui fut majoritaire pendant longtemps a consisté en un emprunt de certains éléments caractéristiques (comme l'instrumentarium) associé à une grande liberté dans l'adaptation du répertoire musical. L'autre, minoritaire (mais en croissance forte ces dernières années), est le fruit d'un comportement plus orthodoxe et se réfère à l'ensemble des sources disponibles sur la culture carnavalesque brésilienne, transmises et enseignées par des associations structurées* (Guillot, 2009, p. 202).

15 *Le Brésil, avec ses musiques de percussions, est devenu pour un grand nombre de groupes de batucada un réservoir de musiques, un modèle de sociabilité, de fête et de traditions vivantes. Ces représentations d'une culture brésilienne idéalisée nourrissent alors chez les participants une critique latente des pratiques culturelles sur le territoire français ou européen, selon eux vide de traditions musicales et festives* (Vaillant, 2009, p. 192).

Face à la multiplication des batucadas et à la concurrence locale, les groupes tendent à opérer des jeux de distinction (sur les plans musicaux ou extra-musicaux) et à rechercher des signes de légitimité. Une des sources de légitimité musicale les plus efficientes est le voyage d'« aller aux sources » qu'un nombre croissant de batucadas effectuent en période de carnaval brésilien. Plusieurs paramètres déterminent le choix de la destination du groupe: entre autres, les antécédents des formateurs, les rencontres avec des musiciens brésiliens en France et, le plus souvent, la recherche d'un répertoire particulier. En effet, le paysage sonore de la batucada est composé de trois grandes familles musicales auxquelles correspondent des régions précises: le samba, le samba-reggae et le maracatu sont respectivement associés à Rio de Janeiro, Salvador de Bahia et Recife (Vaillant, 2009, p. 181).

Eixo Leste

Educacionalidades & Festividades

EDUCACIONALIDADES

O DESENVOLVIMENTO COGNITIVO E A REPRESENTAÇÃO DO AMBIENTE NAS SÉRIES INICIAIS

HAIANE PESSOA DA SILVA
Grupo de Pesquisa Território, Cultura e Representações – DGE/UFS.
.haianepessoa@yahoo.com.br
MARIA JOSÉ NASCIMENTO SOARES
Departamento de Educação da Universidade Federal de Sergipe – DED/UFS.
marjonaso@ufs.br
FLAVIA REGINA SOBRAL FEITOSA.
Grupo de Pesquisa Território, Cultura e Representações – DGE/UFS.
flaviareginasf@gmail.com
ROSEANE CRISTINA SANTOS GOMES
Departamento de Geografia da Universidade Federal de Sergipe – DGE/UFS.
roseane.ufs@gmail.com

INTRODUÇÃO

A Educação Ambiental (EA) surgiu como resposta à preocupação da sociedade com a qualidade de vida do planeta, tendo como principal premissa uma sociedade igualitária e ecologicamente equilibrada (MEDEIROS *et al*, 2011). E ainda que, a EA busque manter o equilíbrio entre o homem e os recursos naturais, existem diferentes percepções sobre o ambiente, podendo este ser entendido como natureza (Ciências Biológicas), espaço físico (ciências exatas), ou ainda como palco da relação homem-natureza (ciências humanas) (LIMA; KOZEL, 2011).

Neste estudo, adota-se a terceira percepção de ambiente, o concebendo como uma construção histórica do homem, surgindo daí a necessidade da discussão conceitual e de uma nova construção do saber ambiental (LEFF, 2001). Assim, o conhecimento sobre o ambiente é uma construção interativa entre o sujeito e o objeto. E, para que ele se consolide na educação formal, atribui-se ao professor a função de identificar o conhecimento construído pelo aluno e criar circunstâncias para que o mesmo utilize as ferramentas disponibilizadas para

aguçar a sua inteligência, transformando o conhecimento empírico em uma produção sistematizada e científica. Desta forma, o que importa é a interação entre o conteúdo abordado em sala de aula e a sua aplicabilidade na realidade dos alunos (MALYSZ, 2007).

No que refere à aprendizagem sobre o ambiente existe uma desvinculação entre a teoria e a prática, haja vista que é comum o desenvolvimento de ações fragmentadas voltadas à promoção de uma Educação Ambiental pontual, a exemplo do dia da árvore, dia internacional do meio ambiente, entre outras. Essas ações fragilizam a construção de uma educação ambiental contextualizada e transformadora (SORRENTINO, 2005). Assim, o tema Meio Ambiente passou a ser incorporado nos Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs – como tema transversal, a fim de que os professores trabalhem, junto com os alunos, as atitudes e valores sobre as questões ambientais, embasadas em fatos concretos e contextualizados (BRASIL, 1997).

Desta forma, surge a necessidade de analisar as concepções das crianças nas séries iniciais sobre o ambiente, uma vez que é nesta fase em que elas conseguem formular e projetar as imagens do lugar vivenciado (casa, escola, rua, bairro); formando aptidões conceituais e habilidades sociais que as farão futuros adultos transmissores de conhecimentos (PERETTI; DIAS, 2011).

Diante da perspectiva da geografia cultural as representações mentais e as reações subjetivas são elementos basilares para compreender as experiências do homem no ambiente natural e social, identificando assim, a significação que este impõe ao espaço e o significado das suas vidas (CLAVAL, 2002).

As imagens projetadas pelas crianças sobre o ambiente vivido fazem parte de um arcabouço mental que está associado às atividades cotidianas desenvolvidas por elas como: cuidar de animais, ir à escola, brincar, cuidar da casa, entre outras (GOIS, 2014). Portanto, objetiva-se com este estudo analisar as percepções das crianças sobre o ambiente nas séries iniciais.

MAPAS MENTAIS E AS REPRESENTAÇÕES DO AMBIENTE NOS ANOS INICIAIS

Mapa mental é uma linguagem visual que retrata o espaço vivido como uma "cartografia cultural", cujos elementos retratados são construções sociais. A sua constituição se dá por intermédio de diferentes informações como imagens, sons, formas, odores e sabores. Esta ferramenta possibilita ao pesquisador apreender os comportamentos dos sujeitos por meio dos mapeamentos cognitivos (KOZEL, 2007).

Neste sentido, os sujeitos simulam o ambiente vivido por meio das representações do lugar, também conhecidas como imagens subjetivas. A imagem é algo que vemos quando existe um estímulo de determinada temática, sendo alimentada por uma estrutura mental que constrói uma projeção visual, como se o indivíduo estivesse a olhar uma tela de pintura (TUAN, 1975).

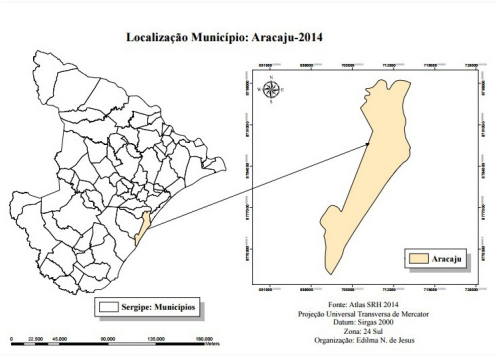
No que se refere a analisar as percepções das crianças sobre o meio ambiente por meio da metodologia visual, percebe-se que os alunos dos anos iniciais, com faixa etária de 2 a 9 anos, apresentam atitudes e comportamentos utilitaristas sobre as questões ambientais, haja vista que elas assumem uma posição ecocêntrica do meio ambiente. Diante disto, as atitudes e comportamentos pró-ambientais (em favor do ambiente) vão sendo valorados com o passar dos anos (OLIVEIRA, 2011).

Segundo Piaget (1969) os indivíduos possuem a percepção ambiental inata, uma vez que apresentam os aspectos cognitivos, motivacionais, avaliativos e de conduta, que são processos psicológicos básicos do ser humano, os quais estão intimamente acoplados aos aspectos perceptivos do espaço. Desta forma, a percepção ambiental é a parte integrante da vida humana, sendo essencial ao seu desenvolvimento.

Além disso, o desenvolvimento cognitivo na infância sofre influência direta da qualidade da estimulação ambiental disponível para a criança, de modo que as habilidades adquiridas nessa fase estão diretamente relacionadas ao meio em que a mesma vive, ao grau de escolaridade dos pais e ao acompanhamento

pedagógico e familiar (ANDRADE *et al*., 2005).

Figura 1: Localização da Escola



Fonte: Adaptação dos Autores, 2016

METODOLOGIA

A Escola Estadual Senador José Alves dos Santos, localiza-se na Avenida General Euclídes Figueiredo – Bairro Coqueiral, Aracaju-SE (Figura 1).

A pesquisa ocorreu nos dias 18 e 25 de maio de 2016, com a participação de 55 (cinquenta e cinco) alunos do ensino fundamental menor (vinte e um do 2º B; vinte e cinco do 3º A e nove do 3º B), do turno matutino da Escola Estadual Senador José Alves dos Santos, em Aracaju-Sergipe (Figura 2).

Figura 2 : Faixada principal da Escola Estadual Senador José Alves dos Santos Aracaju-SE

Fonte: Adaptação dos autores, 2016.

Esses alunos foram selecionados por se encontrarem na faixa etária inicial do desenvolvimento cognitivo, o que corresponde à fase em que o pensamento origina a ação, ou seja, a fase operatória concreta na qual a criança consegue fazer classificação, ordenamento e correspondência do pensamento concreto

(PIAGET, 1971).

Foi aplicado um questionário com duas questões de representação visual aos alunos do 2° e 3° anos do ensino fundamental menor, utilizando-se da metodologia da análise de imagens, conhecida como mapa mental. A primeira e a segunda pergunta tiveram como finalidade avaliar a percepção dos alunos sobre o meio ambiente. Desta forma, foi solicitado que os alunos desenhassem na primeira folha, o lugar em que eles viviam, e na segunda o local em que eles gostariam de viver.

Também foram aplicados questionários junto aos professores das três turmas consultadas, a fim de identificar a importância de se trabalhar o tema ambiente. Desta forma, a análise dos dados ocorreu através da categorização das falas dos entrevistados e por meio da interpretação dos mapas mentais, conforme metodologia proposta por Lima e Kozel (2011). Momento que consistiu em avaliar as relações existentes entre os indivíduos e o meio ambiente. Para tanto, utilizou-se das etapas de interpretação proposta por Lima e Kozel (2011), tais como: interpretação e distribuição dos elementos na imagem; especificidade dos ícones: elementos naturais e paisagem construída; elementos móveis e imóveis; elementos humanos; e outros aspectos ou particularidades.

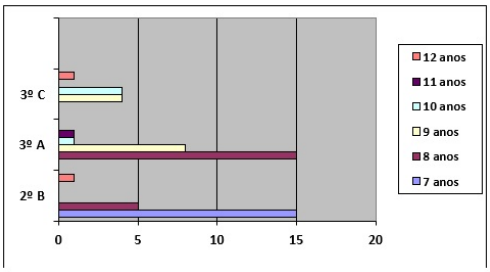
E as representações obtidas foram agrupadas em categorias de respostas, que variaram de acordo com o número das repetições apresentadas pelos alunos. Todos os resultados após tabulados foram organizados em uma planilha do *Excel*, o que originaram gráficos e quadros, sendo a seguir apresentados no decorrer do texto.

AS REPRESENTAÇÕES DOS ALUNOS SOBRE O MEIO AMBIENTE VIVIDO/SONHADO

Visando apresentar as diferentes representações das crianças sobre o ambiente, destacamos a experiência vivenciada com os alunos dos anos iniciais da Escola Estadual Senador José Alves dos Santos. Os alunos que participaram

do estudo apresentam faixa etária que varia entre sete e doze anos de idade (Gráfico 1). Na turma do 2º B, 71% dos alunos encontram-se na faixa etária de sete anos de idade; 24% possuem oito anos e apenas 5% estão com doze anos. Deste total 76% são do sexo masculino e 24% do feminino. Já no 3º A, do total de alunos, 60% apresenta oito anos; 32% nove anos; 4% dez e os demais 4% estão com onze anos. No que se refere ao gênero 60% são meninas e 40% meninos. Ainda, no 3º C, 45% encontra-se com nove anos; 45% com dez anos e 10% com doze anos. Quanto ao gênero 89% é do sexo masculino e 11% feminino.

Gráfico 1: Perfil dos alunos que participaram da pesquisa.



Fonte: Elaborada pelos autores, maio/2016.

De acordo com os resultados obtidos, os alunos do 3º A e 2º B apresentaram um ambiente vivido como a casa em que moram, a qual contém objetos que fazem parte do lar como telhado, porta, e janela, além dos móveis que decoram o lugar (cama, mesa com cadeiras, jarros de plantas) e o carro. Este ambiente, ainda contém recursos naturais como animais de estimação, lua, sol, estrela, nuvens, borboletas, peixe e plantas, com observado nas figuras 3 e 4.

Propor atividades dessa natureza auxilia a criança a explorar o ambiente, fazendo-a se movimentar no espaço, observar o meio exterior, para que a partir das associações e esquemas cognitivos elaborados o processo de desenvolvimento afetivo, social e psicomotor se concretize (FREITAS, 2011).

De maneira que, deve se capacitar os educadores para trabalhar no ambiente escolar esse tipo de proposta pedagógica, pois:

A representação social evolui e depende do contexto social, logo, é uma

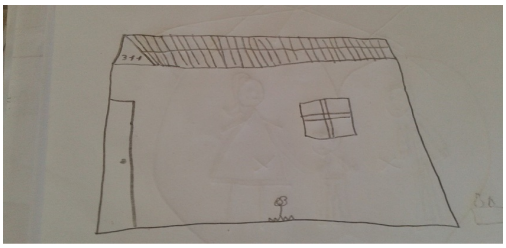
importante ferramenta para compreender melhor as interrelações entre a criança e o ambiente, suas expectativas e insatisfações, julgamentos e condutas que poderão ter e agir sobre o meio. No imaginário da criança existe o ambiente que ela vive no dia a dia, a escola como ambiente de prazer ou de desconforto, os sonhos, a imaginação, portanto, investir na educação ambiental requer sensibilidade do professor, poder de outridade (colocar-se no lugar do outro), de voltar ao imaginário infantil (FREITAS, 2011, p. 14).

Figura 3: Representação do ambiente vivido- 2º B; Figura 4: Representação do ambiente vivido-3º A.

Fonte: Pesquisa, 2016.

Para os 78% dos alunos do 3º C, o lugar em que vivem é mais simples, formado por uma casa com telhado, janela e porta. Em apenas uma representação apareceu uma flor como objeto decorativo (Figura 5). Observa-se pelos desenhos elaborados que a percepção do ambiente ocorreu apenas na dimensão concreta e predominantemente composta por microcompartimentos artificiais (casa, vaso decorativo, etc). Essa representação "simplória" sem muitos elementos decorativos ou significativas abstrações projetadas nas imagens enfatiza a insuficiente inserção dos elementos naturais, e, o distanciamento existente entre o homem e a natureza, também observada nas imagens desenvolvidas por 25% dos alunos do 2º B.

Figura 5: Representação do ambiente vivido 3º C



Fonte: Pesquisa, 2016.

Ressalta-se que, a representação "simplória" do ambiente pelas crianças não quer dizer que são desenhos sem significados, e sim que elucidam a adesão de uma pequena carga de experiências absorvidas, pois o processo de cognição das crianças vai evoluindo na medida em que elas adquirem maior conhecimento sobre o ambiente vivenciado. Assim, as figuras abordadas nos mapas mentais possuem maior número de elementos representativos quando as características do seu cotidiano são valoradas pelo sujeito, reafirmando a premissa que a criança desenha o que é mais preeminente no seu dia a dia (PEREIRA, 2012).

De acordo com Pedrini; Costa; Ghilard (2010, p. 164) esses macrocompartimentos podem ser recontextualizados para outras situações socioambientais, quando se compreender que: "o conhecimento prévio das representações sociais sobre o meio ambiente é condição fundamental para que se realizem atividades de educação ambiental para sociedades sustentáveis".

Além disso, a representação de um objeto, sujeito ou cenário é moldado a partir do modo como seu sistema cognitivo ressignifica os valores, a história, contexto social e ideológico adquiridos ao longo da vida (FREITAS, 2009).

Os alunos ainda apresentaram imagens do lugar vivido como a escola (Figura 6), um ambiente aberto com igreja, carro, o sol, a árvore e o ser humano (Figura 7), pessoas jogando lixo na rua (Figura 8), como observado nas figuras a seguir.

Figuras 6, 7 e 8: Lugar vivido segundo os alunos participantes da pesquisa.

Fonte: Pesquisa, 2016.

Isso mostra, em proporções distintas, que as crianças têm a percepção de que o ambiente é lugar que faz parte do seu cotidiano. Dito isto, a casa é a representação mais comum entre as crianças das três séries, e, nem sempre o homem faz parte desse ambiente.

Figura 9 – Gráficos 2, 3, 4

Fonte: Elaboração dos autores, 2016

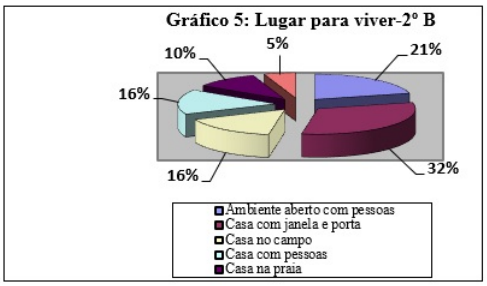
Os elementos que aparecem nas representações dos gráficos 2, 3 e 4 são as caricaturas mais comuns nas ilustrações das crianças (chuva, sol, casas, árvores, postes, rodovias, animais, pessoas), haja vista que retratam a compreensão física e natural do local onde residem. Desta forma, o homem é um elemento diminuto na constituição do espaço (GOIS, 2014).

É importante destacar que todos os alunos apresentaram um ambiente limpo e com elementos naturais como objetos decorativos. No que se refere à representação dos animais, constatou-se poucas reproduções, pois apareceram, apenas, os desenhos de um cachorro e um boi. Assim, os elementos visualizados corroboram com os estudos de Baseggio; Vargas; Danon (2015) ao discorrerem que a maioria dos alunos apresenta elementos naturais conservados, sendo frequente a presença de árvores, rio e sol, já os animais racionais e irracionais que estão associados à vida, quase nunca são esboçados.

Reforça-se que, o ambiente familiar (residência) é o mapa mental mais comum, o que indica a expressão da identidade dos sujeitos com o lugar. As

imagens refletem também o ambiente em que as crianças gostariam de viver, uma vez que a casa ou apartamento é o diagrama visual prepoderante nas suas representações. No entanto, a configuração deste ambiente ganha novos elementos que são típicos da vida urbana, confortavéis ou em contato com a natureza. Para 31% das crianças do segundo ano, uma "casa simples" com porta e janela é o lugar adequado para se viver, já para 21% um ambiente aberto com pessoas vivendo felizes e de mãos dadas, se configura como o lugar dos sonhos, como ilustrado no Gráfico 5.

Figura 10 - Gráfico 5



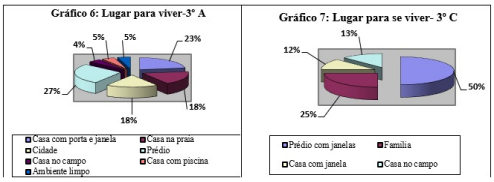
Fonte: Pesquisa, 2016.

Ainda de acordo com o gráfico 5, a casa no campo com árvores, boi e o sol são elementos que representam o desejo de 16% dos alunos. Essa mesma porcentagem dos alunos desenharam uma casa com elementos da natureza (sol, estrela, lua e borboletas) como subsídios para o lugar de vivência, e, foi neste momento em que o homem apareceu como parte integrante do ambiente. A casa na praia é o desejo de 11% das crianças do segundo ano, e, uma casa com piscina foi representada por 5% deles.

Neste processo, as preferências sobre os lugares para se viver têm naturezas míltiplas, ao passo que envolve diferentes aspectos, entre eles as esferas da vida dos sujeitos (condição socioeconômica e faixa etária) e a sua relação com o ambiente (DE PAULA, 2010). Para Kozel (2012) os mapas mentais são produtos de relações dialógicas estabelecidas entre o *eu* e o *outro*, o que proporciona uma análise mais ampla do indivíduo no contexto social e cultural.

Ao analisar os mapas cognitivos dos estudantes da 3º A, percebe-se distintas representações do lugar (Gráfico 6). Desta forma, morar na cidade e preferencialmente em prédios é o ambiente outra vez predominante nos desenhos, bem como para os alunos da turma C da mesma série (Gráfico 7):

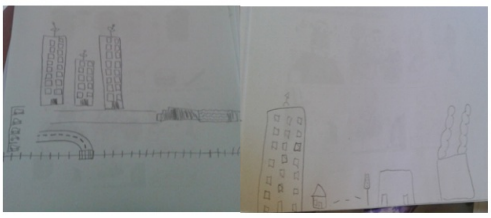
Figura 11 – Gráficos 6 e 7



Fonte: PESQUISA, maio/2016.

Segundo Marczwski (2006), ao avaliar as percepções de estudantes do ensino fundamental sobre o meio ambiente, foi constatado que a percepção sobre o ambiente natural tem sido abalada progressivamente, em função do crescente processo de urbanização, o que tem feito com que as pessoas não criem vínculos com o meio natural, desprezando a sua valoração mental. Desta forma, os desenhos da Figura 12 elucidam essa afirmação:

Figura 12: Representações do lugar para viver, respectivamente 3ºA e 3º C



Fonte: PESQUISA, maio/2016.

As análises de um mapa mental nunca devem se prender apenas à sua dimensão gráfica, todavia devem ser acompanhadas dos diferentes elementos que o indivíduo apresenta sobre o ambiente (LIMA, KOZEL, 2009). Neste sentido, as representações como: o ambiente limpo, casa no campo, casa com piscina ou na praia, sinalizam o desejo dos alunos em manter um ambiente propício à relação

mais proximal entre a sociedade e os recursos naturais, como observado nas imagens a seguir (Figura 13).

Figura 13 – Outras Representações

Fonte: Acervo do Autor (0216)

Ao fazer um comparativo entre o lugar vivido e o lugar sonhado, percebeu-se que os alunos apresentam uma visão ampla dos espaços. De modo que, as crianças conseguiram expressar que o lar é o primeiro ambiente ao qual nos habituamos, desta forma, as suas atitudes parecem ser pró-ambientais, ou seja, têm a intenção de manter o equilíbrio ambiental, uma vez que os recursos naturais disponíveis são destacados nos desenhos. Como enfatizado por Freitas e Maia (2009), a percepção ambiental pode ser definida como sendo uma tomada de consciência do homem sobre o ambiente, ou seja, o ato de perceber o ambiente que se está inserido.

Posto isto, de acordo com os professores dessas turmas, os alunos gostam quando o tema meio ambiente é abordado em sala de aula, uma vez que é uma temática próxima da sua realidade. Para eles, este tema é um contento que foge dos conteúdos programáticos como relatado pelos docentes sobre o nível de aceitabilidade dos alunos sobre o tema meio ambiente: “São bem interessados, na medida em que conseguem nos mostrar a realidades deles” (PROFESSORA 1, 2016). “É bem aceitado, pois eles gostam de trabalhar assuntos que fogem da rotina” (PROFESSORA 2, 2016). “Aceitam bem, pois é um tema de seu

cotidiano" (PROFESSOR 3, 2016).

Assim, os professores discorrem sobre a importância de se trabalhar o meio ambiente, uma vez que: "É de fundamental importância, levando sempre em conta a condição de vida dos alunos que crescem em ambiente sem infraestrutura adequada" (PROFESSORA 1, 2016). "Conscientizar as crianças, transformando-as em agentes de cidadania, pois só assim poderão transformar o ambiente em que vivemos" (PROFESSORA 2, 2016). "O meio ambiente é o local onde convivemos uns com os outros" (PROFESSOR 3, 2016).

Em geral, quando falamos em ambiente desejado, é o mesmo que pensar em um ambiente equilibrado (limpo, com recursos naturais disponíveis, paisagens naturais conservadas). E, para que isso também seja o desejo dos alunos, se faz necessário que eles sejam "ecologicamente alfabetizados" dentro dos ambientes que fazem parte da sua realidade (MEDEIROS *et al*, 2011).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Referente às percepções sobre o meio ambiente, pode-se inferir que as crianças têm uma visão "simplória" do ambiente vivido e sonhado, eis que os mapas mentais retratam imagens associadas ao seu dia a dia, geralmente suas casas. E, apesar das singelezas dos desenhos, o meio ambiente se apresentou como espaço de relação socioambiental, já que o meio físico é uma extensão do homem, e por este motivo o mesmo é sempre organizado, trazendo à tona a ideia de harmonia espacial.

Diante deste contexto, pode-se asseverar também que aulas mais contextualizadas com o ambiente vivido podem auxiliar na sensibilização dos educandos para a conservação do meio ambiente (escolar, residencial, de lazer, entre outros). Neste sentido, sugerimos aulas mais contextualizadas e participativas a fim de propiciar o envolvimento dos alunos no processo de ensino-aprendizagem, garantindo assim o desenvolvimento cognitivo das crianças sobre as questões ambientais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Ministério da Educação: Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais***:* Ciências Naturais – Brasília. MEC/SEF, 1997.

CLAVAL, P. A volta do cultural na geografia. **Mercator** - Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002.

FREITAS, M. S. S. **Representações de Meio Ambiente por Crianças da Educação Infantil**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemáticas da Universidade Federal do Pará, 2009.

GOIS, C. B. **Crianças e assentamento: meio ambiente, representações e vivências**. Dissertação de mestrado pelo Programa de pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente- PRODEMA/UFS. São Cristovão, 2014.

KOZEL, S. **Das imagens às linguagens no geográfic**o: Curitiba, a Capital Ecológica. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2001. 310 p.

KOZEL, S. **As linguagens do cotidiano como representações do espaço: uma proposta metodológica possível**. XIV EGAL: Encontro de geógrafos da América Latina. San José- Costa Rica, 2012.

LEFF, H. **Saber ambiental, Sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Petrópolis: vozes, 2001.

LIMA, A. M. L.; KOZEL, S. **Lugar e Mapa Mental: uma análise possível**. Revista Geografia - v. 18, n. 1, jan./jun. – Universidade Estadual de Londrina, Paraná. 2009.

MALYSZ, S. T. **O estudo do meio**. In: PASSINI, Elza Y. MALYSZ, S. T. PASSINI, Romão. Prática de ensino de geografia e estágio supervisionado. São Paulo: Contexto, 2007, p. 171-177.

MEDEIROS, A. B. de et al. **A Importância da educação ambiental na escola**

nas séries iniciais. Revista Faculdade Montes Belos, v. 4, n. 1, set. 2011.

PEDRINI, A.; COSTA, E. A.; GHILARDI, N. **Percepção Ambiental de Crianças e Pré-Adolescentes em Vulnerabilidade Social para projetos de Educação Ambiental**. ***Revista Ciência & Educação***, v. 16, n. 1, p. 163-179, 2010.

PEREIRA, L. T. K. **O desenho infantil e a construção da significação**: um estudo de caso. Disponível em: http://portal.unesco.org/culture/fr/files/29712/11376608891lais-krucken-pereira.pdf/lais-krucken-pereira.pdf. 2012.

PERETTI, V. A.; DIAS, A. M. **Educação Ambiental nas séries iniciais do ensino fundamental**. XVI seminário Institucional de ensino, pesquisa e extensão: Universidade no Desenvolvimento Regional. Santa Maria, 2011.

PIAGET, J. **O nascimento da inteligência na criança**. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1971.

SORRENTINO, M. et al. Revista: **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 285-299, maio/ago. 2005.

PERCEPÇÃO DE PESSOAS CEGAS NA ORIENTAÇÃO E MOBILIDADE E O USO DOS SENTIDOS: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA

BIANCA BEATRIZ ROQUÉ
Universidade Federal do Paraná.
biancabeatrizroque@gmail.com
MARCIA ALVES SOARES DA SILVA
Universidade Federal do Paraná.
marcia.alves.geo@gmail.com

INTRODUÇÃO

As pessoas cegas, para caminharem sozinhas nas ruas com liberdade e autonomia, passam por aulas de orientação e mobilidade em escolas especiais para pessoas cegas. Segundo Weishin (1990) *apud* Mazarro (2003, p. 17) "orientação é o processo de utilizar os sentidos remanescentes para estabelecer a própria posição e o relacionamento com outros objetos significativos no meio ambiente". O autor também define mobilidade como: "a habilidade de locomover-se com segurança, eficiência e conforto no meio ambiente, através da utilização dos sentidos remanescentes". Os sentidos mais citados e conhecidos são: visão, audição, tato, olfato e paladar. Entretanto, o arquiteto Pallasmaa (2006, p. 43) aponta que James J. Gibson "classifica os sentidos em cinco sistemas perceptivos: sistema visual, sistema auditivo, sistema gusto-olfativo, sistema de orientação e sistema háptico". Portanto, este sistema de orientação é essencial para que as pessoas cegas possam criar mapas mentais, e aprimorar seu deslocamento, onde decoram os nomes das ruas e pontos de referência dos trajetos que realizam com frequência.

Nota-se também que o sentido conhecido popularmente como tato, também pode ser denominado sistema háptico. Podemos aprimorar um sentido, ou um sistema se o exercitamos. As pessoas que possuem a falta de um sentido, passam

a exercitar os outros, como uma forma de suprir a falta de um dos sentidos.

As experiências vivenciadas a cada vez que uma pessoa cega caminha sozinha pelo espaço público são retidas na memória, e influenciam a percepção de experiências posteriores. Quando uma pessoa desprovida da visão, por exemplo, se depara com algum tipo de obstáculo num trajeto, da próxima vez que desenvolve o percurso prevê encontrar o mesmo obstáculo.

Em algumas escolas o professor que ministra aulas de orientação e mobilidade é cego, em outras escolas, o professor é vidente. Neste segundo caso, há necessidade de um esforço para buscar compreender como é a percepção de mundo da pessoa cega, já que este tipo de percepção é completamente diferente de uma pessoa vidente que venda os olhos e tente caminhar pelas ruas. Pessoas cegas congênitas, desde nascença, desenvolvem diferentes modos de percepção a partir dos outros sentidos.

A abordagem fenomenológica propõe justamente a compreensão da alteridade, ou o acesso à consciência do outro: a experiência entre duas pessoas ou mais é proporcionada pela linguagem. Portanto, o esforço de compreender as experiências vivenciadas por pessoas cegas permite uma partilha e aprendizado mútuo pela intersubjetividade, ou a subjetividade comum.

> Há um sentido no qual os fatos fenomenológicos [phenomenological facts] são perfeitamente objetivos: uma pessoa pode conhecer ou falar sobre a qualidade das experiências do outro. Elas são subjetivas, no entanto, no sentido em que mesmo essa atribuição objetiva de experiência só é possível para alguém suficientemente similar ao objeto da atribuição para estar apto a adotar o seu ponto de vista, para compreender a atribuição na primeira pessoa tão bem quanto na terceira, por assim dizer. (NAGEL, 2005, p. 253).

Experiências de outros mundos vividos passam a incorporar o mundo vivencial do pesquisador e do pesquisado, tornando possível uma abertura de diálogo para as práticas.

O processo de ensino-aprendizagem requer uma abordagem fenomenológica que busque uma anterioridade do conhecimento, ou seja, antes da elaboração de atividades educativas voltadas a pessoas cegas, realizar o questionamento: como

ocorre a percepção por pessoas cegas? Para responder a este questionamento, é necessária uma investigação teórica, mas também essencial a pesquisa empírica. A fenomenologia não é um determinado fazer, é primeiro epistemologia, e não método, é uma reflexão sobre a posição do saber. Neste sentido, é válido que se elaborem atividades e recursos didáticos, mas a diferença de uma pesquisa fenomenológica é a postura do pesquisador: o constante questionamento sobre a percepção do outro. Isto implica em despir-se das pré-concepções formuladas sobre o mundo vivido e percebido pelas pessoas cegas, para a imersão neste mesmo mundo. O cientista deve se conscientizar de que sua verdade é sempre provisória.

O presente trabalho tem como objetivo investigar a percepção cognitiva do espaço para pessoas cegas congênitas, buscando compreender como o sujeito lida com o espaço, formula suas representações mentais de objetos no espaço, através do desenho, de miniaturas, de mapas formados na mente e de imagens mentais. Para isto, são elaboradas atividades educativas que auxiliem na orientação, mobilidade de pessoas cegas através da percepção corporal e sensorial demonstrando como o processo de ensino-aprendizagem pode auxiliar pessoas com deficiência visual, em atividades cotidianas, como a locomoção em espaços públicos. Discutindo, assim, metodologias possíveis de se abordar a fenomenologia no âmbito da educação, através da aplicação destas atividades, a descrição, interpretação e reflexão. Foi pesquisado em referências bibliográficas, práticas educacionais para pessoas cegas. Após a reflexão sobre as práticas educacionais, foi articulada a intencionalidade pedagógica com o referencial teórico fenomenológico.

A metodologia da pesquisa fenomenológica na educação busca sentidos e significados apontados pelos sujeitos. O primeiro passo é a descrição. Segundo Bicudo (2000, p. 77) “é um protocolo que se limita a descrever o visto, o sentido, a experiência como vivida pelo sujeito. Ela não admite julgamentos e avaliações. Apenas descreve. Para tanto, expõe-se por meio da linguagem”.

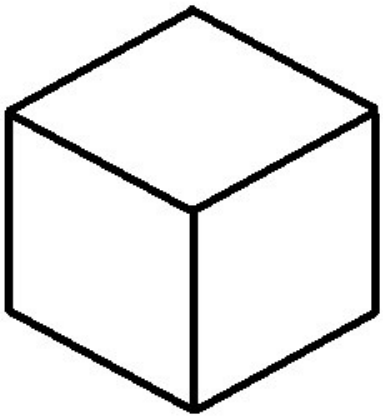
Como resultados, podemos citar cinco atividades que permitem refletir

acerca da percepção de pessoas cegas, e podem ser aplicadas no âmbito da educação. Posicionaremos estas atividades em tópicos a seguir.

CONSTITUIÇÃO DOS OBJETOS NO FLUXO DA EXPERIÊNCIA

Quando observamos um cubo, podemos ver no máximo 3 lados do cubo ao mesmo tempo. Entretanto, quando imaginamos um cubo, a imagem que vem à consciência não é de uma determinada perspectiva, mas sim uma imagem do cubo com os seis lados (Figura 1- Imagem de um cubo).

Figura 1 - Imagem de um cubo



Fonte: Autores, 2016

Husserl apresenta o conceito de fluxo da experiência, que consiste na retomada da imagem da experiência presente. Os fenômenos anteriores influenciam a percepção do fenômeno atual. Esta perspectiva de Husserl tem origem no conceito de intencionalidade de Franz Brentano. Para Husserl, as experiências passadas são retidas na consciência e influenciam a percepção das experiências atuais. A Noese se refere ao movimento ativo e o Noema, ao movimento estático.

Cerbone (2014, p. 53) explica que a análise noético-noemática de Husserl culmina na noção de “constituição” dos objetos no fluxo da experiência. Assim,

“os objetos são constituídos como ‘sistemas de apresentações adumbrativas’”. Para exemplificar este tipo de experiência, o autor cita: “Se vejo, neste momento, um lado da pedra, ao virá-la, lentamente, os outros lados se revelarão, de um modo ordenado e suavemente contínuo (desde que eu não pisque)” (idem). Portanto, cabe questionar se as apresentações adumbrativas são experienciadas da mesma forma por pessoas cegas, sobretudo, por pessoas cegas congênitas.

Merleau-Ponty (2011, p. 504) cita que “é necessário que a coisa, se deve ser uma coisa, tenha para mim lados escondidos, e é por isso que a distinção entre a aparência e a realidade imediatamente tem seu lugar na “síntese” perceptiva”. (idem, p. 546) cita “(...) quando giro em torno de um objeto não obtenho dele uma série de visões perspectivas que em seguida eu coordenaria pela ideia de um único geometral, só há um pouco de “mover-se” na coisa que, por si, transpõe o tempo (...)”.

Neste sentido, Cassirer (2011, p. 323-324) também coloca que a percepção amplia as funções de sentido da consciência, onde os grupos de sentido são conectados formando a experiência. Cada conjunto da experiência forma uma estrutura, onde é possível a transição para o todo, pois a constituição do todo é representada em cada momento. Assim, para definir a função representativa, Cassirer compara cada fenômeno a uma letra e a experiência a um texto, onde podem ser “lidas” pelas pessoas. Esta leitura dos fenômenos possui uma carga cultural, ou seja, estão permeados pela subjetividade de cada pessoa que por sua vez influenciam na observação dos objetos.

A partir destas reflexões no campo da educação, podemos inferir que não só as experiências vivenciadas no campo da educação formal, mas a totalidade de experiências vivenciadas pelos indivíduos tem influência nesse processo.

A experiência visual propicia um fluxo intenso e constante de informações, já que é possível visualizar uma infinidade de elementos em um só instante. Os recursos visuais são os mais valorizados no processo de ensino-aprendizagem. Podemos tomar os mapas como exemplo. Os mapas estão em outdoors, jornais, revistas, televisão, livros didáticos, materiais de divulgação turística, entre

outros. Na escola, quando o professor inicia o conteúdo de mapas, provavelmente o aluno já viu mapas fora do contexto escolar, ou seja, já vivenciou esta experiência uma ou mais vezes. Assim, quanto mais experiências são vivenciadas acerca de um fenômeno, mais o aluno retém informações acerca das experiências anteriores e aprende.

Por isto, a criança cega vivencia um fluxo menor de experiência, já que temos uma cultura predominantemente visual. Ao iniciar o estudo de mapas no contexto escolar, é comum que a criança nunca tenha tateado um mapa. Neste sentido, o processo de ensino-aprendizagem voltado a alunos cegos, deve pensar em meios de propiciar experiências aos alunos. Mas antes de elaborar recursos didáticos táteis, é necessário se perguntar: como se formam as imagens na mente de pessoas cegas? Conhecer outros modos de percepções permite às pessoas outras visões de mundo, o conhecimento de outros modos de existência.

A pessoa cega enxerga através do tato. Entretanto, a imagem que a pessoa forma dos objetos em sua mente não ocorre da mesma forma que de uma pessoa vidente. Por exemplo, temos a noção de que quanto mais nos distanciamos de uma imagem, há uma ilusão de óptica que a imagem fica menor. É possível tirar uma fotografia simulando que estamos segurando o sol ou algum prédio. As pessoas cegas não possuem esta noção, mas é possível compreender se explicado teoricamente. Para isto, é possível que as pessoas tirem fotografias de objetos em diversas distâncias, e que se imprima estas fotografias em um papel e destaque os objetos em alto relevo, para que a pessoa possua a noção de como o objeto pode ser representado em imagens bidimensionais e tridimensionais de diversas maneiras diferentes.

A pessoa cega, ao tocar com as duas mãos, pode sentir duas partes do objeto simultaneamente com as duas mãos. Ao se lembrar do objeto, não irá formar uma imagem visual, mas uma imagem tátil, ou seja, a textura dos objetos. Tanto pela visão quanto pelo tato, não é possível observar os objetos em sua totalidade, mas a perspectiva de observação apresenta aspectos parciais, ou seja, enquanto fenômeno. A cada experiência novos aspectos serão percebidos, que não foram

notados nas experiências anteriores, portanto, toda observação do mundo é limitada.

Para se construir objetos em alto relevo, como por exemplo mapas, o nível de detalhamento deve ser menor que um objeto visual, já que são tipos de informações diferentes e não é possível absorver a mesma quantidade de informações que uma informação visual.

Atualmente, impressoras 3D já podem reproduzir fotografias em alto relevo. Isabel Ferrari (2016) em uma reportagem do G1 mostra que foi produzido um álbum sensorial de um bebê para seus pais cegos, que contava com imagens em alto relevo e texturas, onde é possível "ver" através do tato.

Objetos pequenos, que podem ser explorados através do tato e que são utilizados cotidianamente, como por exemplo, pratos, talheres, escova de dente, chave, entre outros, são facilmente reconhecidos quando tocados. Objetos grandes, como por exemplo casa, carro, prédio, mesmo que utilizados por pessoas cegas cotidianamente, não podem ser tateados por completo. Assim, a primeira atividade educativa proposta é buscar objetos em miniatura, mostrar aos alunos e deixar que eles explorem os objetos, sem pressa, para que possam perceber os detalhes, e compará-los aos objetos reais. Isto pode ser feito com brinquedos: carro, casa, trem, avião, utensílios domésticos como fogão, mesa, entre outros. Estes brinquedos podem ser apresentados em diversas escalas, para que o aluno desenvolva a noção do que é a representação de um objeto em miniatura enquanto a representação de um objeto real.

REPRESENTAÇÃO PELO DESENHO

O desenho é uma forma de linguagem, de expressão, uma forma primitiva de comunicação que pode ser considerada universal. A criança, antes de aprender a escrever, desenha para se expressar, demonstrando sua subjetividade e singularidade e partilhando seu mundo vivido com o outro. Desenha sua casa, sua família e os objetos que mais estima e mostra seu desenho ao outro, relatando os

objetos. Representa em forma de simbologia seus sentimentos, como por exemplo, desenhando corações. A criança, ao desenhar, desenvolve noções de espacialidade, temporalidade e mundaneidade, ou seja, a relação da criança com o mundo, onde criança desenha a si mesma e ao outro, a alteridade.

> A criança aprende ainda sobre sua própria humanidade, na medida em que, ao desenhar, a criança está realizando – reafirmando e atualizando – algo ancestral de sua humanidade: a capacidade e a necessidade dos seres humanos de se deixarem em marcas. (JUNQUEIRA FILHO, 2005, p. 54)

A criança cega, geralmente é privada de desenhar e, portanto, de se expressar através do desenho e se reafirmar. Existem diversas formas da criança cega desenhar, mas muitas vezes as crianças não são incentivadas ao desenho desde a infância.

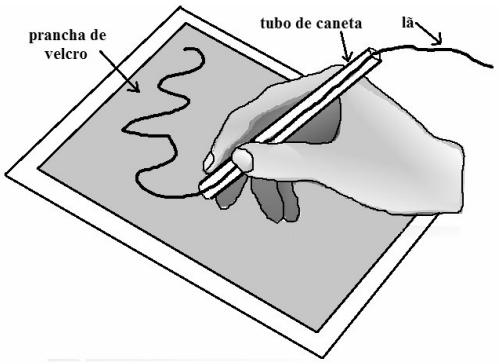
Através da imagem que representa, a criança imagina o mundo. Apesar de nunca ter visto cores, a criança pode saber as cores das coisas através de relatos de outras pessoas, e assim, viver através de sua imaginação.

Uma das técnicas é colocar uma folha de papel sob uma textura áspera e desenhar utilizando giz de cera. Assim, o desenho ficará em alto relevo. A desvantagem, é que o relevo não fica muito perceptível ao tato.

Outra técnica é pegar uma folha de papel alumínio com gramatura grossa e colocar sob uma superfície macia. Assim, pode ser desenhado com uma caneta e o desenho ficará em alto relevo do lado oposto. A desvantagem é que o desenho deverá ser espelhado, ou seja, a pessoa desenha de um lado e o alto relevo ficará do outro lado da folha.

Sá, Campos e Silva (2007) apresentam a técnica de colar velcro sobre uma prancheta, passar um fio de lã por dentro de um tubo de caneta e desenhar com esta mesma caneta, onde a lã ficará presa ao velcro, portanto, a lã ficará presa no velcro em alto relevo, e pode ser tocada ao mesmo tempo em que se desenha (Anexo figura 2 - prancheta de velcro para desenho).

Figura 2 - prancheta de velcro para desenho



Fonte: Roqué, 2014.

Concorda-se com que Duarte (2004) “esquemas gráficos desenhados em relevo realizados com materiais e métodos adequados, podem permitir às crianças cegas um meio de comunicação que (...) é plural e inclusivo, além de possibilitar a percepção possível e totalizadora dos objetos”. Ou seja, a criança que desenha, passa a imaginar e refletir sobre as diversas possibilidades de representação de um objeto, e assim, aumentar as possibilidades de fluxos da experiência.

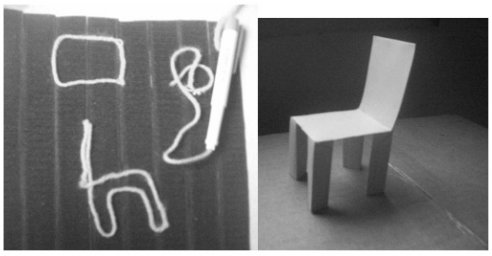
Para demonstrar à pessoa cega como um objeto pode ser representado por várias perspectivas, podemos apresentar a ela um objeto e as representações em alto relevo nas perspectivas vertical, horizontal e oblíqua, bem como as informações em braille. No exemplo da figura, foi apresentada uma xícara, objeto conhecido e familiar, utilizado no cotidiano (ROQUÉ, 2014) (Anexo figura 3 - representação de uma xícara em alto relevo).

Figura 3 - representação de uma xícara em alto relevo

Fonte: Autores, 2014

Este exemplo de representação em diversas perspectivas pode ser demonstrado com variados objetos que a pessoa tenha acesso em seu cotidiano e sejam significativos para ela. A partir desta compreensão, pode ser proposto ao aluno que escolha um objeto e represente em diferentes perspectivas, utilizando algumas das técnicas de desenho citadas acima. Assim, no exemplo abaixo as figuras apresentam uma cadeira confeccionada com papel e sua representação no desenho da prancheta de velcro (Figura 4 - representação de uma cadeira).

Figura 4 - representação de uma cadeira



Fonte: Autores, 2014

As perspectivas escolhidas para representar a cadeira foram a vertical e a horizontal. A perspectiva oblíqua é a representação da tridimensionalidade, onde se apresentam três lados da figura, como o exemplo do cubo da figura 1. Este tipo de representação se torna mais complexo para a distinção de uma pessoa cega

congênita, mas não significa que a pessoa seja incapaz de ler figuras tridimensionais, como aponta Silva (2000),

> Quando os cegos congênitos, ao examinar hapticamente um desenho, não alcançam uma concordância nominal, isso não implica, necessariamente, que o sistema tátil não seja capaz de reconhecer figuras bidimensionais tangíveis, ou que o cego congênito não esteja apto a entender essas figuras, por não ter experiência visual prévia. Isso apenas sugere que os cegos congênitos, por não estarem acostumados a observar padrões bidimensionais, teriam um menor banco de memória pictográfica que os videntes vendados e os cegos adventícios, os quais detêm um maior registro dessas configurações na memória (SILVA, 2000, p. 7).

REPRESENTAÇÕES POR MAQUETES E MINIATURAS

Para compreender o que é uma representação de objetos no espaço, pode ser proposta a seguinte atividade: em uma caixa de sapatos, é representada a sala de aula, recortando o espaço da janela e da porta. São colocadas cadeiras na sala de aula, e pedido para que os alunos identifiquem a posição das cadeiras e coloquem na mesma posição a representação (anexo figura 5 - representação da sala de aula).

Figura 5 - representação da sala de aula

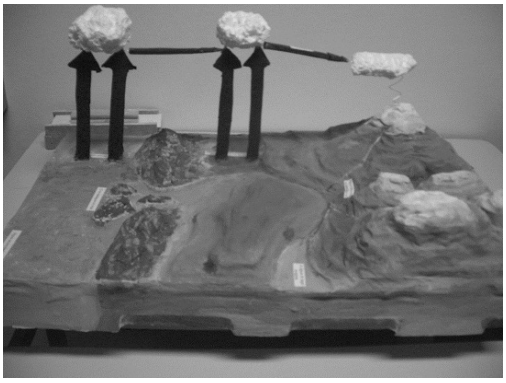
Fonte: Autores, 2014

Uma pessoa cega pode tocar e prontamente reconhecer pequenos objetos que estão no cotidiano, como roupas, utensílios de cozinha, material escolar, entre outros. Entretanto, grandes objetos, como prédios, montanhas, rios, a pessoa cega

não consegue ter a noção da totalidade sem que haja a representação do objeto. Por exemplo, as pessoas videntes podem conhecer o sistema solar através de um desenho, uma maquete, mesmo que nunca tenha visto a coisa representada, pode afirmar que conhece, pela representação. Uma pessoa cega pode tocar na parede de um prédio, tocar no chão, subir no telhado. Mas nunca terá a noção do todo, se não houver uma representação em miniatura. Portanto, maquetes de miniaturas são formas de acessar o mundo, fazer novas descobertas, construir e desconstruir representações mentais dos objetos.

> Quem toca e apalpa não é a consciência, é a mão, e a mão é, como diz Kant, um "cérebro exterior do homem". Na experiência visual, que leva a objetivação mais longe do que a experiência tátil, podemos, à primeira vista, gabar-nos de construir o mundo, porque ela nos apresenta um espetáculo exposto à distância diante de nós, nos dá a ilusão de estarmos imediatamente presentes a todas as partes e não estarmos situados em parte alguma. (Merleau-Ponty, 2011, p. 424)

Figura 6 - representação do ciclo da água



Fonte: Autores, 2014

O exemplo de um processo que necessita de uma representação por maquete para que possa ser compreendido, é o ciclo da água. A maquete abaixo apresenta a evaporação da água nos oceanos e matas, a formação de nuvens e a precipitação na montanha, onde a altitude faz com que se formem geleiras que se derretem, originando cursos da água em direção a lagoas e mares e o retorno do ciclo. Além disto, a maquete apresenta a formação de dunas e deltas (Figura 6 - representação do ciclo da água). Assim, a representação auxilia a compreensão de um sistema

que engloba montanhas, rios e mares.

REPRESENTAÇÃO POR MAPAS

Kozel (2006) parte de um enfoque histórico-cultural no desenvolvimento e interpretação de mapas mentais. Os mapas podem ser definidos como uma forma de linguagem que possibilita expressar elementos que estão no imaginário do indivíduo.

A partir disto, é possível analisar a representação do mundo vivido dos indivíduos conforme o contexto social e cultural. Segundo Kozel (2006, p. 121), "o vivido simbólico se revela nas imagens elaboradas pelos indivíduos em suas representações ou mapas mentais". Kozel desenvolveu a metodologia de mapas mentais voltado ao desenho de pessoas videntes, mas como já apresentado no início do artigo, também é possível que pessoas cegas desenhem. Assim como o processo de leitura e escrita de uma língua acontece simultaneamente, a aprendizagem da leitura e produção de mapas deve ocorrer. Para se compreender um mapa, deve-se também saber produzir.

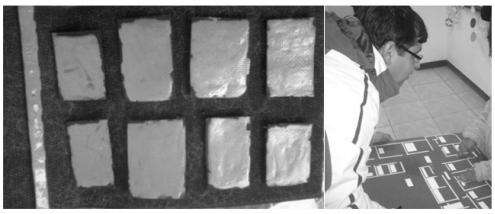
Após compreender a representação de objetos em diferentes ângulos de perspectivas, utilizar a técnica da prancheta de velcro para desenho, compreender a sala de aula e sua representação em uma caixa de papel, outra atividade proposta é recortar retângulos com a parte macia do velcro, pintar e pedir para que o aluno cole na prancheta de velcro, utilizada para o desenho, na mesma posição em que se encontram as mesas da sala, como na figura abaixo (Figura 7 - representação da sala de aula com velcro).

Ao realizar as atividades anteriores, o aluno passa a conseguir simbolizar elementos no mapa que correlacione com os elementos reais, ou seja, estabelecer a relação entre representante-representado.

O mapa pode ser desenvolvido em diversas escalas: mapa da sala de aula, da escola, das quadras ao redor da escola, do bairro em que a escola está inserida, e assim por diante. O aluno pode tocar o mapa à medida que caminha,

identificando sua localização. Na figura 8, o professor demonstra a uma aluna cega o mapa tátil da escola, onde ela identifica as salas de aula enquanto caminha pela escola.

Figuras 7 e 8 - Representação da sala de aula com velcro ePlanta baixa da escola



Fonte: autoras, 2014

As diferentes escalas do mapa possibilitam ao aluno que experiencie uma relação diferente com o espaço. Segundo Merleau-Ponty (2004, p. 341) "[...] a orientação no espaço não é um caráter contingente do objeto, é o meio pelo qual eu o reconheço e tenho consciência dele como de um objeto". Na mudança de escala, os objetos são percebidos de diferentes perspectivas, o indivíduo se projeta no mundo de diferentes formas. "Quando eu me movo, as coisas percebidas possuem um deslocamento aparente que é inversamente proporcional à sua distância" (MERLEAU-PONTY, 2000, p.211).

O mapa da figura 9 mostra a quadra da escola identificada com a legenda Braille, e as quadras ao redor da escola.

Figura 9 - mapa em alto relevo das quadras ao redor da escola

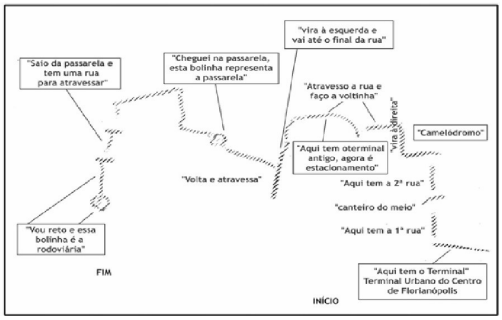
Fonte: autoras, 2014

Assim, a pessoa passa a ter a noção das diferentes escalas, onde parte da sala de aula, para a escola e as quadras ao redor da escola. Isto permite que a pessoa compreenda as noções do espaço, dos objetos, do mundo em relação ao seu corpo.

Golin *et al* (2009) aplicaram a metodologia de mapas mentais a pessoas cegas, onde uma pessoa cega utilizou giz de cera para desenhar um trajeto enquanto ia narrando os elementos de referência (Figura 10 - mapa mental do trajeto de uma pessoa cega).

Ao caminhar em ambientes, as pessoas cegas formulam mapas na mente, desenvolvem uma noção espacial de orientação. Esta percepção ocorre a partir do próprio corpo enquanto ponto-zero, ou seja, a partir do corpo que partem todas as perspectivas de observação, que Merleau-Ponty denomina *esquema corporal*, "uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo" (Merleau-Ponty, 2011, p. 147). Depraz (2011, p. 65), "ponto-zero significa que minha carne está na origem de todo espaço sem ser ela mesma espacial, uma vez que ela é, em seu núcleo pulsional último, a inobjetividade mesma.".

Figura 10 - mapa mental do trajeto de uma pessoa cega



Fonte: Golin, et. al, 2009

Não é possível gostar de algo sem conhecer. O conhecimento, é propiciado por meio dos sentidos e das experiências empíricas com o mundo, ou seja, na interação sujeito-objeto. Segundo Tuan (2012, p. 19) "Topofilia é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico". As pessoas passam a ter um

sentimento de afetividade pelos lugares onde se sentem mais confortáveis.

> Entendemos ser o lugar, categoria própria do conhecimento geográfico. Merleau-Ponty não fala de lugar, mas de mundo vivido, porém deixa claro que este mundo vivido é o lugar onde habitam os homens. É preciso reaprender a ver o mundo. [...] é preciso reaprender a ver o lugar; esta aprendizagem se dá a partir das histórias narradas pelos que vivem os lugares. (NOGUEIRA, 2001, p. 38)

Portanto, a vivência nos lugares faz com que a pessoa tenha uma apropriação interior, ou seja, passe a atribuir significados simbólicos ao lugar. A vivência da pessoa cega que percebe o mundo através dos sentidos remanescentes passa a atribuir sentido e significado aos elementos de sua percepção.

Entretanto, há elementos na cidade que podem ser explorados, sentidos, tocados, mas a pessoa cega não sabe de sua existência, como por exemplo, as estátuas localizadas nas praças. A figura 11 (Anexo) mostra uma pessoa cega tocando em uma estátua localizada na praça.

Elali (2009) aponta que o termo para designar o apego ao lugar é conhecido como *Place Attachment*. Existem três dimensões da relação pessoa-ambiente: a funcional, a simbólica e a relacional.

Para Cavalcante e Elali (2011, p. 63), o primeiro grau de apropriação do espaço público é o olhar. Como as pessoas cegas se apropriam, então? Uma das alternativas seria através da participação política. Pessoas cegas deveriam compor a equipe de planejamento urbano para opinar sobre suas questões de mobilidade.

Figura 11 - pessoa cega tateando estátua em praça

Fonte: Autores, 2016

É possível acrescentar o "olhar" a partir de outros sentidos, que não seja a visão propriamente dita. Segundo Lynch (1999, p. 2), "a cidade existe mais do que a vista alcança, mais do que o ouvido pode ouvir". Assim, a experiência do convívio com a alteridade, a partilha de percepções sobre diferentes formas de ver e experienciar o mundo, permite a reflexão sobre outros modos de ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Das cinco atividades demonstradas, a serem aplicadas no âmbito da educação, seguem uma sequência didática, onde as experiências de tocar objetos para a constituição de imagens mentais, o desenho, a representação por maquetes e miniaturas, os mapas e a apropriação de lugares, constituem etapas no processo de ensino-aprendizagem de forma gradativa, ou seja, a compreensão de atividades

anteriores possibilita a compreensão de atividades seguintes.

Conclui-se que a partir de uma pesquisa fenomenológica em Educação, é possível dar voz ao sujeito, colocá-lo na posição de produtor de conhecimento, onde não é uma via de mão única, onde apenas o aluno aprende com o professor, mas uma construção do conhecimento em conjunto, onde o professor primeiro compreende as representações mentais dos alunos e busca construir o conhecimento mutuamente.

REFERÊNCIAS

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. **A contribuição da fenomenologia à educação**. In: BICUDO, Maria Aparecida Viggiani; CAPPELLETTI, Isabel. (Org.). **Fenomenologia: uma visão abrangente da Educação**. 1ed. São Paulo: Olho d'Água, 1999

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas: terceira parte: fenomenologia do conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CAVALCANTE, Sylvia.; ELALI, Gleice Azambuja. (orgs.) **Temas básicos em Psicologia Ambiental**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

CERBONE, David. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Tradução de Fábio dos Santos. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

DUARTE. Maria Lúcia Batezat. **O desenho como elemento de cognição e comunicação ensinando crianças cegas**. 2004. Disponível em: <http://27reuniao.anped.org.br/gt16/t1612.pdf.> Acesso em: 18 set. 2016

ELALI, Gleice. Relações entre comportamento humano e ambiências: uma reflexão com base na Psicologia Ambiental. In: **Anais do Colóquio Internacional Ambiências Compartilhadas**. Rio de Janeiro: ProArq - UFRJ, 2009. v. 1. p. 1-

17.

FERRARI, Isabel. **Fotógrafa constrói álbum sensorial para deficientes visuais no RS**. Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2016/06/fotografa-constroi-album-sensorial-para-deficientes-visuais-no-rs.html>. Acesso em: 02 jul. 2016

GOLIN, Geisa; NOGUEIRA, Ruth; ALEXANDRE, Gabriela C.; CABRAL, Josiane M. **Mapas mentais de deficientes visuais como suporte ao design da informação urbana na Web**. InfoDesign Revista Brasileira de Design da Informação. 2009. Disponível em: <https://infodesign.emnuvens.com.br/public/journals/1/No.1-Vol.6-2009/ID_v6_n1_2009_15_25_Golin_et_al.pdf?download=1>. Acesso em: 02 set. 2016

HUSSERL, Edmund. MOURAO, Artur. **A idéia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2000

JUNQUEIRA FILHO, Gabriel de Andrade. **Linguagens Geradoras**: seleção e articulação de conteúdos em educação infantil. Porto Alegre: Mediação, 2005.

KOZEL, Salete. Mapas mentais - uma forma de linguagem: perspectivas metodológicas. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (orgs.) **Da Percepção e Cognição à Representação: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2006. p.114-138

LYNCH, Kevin. **A Imagem da Cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999

MAZZARO, José Luiz. Mas, afinal, o que é orientação e mobilidade? In: MOTA, Maria Gloria Batista da. **Orientação e mobilidade: conhecimentos básicos para a inclusão da pessoa com deficiência visual**. MEC, SEESP, Brasília, 2003. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/ori_mobi.pdf>. Acesso em: 26 jul 2016

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **O visível e o invisível.** 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000

_____. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac &Naify, 2004.

NAGEL, Thomas. **Como é ser um morcego?** Documento online. Tradução de Paulo Abrantes e Juliana Orione. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, 2005. Disponível em: <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Paulo%20Abrantes(Traducao).pdf>. Acesso em: 27set. 2016

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. **Percepção e Representação Gráfica**: A "Geograficidade" nos Mapas mentais dos Comandantes de Embarcações no Amazonas. 2001. Tese de doutorado em geografia – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

PALLASMAA, J. **Los ojos de la piel**. La arquitectura y los sentidos. Barcelona: Gustavo Gili, 2006.

ROQUÉ, Bianca Beatriz. Recursos e práticas pedagógicas em Cartografia Tátil. In: NOAL, Rosa Elena; PITANO, Sandro de Castro (orgs). **Formação de professores e Cartografia Tátil: a Geografia inclusiva**. Pelotas: Editora Ufpel, 2014.

SÁ, E. D. de; CAMPOS, I. M. de; SILVA, M. B. C. **Atendimento Educacional Especializado** Deficiência Visual. SEEP/SEED/MEC. Brasília, 2007.

SILVA, Francisco José de Lima e José Aparecido da. Algumas considerações a respeito do sistema tátil de crianças cegas ou de visão subnormal. **Revista Benjamin Constant** – número 17, 2000. Disponível em: www.ibc.gov.br/Nucleus/media/.../Nossos_Meios_RBC_RevDez2000_TXT17.D

TUAN, Yi-fu. **Topofilia**. Tradução Lívia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012.

UNIVESP TV. **D 22 Conteúdos e Didática da Geografia – Cartografia Tátil (complementar)**. Disponível em: < http://univesptv.cmais.com.br/pedagogia-unesp/d-22-conteudos-e-didatica-da-geografia/cartografia-tatil-complementar>. Acesso em: 04 out.2013.

PERCEPÇÕES SOBRE GEOGRAFIA ESCOLAR E OS SISTEMAS DE AVALIAÇÃO NO ENSINO BÁSICO: ESTUDO DE CASO SOBRE A ESCOLA MUNICIPAL ULISSES GUIMARÃES (FORTALEZA/CE)

JULIANA OLIVEIRA ANDRADE
Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará.
andradeh.julianas@gmail.com
JACQUICILANE HONORIO DE AGUIAR
Departamento de Geografia. Universidade Federal do Ceará.
jacquicilane@gmail.com
KELLY DOS SANTOS TAVARES
Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará.
keltavares2@gmail.com

INTRODUÇÃO

O ensino de Geografia se relaciona com a necessidade de se (re) conhecer o espaço geográfico. A geografia intercala a dinâmica superficial da Terra, espaço produzido e continuamente transformado pelo ser humano e as representações socioculturais encetadas por esses processos. A premissa acima aborda o propósito das ações educativas nos domínios da Geografia escolar, que seria propiciar ao discente uma análise inquiridora da realidade social sobre diversas abordagens, inferindo uma forma propositiva de se situar diante das problemáticas contemporâneas (PONTUSCHKA, 1995). Logo, a formação dos professores se constrói em torno dessa ideia central. Dessa forma, a abordagem das continuidades e rupturas na problemática do espaço para Geografia escolar, a discussão sobre a dicotomia entre a teoria e a prática em sala de aula, a estrutura curricular, metodologias, operacionalização didática dos saberes geográficos através dos recursos didáticos (não) diretamente associados à linguagem geográfica são, *a priori*, inquietações no arcabouço de formação das licenciaturas de Geografia.

No entanto, nos espaços de diálogo da escola observa-se a ambiguidade entre o discurso apresentado nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) sobre o ensino geográfico, Projeto Político Pedagógico (PPP) e regimento interno das escolas, amarradas a uma conceituação acadêmica do ideal em contraponto a possível subalternização da disciplina na estruturação do currículo escolar conectadas a uma realidade político-metodológica do âmbito escolar. Um dos aspectos que parecem permitir a visualização dessa subalternização delineia-se através dos sistemas de avaliações educacionais governamentais que analisam as competências e habilidades dos alunos da educação básica através de métodos quantitativos-valorativos de proficiência em Língua Portuguesa e Matemática.

Faz-se necessário questionar como se constrói a percepção dessa prática enquanto esquema de significação da Geografia escolar pelos sujeitos envolvidos. Seja o conhecimento geográfico operacionalizado como "saber disciplinar", ou ainda, do reconhecimento das geografias vivenciadas, a geografia mundana (OLIVEIRA, 2009). Utilizaremos as (não) implicações do SPAECE (Sistema Permanente de Avaliação Básica do Ceará) implantado em 1992 pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC), atualmente compreendendo a avaliação dos alunos do 2° ano (SPAECE – Alfa), 5° e 9° ano do ensino fundamental e o Ensino Médio mensurando o domínio das competências e das habilidades esperadas nas disciplinas de Língua Portuguesa e Matemática na construção do currículo da Escola Municipal Ulisses Guimarães na cidade de Fortaleza – Ceará.

Até onde a problemática apresentada tem efeitos reais e regulam práticas nas diferentes instâncias – produção, consumo, regulação, representação, identidade – dos processos educativos, hierarquização valorativa das disciplinas, entre elas a Geografia no planejamento curricular e uso do espaço escolar? Qual o desdobramento dessa perspectiva no ambiente escolar enquanto espaço de mediação cultural e sua vinculação com o próprio projeto educacional que se coloca para a sociedade?

CONSTRUÇÃO DO CURRÍCULO E A GEOGRAFIA ESCOLAR

Para a compreensão da elaboração do currículo de Geografia e suas características se faz necessário salientar o contexto das suas formulações e estruturas. Embora não se negue que as discussões e legislações acerca das competências do Estado sobre a educação compreendam toda a construção e articulações da formação do cenário político-social brasileiro circunscrita a demandas exteriores. A apresentação do ideário e projeto educacional do qual se construirá as análises presentes neste artigo partirá das políticas educacionais implementadas na década de 1990.

A Lei 9.394/96 que estabelece a última formulação da Lei de Diretrizes e Bases da educação nacional aponta a necessidade do vínculo da educação escolar com o mundo do trabalho e a prática social assegurada por uma base educacional comum (BRASIL, 1998). Elaborada e sancionada pós-Constituição de 1988, a LDB apresentada em 1996 dialoga com o panorama de redemocratização e (não) alterações políticas brasileiras iniciadas na década de 1980, paradoxalmente é reformulada através da centralização do poder público federal nas políticas educacionais desdobrando-se em políticas de orientações curriculares que convergem para os vínculos estabelecidos. Logo, (*vide* artigo 22) a educação básica tem por finalidade assegurar a formação comum necessária para o exercício da cidadania do educando fornecendo-lhe subsídios para a entrada na lógica do mundo do trabalho (BRASIL, 1998).

O modelo de educação que se apresenta para a sociedade brasileira dialoga com as necessidades de competitividade do mercado mundial. O contexto político-econômico das reformas educacionais da década de 90 perpassa o discurso do desenvolvimento econômico, as frágeis políticas sociais do período e as regras de concessão de empréstimos dos organismos internacionais segundo a lógica neoliberal (ARELARO, 2000). Dessa forma, o Estado assume a função regulamentadora para a inserção da lógica proposta e a necessidade de uma educação que ofereça equidade a todos os segmentos sociais legitima a argumentação para a inserção também isonômica no mercado mundial e,

ambiguamente, também constrói a fala da transformação social para além da lógica de mercado.

Nessa perspectiva, os Parâmetros Curriculares Nacionais alinhavam à construção do currículo escolar as estratégias para a efetivação dos apontamentos da LDB. A querela sobre os PCNs, documento apresentado pelo Ministério da Educação e Cultura em 1997, se polarizam sobre a caracterização deste mais como uma imposição de uma metodologia curricular sustentando uma concepção de educação do que um parâmetro democrático visto que na elaboração há a ausência das falas dos professores do ensino básico.

A discussão sobre as teorias do currículo apontadas por Moreira e Silva (1994, p. 7) se faz em torno da ideia do currículo como um "artefato social e cultural" ratificando relações de poder associadas a concepções de sociedade. Dessa forma, a ideia do currículo se torna complexo na medida em que todos os elementos constitutivos deste passam a sustentar uma luta velada entre concepções sociais que se legitimam através das salas de aula. O currículo reflete as perspectivas sobre o papel da educação num momento social. A discussão sobre as múltiplas estratégias curriculares encerra a problemática do estudo proposto. Ora, se o currículo prescrito apresenta uma concepção e uma proposta para alcançá-la, para sua efetivação se definirá um modo de avaliação baseado nos resultados esperados.

As políticas educacionais de avaliações se encontram fundamentadas no texto da LDB (Art. 9º) assegurando processo nacional de avaliação de rendimento. Arelaro (2000) observa que a prática de avaliações subsidiadas pelo Estado confronta diretamente a autonomia do planejamento escolar, posto que a avaliação testa o desempenho da escola condicionado ao currículo estipulado nos PCNs independendo dos desdobramentos permitidos para a organização individual do currículo nas escolas (temas, conteúdos, estratégias de ensino, etc.). Outro aspecto a ser considerado é o mecanismo de premiação que se constrói através das avaliações institucionais nas escolas e que será demonstrado a seguir.

E A GEOGRAFIA NO CURRÍCULO? ONDE SE ENCONTRA?

O ensino de Geografia se relaciona com a necessidade de se (re) conhecer o espaço geográfico. A geografia intercala a dinâmica superficial da Terra, espaço produzido e continuamente transformado pelo ser humano e as representações socioculturais encetadas por esses processos. A premissa acima aborda o propósito das ações educativas nos domínios da Geografia escolar, que seria propiciar ao discente uma análise inquiridora da realidade social sobre diversas abordagens, inferindo uma forma propositiva de se situar diante das problemáticas contemporâneas (PONTUSCHKA, 1995). Logo, a formação dos professores se constrói em torno dessa ideia central.

A abordagem das continuidades e rupturas na problemática do espaço para Geografia escolar, a discussão sobre a dicotomia entre a teoria e a prática em sala de aula, a estrutura curricular, metodologias, operacionalização didática dos saberes geográficos através dos recursos didáticos (não) diretamente associados à linguagem geográfica são, *a priori*, inquietações no arcabouço de formação das licenciaturas de Geografia.

Percebe-se a propensão de articular o ensino de Geografia a uma 'fala' de transformação social visualizada na reprodução do debate acadêmico nas propostas educacionais de ensino das escolas e sistemas de referência para o ensino de Geografia. O debate pretende "demonstrar como a Geografia responde às exigências de um ensino que mais procura formar a mente do que entulhar cérebros" (MONBEIG, 1956, p. 16 *apud* OLIVEIRA, 2009, p. 25).

Desse modo, o olhar sobre um saber geográfico operacional, catalogador dos rios, montanhas e países parece superado no âmbito do ensino. A concepção dos conteúdos programáticos apresentada nos Parâmetros Curriculares Nacionais pelo Ministério da Educação no início da década de 90 reforça a ideia da formação de uma cidadania responsável, fomentando uma consciência crítica de ser e estar no mundo (BRASIL, 1998).

A controversa construção dos PCNs, como política curricular a legitimar as (não) tradições escolares e orientações metodológicas, apresenta em sua

elaboração a dicotomia que continuadamente se reproduz na formulação dos Projetos Políticos Pedagógicos nas escolas da rede básica de ensino (fundamental). Segundo Spósito (1999) essa dicotomia se caracterizou, na década de 90, na participação de pesquisadores e especialistas de universidades e das secretarias de educação e ausência da fala dos professores do ensino básico, agentes, *a priori*, do processo educacional.

Consequentemente, o debate do gene da elaboração do currículo e gestão escolar em implementação nas escolas políticas perpassa nas tensões entre os professores, dialeticamente sujeito-obstáculo e sujeito-facilitador da efetivação do currículo em sala de aula, e os idealizadores das políticas curriculares.

Na construção de um currículo de transformação social, há uma cisão entre o currículo acadêmico, o currículo operacional e a prática docente, os agentes se contrapõem. Lopes (2004, p. 111) afirma que,

> por vezes o meio educacional se mostra refém dessa armadilha e se envolve no seguinte debate: os dirigentes questionam as escolas por não seguirem devidamente as políticas oficiais, e os educadores criticam o governo por produzir políticas que as escolas não conseguem implantar.

Na Geografia escolar o debate se desdobra na função transformadora crítica de que se apropria a disciplina e a geografia operacional, superada no discurso, mas observada nas salas de aula. Esse debate apresenta, em conjunto com as concepções pedagógicas do contexto brasileiro, as distintas concepções sobre o papel das geografias na sala de aula, logo se refletem nas políticas curriculares e nas práticas de ensino.

No texto de introdução dos Parâmetros Curriculares, no documento que se refere à disciplina Geográfica observamos a proposta de recuperação dos conceitos geográficos enfatizados na retomada do conceito de lugar. A ênfase na categoria de lugar pelos PCNs propõe a articulação da subjetividade à compreensão da complexidade do espaço geográfico definindo a abordagem e escolha dos conteúdos didáticos propostos. Essa tendência corrobora com os objetivos gerais da área no ensino fundamental, objeto desta pesquisa. Os

objetivos dialogam com a percepção de autonomia social, ou ainda numa fala de transformação social através da compreensão dos processos sócio-históricos que transformam o espaço geográfico.

A abordagem e objetivos que consolidam o papel da Geografia escolar nos Parâmetros Curriculares apresentam orientações para moldar uma proposta de cidadania. A compreensão do espaço observando aspectos da realidade local interagindo com a realidade global aparece como condição necessária para a conquista da cidadania, a construção do cidadão crítico e autônomo (MEC, 1998). Em paradoxo, se observa mesmo com toda a leitura desenvolvida nos PCNs, que a institucionalização dos sistemas de avaliação educacionais parece promover a subalternização da disciplina no currículo escolar.

O trabalho pretende identificar se a problemática apresentada tem efeitos reais, enquanto reguladores dos processos educativos no âmbito escolar e o papel da Geografia como espaço de mediação social dos sujeitos envolvidos.

DAS AVALIAÇÕES EDUCACIONAIS

No texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL, 1998), o artigo 9 garante ao estado a manutenção de processos de avaliação nacional de rendimento escolar (ensino fundamental, médio e superior) objetivando, em colaboração com os sistemas de ensino, a definição de prioridades e a melhoria dos quadros de ensino. Dessa forma, desencadeando uma variedade de políticas educacionais governamentais e pontuais, posto se direcionarem, em teoria, as especificidades e variedade dos contextos educacionais brasileiros em regime de colaboração. Logo, observa-se um firme posicionamento do papel da avaliação na efetivação político-metodológica da LDB, ou ainda,

> Trata-se de um poder inaudito posto nas mãos da União, através de uma avaliação sistêmica, sistemática e externa: do rendimento escolar, das instituições de ensino superior e do desempenho do docente [...] Trata-se, pois de algo sistemático que faz parte da organização da educação nacional (CURY, 2001, p. 17).

O lugar das avaliações nas políticas educacionais para educação básica centra-se no diagnóstico da quantificação dos conhecimentos e aptidões adquiridos pelo indivíduo de acordo com o estipulado nos parâmetros curriculares. Acredita-se que, embora o texto da LDB (BRASIL, 1998) suscite a autonomia e colaboração das demais esferas administrativas da União, a avaliação é condicionada às finalidades e objetivos do plano de educação apresentado à sociedade. Numa *hierarquia* as avaliações, sejam elas estaduais, municipais, indicadoras de médias para questões particulares e urgentes, estão subordinadas ao contexto das avaliações nacionais. Acredita-se que essas características apresentam desdobramentos visíveis na prática das escolas. A reflexão sobre a avaliação realizada por Demo (1999, p. 1) nos aproxima do cerne da construção das avaliações educacionais do estado,

> Refletir é também avaliar, e avaliar é também planejar, estabelecer objetivos etc. Daí os critérios de avaliação, que condicionam seus resultados estejam sempre subordinados a finalidades e objetivos previamente estabelecidos para qualquer prática, seja ela educativa, social, política ou outra.

A avaliação, nessa perspectiva, baseia-se nas abordagens propostas. A avaliação do desempenho do aluno em conjunto ao planejamento das políticas curriculares apresenta um conjunto de médias individuais, coletivas, quantitativas e valorativas dos objetivos de ensino estabelecido (WACHOWICZ e RAMANOWSKI, 2003). As avaliações educacionais tendem a se articular a avaliação da prática do professor, sujeito-facilitador e sujeito-obstáculo no alcance das metas planejadas. Os atores do processo de ensino e aprendizagem são remanejados de acordo a atribuição classificatória das provas e questionários.

Consequentemente, o debate do gene da elaboração do currículo e gestão escolar em implementação nas escolas políticas perpassa nas tensões entre os professores, dialeticamente sujeito-obstáculo e sujeito-facilitador da efetivação do currículo em sala de aula, e os idealizadores das políticas curriculares. A prática dos sistemas de avaliação educacional (seja nas esferas federais,

estaduais ou municipais) apresenta em larga escala redes amplas e complexas de ensino, dessa forma, se configuram e se institucionalizam como principal ferramenta para a construção das políticas educacionais na educação básica.

Acredita-se que os processos avaliativos para obtenção de dados atendem a uma proposta metodológica, ou ainda, contemplam uma perspectiva político-metodológica entremeada na construção dos currículos. Dessa forma, quando as avaliações que fornecem subsídios para a visualização do desempenho escolar dos alunos, portanto, fornecem dados para a fomentação de políticas direcionadas, analisam somente as competências e habilidades dos alunos da educação básica através de métodos quantitativo-valorativos de proficiência em Língua Portuguesa e Matemática, subalternizam as demais disciplinas no currículo escolar.

Conectadas à realidade institucional do âmbito escolar, as avaliações parecem se articular ao PPP e regimento interno das escolas. Faz-se necessário questionar como se constrói a percepção dessa prática enquanto esquema de significação no espaço escolar e da Geografia escolar como disciplina subalternizada (?) pelos sujeitos envolvidos. O recorte metodológico assinala as (não) implicações do SPAECE (Sistema Permanente de Avaliação Básica do Ceará) na construção do currículo da Escola Municipal Ulisses Guimarães na cidade de Fortaleza – Ceará.

O SPAECE

A contextualização realizada no trabalho refere-se à avaliação de ensino e sistema de ensino realizado pelo Governo Estadual do Ceará. O SPAECE, instaurado em 1992 pela Secretaria de Educação do Estado (SEDUC) nasce em resposta aos indicadores de repetência e baixas taxas de matrícula na educação básica cearense apontada em 1990 no 1º ciclo do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica (SAEB) desenvolvido pelo MEC no final dos anos 80 para atender à demanda de avaliação da qualidade de ensino no Brasil (SPAECE,

2015). Segundo Santos (2010, p. 24), diante os resultados apresentados e percebendo a fragilidade dos discentes nas escolas públicas, alguns estados, dentre eles o estado do Ceará, implementam um sistema de avaliação próprio otimizando um tempo menor entre as avaliações do SAEB (realizado a cada dois anos) sistematizando "uma política de monitoria e acompanhamento mais eficaz ao ensino e aprendizagem dos discentes".

Inicialmente, as Matrizes de Referências[1] utilizadas pelo SPAECE tinham como referência-base as matrizes curriculares do SAEB adaptadas pela SEDUC. Em seguida, a avaliação de proficiência se articula com os descritores alcançáveis e definições das disciplinas específicas nos PCNs agregado ao planejamento curricular estadual (SANTOS, 2010).

Atualmente, compreende a avaliação dos alunos do 2° ano o EF (SPAECE – Alfa) e o domínio das competências e das habilidades esperadas para as etapas de escolaridade, nas disciplinas de Língua Portuguesa e Matemática para os alunos do 5º e 9º do EF e turmas de 1ª, 2ª e 3ª séries do Ensino Médio (EM). As informações coletadas e questionários contextuais[2] identificam a cada edição o nível de proficiência, evolução do desempenho dos alunos e dimensões do ambiente escolar (SPAECE, 2015).

Segundo as informações institucionais, o conjunto de médias individuais e coletivas definidas a partir de cortes numéricos que agrupam os níveis da Escala de Proficiência definidas pelo SPAECE e coletadas através da avaliação estadual permite o diagnóstico da qualidade da educação pública no estado do Ceará (SPAECE, 2015). A Escala de Proficiência é caracterizada por padrões de desempenho: muito crítico, crítico, intermediário e adequado – apresentando o perfil individual de cada aluno avaliado, a notação é dada de 0 a 500 pontos:

- Muito crítico: 0 a 100 pontos;
- Crítico: 125 a 150 pontos;
- Intermediário: 175 a 200 pontos;
- Adequado: 225 a 500 pontos.

Cada padrão apresenta o nível de habilidades desenvolvidas, autonomia de

leitura e atividades cognitivas exigidas e/ou esperadas. Avaliando anualmente a rede pública de ensino cearense, o sistema apresenta um diagnóstico pontual dos processos de aprendizagem das escolas através de provas padronizadas nas áreas básicas de conhecimento – Português e Matemática – oferecendo "subsídios para formulação e monitoramento de políticas educacionais" e práticas pedagógicas inovadoras nas escolas estaduais e municipais de forma direcionada (SEDUC, 2016).

A formulação do SPAECE apresenta três vertentes: a avaliação de desempenho acadêmico, onde os testes são direcionados à quantificação da proficiência em Língua Portuguesa e Matemática (a aplicação anual da avaliação permite um acompanhamento da evolução do rendimento escolar nas áreas apontadas); avaliação institucional, ou seja, reflexões sobre o desempenho do núcleo gestor da escola, e professores (das áreas apontadas) e estudos e pesquisas educacionais que apontam as problemáticas diagnosticadas nas avaliações quantitativas do sistema (SANTOS, 2010). Observa-se então que a apreensão dos conteúdos e objetivos de ensino das demais disciplinas é desapropriada na formulação das políticas educacionais que objetivam o melhoramento da qualidade do ensino público.

COMPREENDENDO A EMEF DEPUTADO FEDERAL ULISSES GUIMARÃES

A pesquisa se realizou na Escola Municipal de Ensino Fundamental Deputado Federal Ulisses Guimarães, localizada na Rua Tenente Francisco Paiva, 1350, no bairro Bom Jardim situado na região sudoeste da cidade de Fortaleza, Ceará. O bairro possui 37.758 moradores, distribuídos numa área de 2,53 km² (dados de 2013[3]). Na mensuração do Índice de Desenvolvimento Humano por bairro (IDH-B) realizado pela Prefeitura de Fortaleza, a partir do cruzamento de dados (Renda, educação e longevidade) do Censo Demográfico 2010 disponibilizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), dos

119 bairros fortalezenses, o bairro Bom Jardim ocupa a posição 104, ou seja, o 16° pior IDH[4].

Essa instituição educacional foi criada em 1980 por meio de iniciativa comunitária para atender à demanda escolar do bairro periférico. Em 2001, a prefeitura, atendendo à solicitação da associação de moradores do bairro, adquire o prédio e se inicia a tramitação do ato de nomeação da escola. Através do decreto nº 11396, de 08 de maio de 2003, da Prefeitura Municipal de Fortaleza, entra funcionamento pleno da Escola Deputado Federal Ulisses Guimarães.

A escola se reporta à Secretária Regional V (Divisão de coordenação regional por bairros na cidade de Fortaleza-CE) com turnos de funcionamento manhã e tarde. Os níveis/modalidades que funcionam na EMEF são a Educação Infantil – Infantil IV e V; Ensino Fundamental I – 1ª a 5ª série, totalizando 715 alunos[5].

Tabela 1- Número de alunos por níveis/Modalidades de Ensino

Educação Infantil	124
Ensino Fundamental	591
Total de Alunos	715

Fonte: Regimento Interno da EMEF Ulisses Guimarães cedidas pela Coordenadoria Pedagógica da escola

Tabela 2 – Número médio de alunos por turma, nos diversos níveis/ Modalidades de Ensino.

Educação Infantil	20
Ensino Fundamental	25

Fonte: Regimento Interno da EMEF Ulisses Guimarães cedidas pela Coordenadoria Pedagógica da escola

A ESTRUTURA PEDAGÓGICA

A elaboração do Projeto Político Pedagógico (instrumento que reflete a proposta educacional da escola) da EMEF Ulisses Guimarães propõe uma reflexão ampla sobre os principais aspectos da vida escolar apontando a natureza, finalidade, estrutura e funcionamento no andamento da escola. Outro eixo

observado na construção do PPP da escola é a definição dos objetivos, metas e compromissos em função da participação da comunidade como um todo. A escola em sua proposta de ensino se responsabiliza em desenvolver um trabalho educativo que vá além da adaptação dos educandos à realidade a que estão inseridos, utilizando-se de uma pedagogia voltada para a transformação social, colocando o aluno como sujeito de sua aprendizagem despolarizando o saber.

As disposições sobre o planejamento escolar encontradas no documento de Regimento Interno Escolar da EMEF Ulisses Guimarães são divididas em duas linhas: Plano Educação Infantil (PEI); Plano Ensino Fundamental I (PEF) definindo as formas de planejamento a serem realizados e executados. Para o EF (Recorte proposto no trabalho) o planejamento, através dos conteúdos, metodologias, formas de acompanhamento e avaliação visa que o discente, ao final de cada ano seja capaz de, principalmente:

> • Compreender a cidadania como participação social e política, assim como exercício de direitos e deveres políticos, civil e social, adotando, no dia-a-dia, atitudes de solidariedade, cooperação e respeito;
> • Conhecer características fundamentais do Brasil nas dimensões sociais, materiais e culturais como meio para construir a noção de identidade nacional e pessoal;
> • Utilizar as diferentes linguagens – verbais, musical, matemática, gráfica, plástica e corporal – como meio para produzir, expressar e comunicar suas ideias, interpretar e usufruir das produções culturais atendendo as diferentes intenções e situações de comunicação;
> • Saber utilizar diferentes fontes de informação e recursos tecnológicos para adquirir e construir conhecimento;

Questionar a realidade formulando-se problemas e tratando de resolvê-los, utilizando para isso o pensamento lógico, a criatividade, a intuição, a capacidade de análise crítica, selecionando procedimentos e verificando sua adequação. Diante do exposto, observa-se a sintonia entre as considerações da LDB e Parâmetros Curriculares Nacionais e a construção do currículo da EF Ulisses Guimarães.

Logo, o PEF dialoga com as abordagens apontadas pelos PCNs sobre o papel da Geografia Escolar. Um rápido olhar sobre a estrutura curricular apontada como base de planejamento do EF para o ensino de Geografia indica

uma valorização da geografia física desapropriada das correntes críticas e/ou humanistas. A compreensão crítica articulada a um enfrentamento da realidade proposta se encontra em segundo plano na construção do currículo. Até onde a problemática apresentada tem efeitos reais e regulam práticas nas diferentes instâncias – produção, consumo, regulação, representação, identidade – dos processos educativos, hierarquização valorativa das disciplinas, entre elas a Geografia no planejamento curricular e o uso do espaço escolar?

DOS PERCURSOS METODOLÓGICOS E RESULTADOS DE PESQUISA

A pesquisa teve suas etapas metodológicas desenvolvidas no primeiro semestre de 2016. Elaborou-se inicialmente um diagnóstico da escola EM Ulisses Guimarães, situando a escola espacialmente, caracterizando a estrutura urbana do seu entorno, características socioeconômicas, a estrutura político pedagógica através de registros, circulares, documentos oficiais, análise dos planos de aula dos professores de Geografia objetivando a obtenção de dados descritivos mediante a caracterização do método escolhido para o desenvolvimento da pesquisa, os lugares da pesquisa qualitativa (MARTINS; BICUDO, 2005). Logo, a estruturação das etapas se constrói da seguinte forma:

> • É constituída a pesquisa documental, observando o processo de operacionalização do ambiente escolar através do Projeto Político e Pedagógico (PPP) da escola e Regimento Interno Escolar;
> • Revisão bibliográfica sobre sistemas de avaliação educacionais nas esferas estaduais, PCNs e o papel da Geografia escolar;
> • Análise dos resultados individuais da EM Ulisses Guimarães no SPAECE, nos últimos três anos 2013-2015 e seus desdobramentos na gestão e espaço escolar.

A investigação também conta com registros fotográficos e entrevistas semiestruturadas com professores e alunos, segundo o recorte da pesquisa. A escolha por entrevistas semiestruturadas se dá pela flexibilidade apresentada na formulação das questões, possibilidades de arguição de novos questionamentos, orientações e hipóteses a partir das questões que norteiam o objeto de estudo (MATTOS, 2005).

Alguns apontamentos...

O trabalho pretendeu identificar se a prática dos sistemas avaliativos educacionais tem efeitos reais, enquanto reguladores dos processos educativos no âmbito escolar e o papel da Geografia escolar como espaço de mediação social dos sujeitos envolvidos na problemática apresentada. As observações referem-se ao acompanhamento do 5º ano B em sala de aula (abril a junho de 2016) em paralelo à preparação da escola para a avaliação anual do Sistema Permanente de Avaliação Básica do Ceará.

Os desdobramentos da pesquisa se referem a dois eixos específicos e complementares: o esquema de significação da Geografia escolar pelos alunos de uma série avaliada pelo SPAECE; e as implicações do Sistema de Avaliação no planejamento curricular e uso do espaço escolar.

Nos bastidores da Geografia escolar

A faixa etária dos alunos o 5º ano B tarde compreende de 10 a 14 anos, a turma possui crianças mais velhas, que são alunos repetentes e considerados problemáticos. As aulas de Geografia são realizadas de acordo com a construção do plano diário (divisão de tempo/conteúdo/atividade/procedimento), os alunos ficam em constante processo de aprendizagem nas 4 horas/aula de Geografia realizada nas quintas-feiras. No entanto, a primeira hora das aulas de Geografia é dedicada ao momento *tempo para gostar de ler*, iniciativa para aprofundar a leitura e interpretação de textos dos alunos, apontada como área de deficiência na escola nos quesitos avaliativos. O professor lê livros de fábulas, leituras infanto-juvenis em voz alta e os alunos devem no dia seguinte trazer uma resenha sobre as histórias. Em seguida é realizada a introdução da matéria de Geografia, ou continuação da matéria do dia anterior.

Indagados sobre o que achavam da disciplina, ou sobre a importância de se estudar Geografia, as respostas foram ambíguas, os alunos não realizavam correlações entre a Geografia escolar e suas vivências, apontam um

distanciamento da construção teórica do papel da Geografia no Ensino Fundamental apontada nas políticas curriculares. As respostas giraram entre "*é legal, mostra todos os planetas do mundo"*[6]; *"tem mapas e tem um monte de coisa neles"*; *"gosto mais quando fala da Floresta Amazônica, o resto é muito difícil"* e partiam para outros assuntos. Observa-se que os alunos têm noções básicas dos contextos geográficos articulados ao senso comum e às sequências didáticas apresentadas durante as observações. No entanto, a mediação dessas ideias está articulada principalmente aos gostos pessoais e essa é a forma que se constrói a assimilação do conteúdo apresentado, o que dificulta um panorama geral da participação das ciências geográficas na perspectiva de ensino apontadas nos planos pedagógicos assim como ferramenta de reflexão crítica do meio em que estão inseridos.

Outro fator analisado é o uso da Geografia apenas como fator descritivo da terra, dos elementos físicos sem a análise da participação do homem na transformação do homem e os desdobramentos equivalentes. O que de certa forma, atende à estrutura do currículo para o ensino de Geografia para o 5º ano do EF apontada nos documentos de regimento escolar da escola, mas não é interessante para o protagonismo através da reflexão do aluno também apontada nos documentos. O fator humano, cultural do ensino de Geografia é apontado em sala de aula, mas nos textos complementares do livro didático, de forma supérflua.

O SPAECE no âmbito escolar

A análise realizada aponta os desdobramentos e a relação entre os sistemas de avaliações do ensino fundamental e a prática escolar em diversas esferas. De forma sutil ou objetiva observa-se o diálogo entre os processos de aprendizagem e os indicadores de resultados desejados nas avaliações.

Num primeiro momento, no intuito de oportunizar de forma mais abrangente o planejamento escolar, atendendo à determinação do MEC (CNE/CBE, nº18

/2012)[7], onde o professor passaria oficialmente 1/3 de sua carga horária voltada para planejamento e formação continuada fora da sala de aula, os professores na EMEF Ulisses Guimarães foram divididos em Professores Regentes A (PRA) e Professores Regentes B (PRB). O Professor Regente A ministra as disciplinas de Português, Matemática, Ciências e Artes; e o Professor Regente B ministra História, Geografia, Recreação e Religião, assim os PRAs assumem na escola uma sala única com as disciplinas respectivas a sua nominação e especialização, enquanto os PRBs, durante o planejamento obrigatório semanal dos PRAs assumem as demais disciplinas (sem especialização definida) a que foram designados atendendo mais de uma turma diariamente.

Percebeu-se durante o período de observação no planejamento semanal as falas rotineiras sobre a queda nos resultados de proficiência no SPAECE entre os anos de 2014/2015 e as articulações estratégicas para recuperação dos resultados obtidos anteriormente.

(Tabela 3) Resultado de proficiência média da EMEF Ulisses Guimarães em Língua Portuguesa – SPAECE[8]. Língua Portuguesa

EMEF ULISSES GUIMARÃES				Município Fortaleza	Estado
Padrão de desempenho/ Ano	2013	2014	2015	2015	
Muito Crítico	2,7%	3,2%	2,4%	2,2%	2,2%
Crítico	26,8%	23,8%	22,8%	23,5%	21,6%
Intermediário	41,1%	35,7%	29,1%	30,2%	37,3%
Adequado	29,5%	37,3%	29,1%	30,2%	37,3%

(Tabela 4) Resultado de proficiência média da EMEF Ulisses Guimarães em Matemática – SPAECE[9]. Matemática

EMEF ULISSES GUIMARÃES				Município Fortaleza	Estado
Padrão de desempenho/ Ano	2013	2014	2015	2015	
Muito Crítico	5,4%	6,3%	3,1%	6,1%	5,9%
Crítico	39,6%	31,7%	32,3%	30,1%	25,3%
Intermediário	39,6%	43,7%	48,0%	43,5%	36,6%
Adequado	15,3%	18,3%	16,5%	20,4%	32,2%

Observa-se então um *rankeamento* produtivista das escolas, onde as escolas com maiores níveis de proficiência, mensuradas através de testes de múltipla escolha em disciplinas específicas constituem o lócus das metas educacionais estabelecidas pela SEDUC. Os resultados também influem em uma maior alocação de incentivos e recursos financeiros, desenvolvimento de projetos, além

de visibilidade à gestão escolar, o que influi nos planos de carreira da equipe pedagógica. Durante a entrevista com o Professor docente de Geografia na turma analisada, o mesmo afirmou não reconhecer avaliações externas como SPAECE e/ou PROVA BRASIL como instrumentos validadores de aprendizagem. Segundo o mesmo,

> [...]*são avaliações que visam única e exclusivamente o ranqueamento e a promoção de gestões públicas. Vejo que as avaliações não são pensadas de forma a adequar-se ao contexto sócio educacional em que o aluno se insere. Para nós professores regentes do 5° ano então, gera sobrecarga e stress imensos em decorrência das cobranças por êxito a cada período de aplicação desses testes. Sem contar que por mais que a lógica do planejamento seja a de que o plano de aula é antes de tudo flexível, a esquematização do planejamento a ser executado no ano letivo vigente fica comprometido por conta da monopolização das atividades escolares na ocasião do anúncio do período de aplicação do SPAECE* (Professor de Geografia).

Nessa perspectiva, existe uma articulação dos esforços gerais para as atribuições das disciplinas de Língua Portuguesa e Matemática nesse período em detrimento das demais, por exemplo, no ano de 2016 em função da avaliação não ser anunciada com antecedência, a escola ficou de sobreaviso e não se articulou em relação às datas para realização de outros projetos estipulados no planejamento escolar. Dessa forma, nesse ano não houve a Feira de Ciências da escola, por exemplo. O decréscimo da escola no *ranking* no último SPAECE (realizado em 2015) em relação às notações anteriores foi um dos motivos para a não realização da Feira. Na construção do diagnóstico da escola – estrutura física e pedagógica – os dados apresentados demonstram que apenas duas salas de aula na escola como um todo são climatizadas, as salas do 2º e 5º anos, séries avaliadas pelo SPAECE e Prova Brasil (5º ano). A climatização das salas, nessa perspectiva, é um desdobramento da boa notação geral no ano de 2014, ficando acima da média das escolas do município de Fortaleza, assim como um incentivo aos alunos e professores na promoção do conforto térmico, já que a ventilação e iluminação das salas são apontadas como dificuldades estruturais da escola, interferindo no ensino-aprendizagem adequado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com os resultados obtidos, observam-se as mediações na formação docente nas instituições educacionais em contraponto às negociações das políticas educacionais. Percebeu-se o papel secundário das ciências humanas, dentre elas a Geografia, no currículo da EMEF Deputado Federal Ulisses Guimarães embora todo o discurso político da escola seja pautado na construção de um corpo discente reflexivo. Acredita-se que as ciências humanas possuem papel preponderante nesse desenvolvimento, mas em cerne, a preocupação parece se concentrar somente a fazer com que o aluno consiga realizar interpretações textuais e saiba realizar as quatro operações matemáticas básicas.

A interpretação dessas características se dá através da observação da articulação do currículo escolar para inserção das avaliações educacionais estaduais – a exemplo do SPAECE – e o desmembramento das demais disciplinas ofertadas no ensino fundamental. No diagnóstico produzido salienta-se que até a estrutura física escolar é influenciada pela formulação preparada para o SPAECE. Leva-se em consideração que a notação da avaliação resulta num maior alocamento de incentivos e recursos financeiros, desenvolvimento de projetos, além de visibilidade para a gestão escolar da escola.

REFERÊNCIAS

ARELARO, L. R. G. Resistência e Submissão. A reforma educacional na década de 1990**.** In: Nora Krawczyk, Maria Malta Campos, Sergio Haddad, (organizadores). **O cenário educacional latino-americano no limiar do século XXI: reformas em debate** – Campinas, SP: Autores Associados, 2000.

BRASIL, 1998. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/ciencias.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2016.

CURY, C. R. J. Lei **de Diretrizes e Bases da educação** – Lei 9.394/96. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

DEMO, P. Avaliação qualitativa. 6ª Edição, Campina, SP: Autores Associados, 1999.

LOPES, A. C. Políticas curriculares: continuidade ou mudança de rumos?. In: **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 26, mai/ago. 2004.

MARTINS, J; BICUDO, M. **A pesquisa qualitativa em psicologia**. São Paulo: Centauro, 2005.

MATTOS, P. L. C. L de. A entrevista não-estruturada como forma de conversação: razões e sugestões para sua análise. In: **Revista de Administração Pública**. Rio de Janeiro 39(4):823-47, Jul./Ago. 2005.

MOREIRA, A. F. B; SILVA, T. T. **Currículo, cultura e sociedade**. São Paulo: Cortez, 1994.

OLIVEIRA, C. D. M de. Ensino de Geografia e ciência da educação: por uma geografia mundana. In: **Mercator** - Revista de Geografia da UFC, Fortaleza, ano 03, n.6, 2004.

OLIVEIRA, C. D. M de. **Sentidos da Geografia Escolar**. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

PONTUSCHKA, N. N. O perfil do professor e o ensino/aprendizagem da geografia**.** In: **Cadernos CEDES**. Nº 39. Campina: Papirus, 1995.

ROMANOWSKI, J. P.; WACHOWICZ, L. A. **Processos de ensinagem na universidade: Pressupostos para as estratégias de trabalho em aula**. In: ANASTASIOU, L. G. C.. SC: UNIVILLE, 2003.

SANTOS, F. D. G. **Impactos gerados pelo Sistema Permanente de Avaliação da Educação Básica do estado do Ceará (SPAECE) na melhoria da qualidade do ensino médio.** 2010. 191 p. Dissertação. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2010. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3089/1/2010_Dis_FDGSANTOS

Acesso em: 28 jul. 2016.

SEDUC, 2016. Disponível em <<http://www.seduc.ce.gov.br/spaece.asp>>. Acesso em: 12 ago. 2016.

SPAECE, 2016. Disponível em: <<http://www.spaece.caedufjf.net/o-programa/>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

SPÓSITO, M. E. Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino de Geografia: Pontos e Contrapontos para uma Análise. In: CARLOS, A. F. A., OLIVEIRA, A. V. de (org.). **Reformas no mundo da Educação**. Parâmetros Curriculares e Geografia. São Paulo: Contexto, 1999.

---

1 Definição do que será avaliado a partir do que se espera dos alunos em cada etapa da aprendizagem.

2 O SPAECE utiliza três tipos de questionários: o primeiro é dirigido aos alunos, permitindo a elaboração de indicadores relacionados ao perfil socioeconômico e hábitos de estudo, abrangendo também algumas dimensões do ambiente de aprendizagem; o segundo destina-se aos professores da Língua Portuguesa e Matemática; e o terceiro, aos diretores.

3 JORNAL O POVO (2015). Disponível em: <<http://www.opovo.com.br/app/colunas/opovonosbairros/2013/05/16/noticiasopovoonline>>. Acesso em: 4 de abr. 2016.

4 DESENVOLVIMENTO HUMANO, POR BAIRRO, EM FORTALEZA (2016). Disponível em: << http://www.fortaleza.ce.gov.br/sites/default/files/u2015/25.02.2014_-_pesquisa_finalizada.pdf>>. Acesso em: 4 abr. 2016.

5 Informações cedidas pela Coordenadoria Pedagógica da escola.

6 Roda de conversa realizada com os alunos (momento cedido pelo professor) no dia 16 de junho de 2016.

7 MEC, 2016. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/tvescola/leis/lein9394.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

8 CAED, 2016. Disponível em: <<http://resultados.caedufjf.net/resultados/publicacao/publico/escola.jsf>>. Acesso em: 22 jul. 2016.

9 CAED, 2016. Disponível em: <<http://resultados.caedufjf.net/resultados/publicacao/publico/escola.jsf>>. Acesso em: 22 jul. 2016.

ENSINO DE GEOGRAFIA E CONSTRUÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO CONHECIMENTO: DO ENSINO À PESQUISA E DA PESQUISA AO ENSINO

FRANCISCO RINGO STAR PINTO
PPGE/UERN/CAMEAM
geografo.pesquisa@gmail.com
ROSALVO NOBRE CARNEIRO
PPGE/UERN/CAMEAM
rosalvoncarneiro@gmail.com

INTRODUÇÃO

Somos todos os dias desafiados a (re)pensar as nossas práticas de ensino em sala de aula, todavia, quando se trata das atuais exigências impostas nas práticas educativas, que são inovação e renovação dessas práticas subjacentes à realidade. "*A prática escolar consiste na concretização das condições que asseguram a realização do trabalho docente*" (LIBÂNEO, 1985, p. 19, grifo nosso). Atuar com disciplinas como Português, Matemática, Ciências, História exige cada vez mais refletir acerca da importância dessas áreas do conhecimento no ensino básico.

E quanto a Geografia? Será que uma disciplina tão sequiosa de autonomia e legitimidade, não exige de nós enquanto professores refletir em torno dela, a partir da sua importância e do seu papel em sala de aula? Uma disciplina que tem como objeto de construção epistemológica do conhecimento, estudar o *Espaço Geográfico*, a partir do enfoque universal ao enfoque particular ou vice-versa?

Para Cavalcanti (1998, p. 11), um ponto de partida relevante para se refletir sobre a construção de conhecimentos geográficos, na escola, parece ser o papel e a importância da Geografia para a vida dos alunos. A autora reflete, a importância de se discutir a geografia em torno do sentido de vida do aluno no seu cotidiano, a

partir de sua vivência, do seu lugar e da sua cultura. Porém, a sala de aula, como parte integrante do espaço escolar, torna-se extremamente relevante como ponto de partida para o ensino e a pesquisa.

O conteúdo do livro didático por si só na Geografia, não é suficiente para dar a essa disciplina, a sua legitimidade epistemológica. O livro didático era a única e exclusivamente a ferramenta metodológica usada nas aulas de Geografia, isso só servia como mera descrição e depósitos de conceitos fragmentados no aprendizado do aluno, que eram e/ou ainda são transmitidos pelo professor através da chamada aula expositiva e enfadonha, no qual podemos definir como método bancário, tão denominado por Paulo Freire (2005), que são "aulas verbalistas, nos métodos de avaliação dos "conhecimentos", no chamado "controle de leitura", na distância entre o educador e os educandos, nos critérios de promoção, na indicação bibliográfica, em tudo, há, sempre a conotação "digestiva" e a proibição ao pensar verdadeiro".

Essa realidade lamentável de uma Geografia tecnicista e longe da realidade, ainda persiste, quando examinamos com detalhe o depoimento de professores e autores da Geografia retratando a precarização no ensino de Geografia. Para Castrogiovanni (2007, p. 42) "muitos ainda acreditam que a Geografia é uma disciplina desinteressante e desinteressada, elemento de uma cultura que necessita de memória para reter nomes de rios, regiões, países e altitudes, […]". Na mesma visão, Pires e Pinheiro (2009, p. 02) argumentam que "a importância de se aprender Geografia passa despercebido pelos alunos, na maioria das vezes, pois eles acreditam que precisam apenas alcançar objetivos propostos por meio dos exercícios e das avaliações realizadas em sala de aula".

Segundo Oliveira (1994) citado por Pires e Pinheiro (2009, p. 02) "o saber que vem sendo ensinado nas escolas, sobretudo de primeiro e segundo graus, ainda está muito longe de permitir aos jovens a compreensão do mundo em que vivem e muito menos ainda permitido abrir-lhes horizontes para sua transformação […]". Mas isso é culpa da disciplina e propriamente do professor de Geografia? As afirmações de Straforini (2001, p. 21), são bastante pertinentes

ao dizer que "[…] o desinteresse dos alunos pela disciplina e pelas demais é o resultado do completo sucateamento da Educação, onde há ausência de tudo: materiais e recursos didáticos, infra-estrutura física, baixos salários e deficiência na formação dos professores e demais profissionais da Educação".

Este trabalho, gira em torno de uma teórica e exploratória teórica em busca de questionamentos e, sobretudo, respostas quanto às nossas dificuldades de se trabalhar algumas disciplinas que no atual contexto, ainda se tornam enfadonhas, cansativas e rotineiras, todavia, pela falta de materiais e recursos técnicos.

O objetivo deste trabalho, é retratar numa visão epistemológica a contribuição da Geografia para o ensino básico, não só do ponto de vista do ensino propriamente dito em sala de aula, mas da pesquisa assumida também fora da sala de aula, na troca pela via dialética do conhecimento entre professor e aluno, ou vice-versa.

Para isso foram de extrema relevância a discussão teórica de professores e geógrafos que discutem o ensino e a geografia em formação, como Libâneo (1985), Cavalcanti (1998), Pontuschka (1999), Castrogiovanni (2007), Santos (2012), entre outros teóricos, que discutem o ensino de geografia e a questão do espaço.

A ESCOLA E A GEOGRAFIA COMO "LUGARES" DE DISCUSSÃO DOS ACONTECIMENTOS DO SÉCULO XXI

Dentre inúmeras discussões, não podemos deixar de discutir sobre a escola como o espaço ideal e coletivo desse encontro participativo entre aluno e professor, para que o conhecimento por meio da troca dialógica do conhecimento entre estes indivíduos se desenvolva, sem levar em consideração que a escola seja apenas o espaço de preparação ao mercado de trabalho e reprodutora daquilo que o sistema capitalismo produz, mas, utilizando a visão de Vesentini (1999),

> A escola não é apenas uma instituição indispensável para a reprodução do sistema. Ela é

> também um instrumento de libertação. Ela contribui – em maior ou menor escala, dependendo de suas especificidades – para aprimorar ou expandir a cidadania, para desenvolver o raciocínio, a criatividade e o pensamento crítico das pessoas, sem os quais não se constrói qualquer projeto de libertação, individual ou coletivo. (p. 16).

É preciso crer na importância e no valor da escola como instituição libertadora, do desenvolvimento do ensino e da aprendizagem, e onde as relações sociais são historicamente construídas e, culturalmente, valorizados, todavia, "a escolaridade é uma longa marcha. Pode-se sempre *fazer melhor*" (PERRENOUD, 1994, p. 17, grifo nosso). Como também assinala Cavalcanti (1998, p. 129, grifo da autora), "a escola tem a função de "trazer" o cotidiano para seu interior com o intuito de fazer uma reflexão sobre ele por meio de uma confrontação com o conhecimento científico".

A geografia e a escola estão intimamente relacionadas, pois, as discussões da geografia no espaço escolar, estão associadas ora com a vida cotidiana do aluno, ora com os acontecimentos globais ocorridos no dia a dia, já que a escola é o lugar da sociabilidade, das trocas de experiências, da coletividade e das diversas manifestações expressas culturalmente por cada indivíduo. Ao falar da escola e da geografia, Cavalcanti (2012) afirma com bastante propriedade, que:

> A escola é um espaço de encontro e de confronto de saberes produzidos e construídos ao longo da história pela humanidade. Ela lida com a cultura, seja no interior da sala de aula, seja nos demais espaços escolares. A geografia escolar é uma das mediações pelas quais esse encontro e esse confronto se dão. A geografia escolar também é, no espaço escolar, um lugar de cultura (de culturas). (p. 176).[1]

Contudo, Santiago, Santos e Filho (2015, p. 24), nos lembram que "a escola é um espaço de interpretação e produção de saberes, bem como de sistematização do conhecimento pela mediação e orientação do trabalho docente". O lugar propriamente dito do encontro e do confronto, dos saberes e do diálogo e da (re) produção historicamente constituída e culturalmente dos alunos e dos professores ao longo do tempo, e a Geografia é a disciplina essencial para estas discussões, na medida em que os acontecimentos cotidianos, os fatos contidos neste início de século, as cenas da vida cotidiana, desde o local ao global ou vice-versa, são

partes integrantes da vida dos nossos alunos e de nós professores, independente que tenham uma relação direta ou não com a nossa identidade.

Numerosos temas que costumam estar identificados com a geografia, são ou tendem a se tornar cruciais na educação básica, sobretudo no ensino médio. Conhecer o mundo em que vivemos, isto é, o espaço geográfico, passando por todas as escalas intermediárias, identificar e analisar as relações entre a sociedade e natureza, refletir sobre os problemas urbanos (que vão desde a violência, ao tráfico de drogas, a fome e a miséria), rurais, culturais, étnicos, etc., todas essas temáticas são de extrema relevância como abordagens temáticas entre professor e aluno.

A CONSTRUÇÃO DO SABER GEOGRÁFICO A PARTIR DO ENSINO E DA PESQUISA

Ensinar é muito mais do que uma tarefa do dia a dia, é uma tarefa desafiadora, que nos faz refletir em torno de nossa prática pedagógica enquanto educadores, pois, "[…]o professor precisa recriar todos os dias, a partir do conhecimento, a sua prática, tendo em vista a complexidade de saberes e das demandas existentes" (OLIVEIRA, 2015, p. 373). Nas palavras de Freire (2011),

> Não há ensino sem pesquisa e pesquisa sem ensino. Esses quefazeres se encontram um no corpo do outro. Enquanto ensino continuo buscando, re-procurando. Ensino porque busco, porque indaguei, porque indago e me indago. Pesquiso para constatar, constatando, intervenho, intervindo educo e me educo. Pesquiso para conhecer o que ainda não conheço e comunicar ou anunciar a novidade. (p. 30).

Com a Geografia não é diferente, enquanto professores dessa disciplina, somos movidos pela missão reflexiva e formadora na busca apetitiva pela pesquisa, a pensar junto com o aluno, o mundo a nossa volta, a partir do nosso cotidiano, das relações sociais, das manifestações e da nossa história de vida, e isso só ocorre a partir de nossas inquietações em torno daquilo que queremos conhecer, no entanto, o processo do *conhecer* e *saber*, só se transformam a partir da pesquisa.

Para tanto, pesquisar aquilo que está em nossas possibilidades de docentes e discentes é de suma importância, para que se possa entender realmente os conteúdos geográficos e para que eles entrem na formação pessoal e profissional do aluno. Para Cavalcanti (1998, p. 16), "A Geografia defronta-se, assim, com a tarefa de entender o espaço geográfico num contexto bastante complexo". Na visão da autora, "O avanço das técnicas, a maior e mais acelerada circulação de mercadorias, homens e ideias distanciam os homens do tempo da natureza e provocam um certo "encolhimento" do espaço de relação entre eles" (Ibidem, p. 16, grifo da autora).

Defrontamo-nos todos os dias com um mundo que vive constantemente em processo de mudança espacial, e que as mudanças ocorridas, a partir do avanço das técnicas, sobretudo da informação, faz com que o espaço geográfico, que parece tão imenso em seu contexto global, torne-se tão pequeno. Entender este mundo, é tarefa de nós professores de Geografia, e contextualizá-lo na vida do aluno, é função profissional e reflexiva que deve partir de nossa prática docente.

Diante da complexidade de mudanças significativas em torno do Espaço Geográfico, no qual estamos discutindo, refletir sobre a pesquisa em torno da Geografia enquanto ciência na academia e disciplina na educação básica, ainda nos vale de muitos esforços enquanto professores e pesquisadores. Discutindo as pesquisas no Ensino de Geografia, (PONTUSCHKA, 1999), afirma que:

> Até os anos 60, muito pouco sabemos sobre a produção de pesquisas voltadas para o ensino e a aprendizagem da Geografia, a não ser pelas críticas aos livros didáticos realizados sobretudo por historiadores ou pelos autores que, na década de 30, produziram livros sobre metodologia da geografia, com destaque para Delgado de Carvalho. (p. 113).

A autora ainda destaca a extrema contribuição dada por Delgado de Carvalho na Geografia, que por sinal foi muito importante na concepção e no pensamento em torno da Geografia da época.

> A *Metodologia do ensino de geografia*, publicado em 1925, constitui o trabalho mais importante da Geografia do Brasil, na primeira metade do século XX, escrito por Delgado de Carvalho, professor e diretor do tradicional Colégio D. Pedro II e o primeiro a se preocupar com o ensino de geografia, fundamentado pelo método de pesquisa e ensino da

> época e propondo uma distribuição mais precisa e lógica dos conteúdos. Esse estudioso interferiu inclusive nas concepções dessa disciplina nas reformas de ensino ocorridas no início do século em nosso país (Ibidem, p. 113).

A contribuição de vários teóricos ao longo da história do pensamento geográfico, tem trazido inúmeras contribuições significativas à Geografia, principalmente quando se trata em estudar o Espaço Geográfico. Vale destacar a grande contribuição de Milton Santos, que no final da década de 1970, em sua majestosa obra *Por uma Geografia Nova*, deu uma importante visão autônoma à Geografia, elaborando o conceito de espaço como uma "*instância da sociedade*" (SANTOS, 2012, p. 156).

A contribuição de Milton Santos à Geografia, com inúmeras de suas obras, deu a esta disciplina, uma visão mais ampla do mundo, a partir do progresso técnico, que já se acelerava no final do século XX, para início do século XXI, no qual, o *Meio técnico-científico-informacional* (SANTOS, 2012), foi significativo para a evolução, rapidez e instantaneidade da informação.

Diante de tantas já discutidas, uma das preocupações em torno da Geografia enquanto Ciência e disciplina propriamente na educação básica, é muitas vezes a falta de contato interdisciplinar com outras áreas do conhecimento, e quando se tem feito essa junção, o que há de mais percebido é o seu isolamento e sua subvalorização.

EM BUSCA DA INTERDISCIPLINARIDADE E NÃO DE UMA DISCIPLINA ISOLADA

Um outro ponto que nos obriga a questionar é a tal famosa discussão sobre a interdisciplinaridade, e que é tão cara a ser trabalhada na educação básica, inclusive no ensino de geografia. Pois se na academia, a discussão interdisciplinar, já é quiçá desafiadora, na educação básica, fazer uma ponte interdisciplinar entre as disciplinas, não é apenas um desafio, todavia, uma dificuldade.

A interdisciplinaridade é imprescindível na formação prática-educativa do

professor, na medida que na concepção de Fazenda (2001, 2010) *apud* Ferreira (2010, p. 16) "a formação à interdisciplinaridade é enunciadora de princípios e deve ser apoiada por trabalhos desenvolvidos na área de formação". A autora ainda complementa que:

> A formação de professores para a interdisciplinaridade, indicadora de práticas na intervenção educativa, liga-se ao desenvolvimento de competências para 'construir pontes' entre os conteúdos das disciplinas que lecionam, com os de outras disciplinas do projeto curricular da escola, em vista do sujeito da aprendizagem (*Ibid*, p. 16).

A interdisciplinaridade consiste na junção de conteúdo das mais diversas áreas do conhecimento, e permite que o pesquisador enxergue num contexto heterogêneo os mais diversos problemas que podem ser compartilhados na discussão de conteúdos que cada disciplina aborda. Com isso a geografia, *ciência complexa por princípio*[2] enquanto disciplina escolar, pode e/ou deve trazer no seu ideário científico e investigativo pesquisas que estão voltados ao campo da sociologia, da história, como de outras disciplinas, que enfatizam os problemas sociais, porém, é importante deixar claro que fazer uma ponte de conteúdos entre as demais disciplinas, é essencial para fortalecer o caráter interdisciplinar, mas, a geografia não deve fugir do seu caráter específico de ciência e disciplina, isto é, dos conteúdos propriamente específicos voltados para o seu campo de estudo.

Ao abordar a questão da Geografia em 1978, em seu livro *Por uma Geografia Nova*, Milton Santos (2012), retoma uma outra discussão, onde já demonstrava uma certa preocupação, alertando que:

> Com a geografia, além do mais, estamos diante de um paradoxo que, ao mesmo tempo, é uma ironia. Na verdade essa ciência de síntese é, seguramente, aquela que, na sua realização cotidiana, mantém menos relação com outras disciplinas. Tal isolacionismo é mesmo responsável pelas dificuldades que ela encontra para evoluir (p. 126).

A preocupação de D. Harvey (1972) citado por Santos (2012, p. 126), também era notório ao dizer que "Sem dúvida a geografia, como disciplina de síntese, sempre teve grandes pretensões de grandeza. O ruim é que ela nunca desenvolveu realmente os instrumentos necessários para chegar a um tal

resultado".

A interdisciplinaridade da Geografia com outras áreas de conhecimentos, torna-se bastante positiva, para a contribuição destas. Diante disso, podemos perceber a contribuição que a Geografia pode oferecer à Sociologia, quando esta passa a refletir sobre os fatos e as relações sociais historicamente e culturalmente construídas em torno do território. A Geografia ainda precede muito deste contato interdisciplinar com outras disciplinas, mas primeiro, ela tem diante de si, o desafio de superar o próprio dualismo de uma mera disciplina, que é simplesmente capaz de fazer a descrição dos fenômenos naturais e ser a transmissora de mero conhecimento entre o aluno e professor.

Diante de uma geografia amplamente discutida, desde os seus pressupostos e as pretensões teóricas, temos diante de nós, geógrafos e professores de Geografia, a árdua tarefa, de fazer dessa disciplina de interesse e que possa aproximar os alunos à realidade do mundo em que estão inseridos.

Na visão de Pires e Pinheiro (2009),

> Para os alunos gostarem e se interessarem pela matéria ensinada, é preciso que, de uma maneira ou de outra, eles se reconheçam nela". Considera-se um truísmo a afirmação de que o ensino de Geografia, em particular, apresenta-se descontextualizado em que o aluno é, muitas vezes, um mero expectador e não um sujeito partícipe (p. 3)

Na mesma direção, Cavalcanti (2003) citado por Pires e Pinheiro, (2009) salienta que:

> […] as razões principais para não se gostar de Geografia podem ser analisadas a partir de dois pontos. Em primeiro lugar, há um descontentamento quanto ao modo de trabalhar a Geografia na escola em segundo, percebem-se dificuldades de compreender a utilidade dos conteúdos trabalhados. Esses dois pontos, embora estejam intimamente ligados ao Ensino de Geografia, não focalizam propriamente o conteúdo da matéria ou o conhecimento geográfico enquanto tal. Ou seja, parece-me que "resolvidos" esses dois pontos é possível tornar o conteúdo geográfico trabalhado na escola mais significante para o aluno (p. 3)

Temos diante de nós professores, um trabalho amplo com a disciplina de Geografia no ensino básico de uma forma geral, tanto no que diz respeito ao Ensino Fundamental, quanto ao Ensino Médio e a nossa condição enquanto

docentes é cuidar com bastante rigor e seriedade, a maneira como essa Geografia irá ser trabalhada. Na opinião de Pontuscka (1999):

> O trabalho do professor do ensino fundamental e médio é complexo, pois, além de realizar a leitura do espaço geográfico, ou dos espaços geográficos, precisa fazer a leitura da realidade específica de seus alunos e daquilo que eles conhecem sobre o espaço geográfico; compreender de onde se originaram seus conhecimentos e suas representações, frutos da vivência, do senso comum. Que conhecimentos podem se traduzir em "não-conhecer" ou falso conhecimento. Só então o professor estará apto a propor problemas desafiadores de caráter geográfico para a ânsia de conhecimento que a criança e o adolescente possuem; mas que, muitas vezes, não têm a oportunidade de externar na escola, em decorrência dos métodos passivos utilizados pelo docente.

A Geografia por si só isolada, fora da realidade, não haveria e não haverá condições de ser trabalhada num contexto amplo do aluno, todavia, a complexidade que condiciona a ciência geográfica, leva a crer uma ciência interdisciplinar, tanto dos problemas sociais, como dessa mesma sociedade que produz o espaço, o território, os lugares e as regiões.

Como a própria autora salienta, é necessário termos o conhecimento do aluno, para que partindo de suas experiências de vida e do seu cotidiano, ele possa entender e compreender, a maneira como os saberes geográficos são trabalhados no contexto da realidade, ao ponto de se aproximar do seu cotidiano e sua história de vida, em função de sua existência e relação social, todavia, não é fácil ou não entende-se os contextos globais, se não partirmos dos contextos locais, a partir da nossa realidade, da nossa relação de vida historicamente e culturalmente constituída.

O PROFESSOR DE GEOGRAFIA ENQUANTO SUJEITO E CONSTRUTOR DE CONHECIMENTO

O professor de Geografia, enquanto detentor do conhecimento e construtor desse conhecimento, não deve apenas informar conceitos geográficos, e sim ajudar o aluno a aprender. Em sua excelente obra *Saberes Docentes e Formação Profissional*, Tardif (2002) defende com muita propriedade, duas teses atribuídas

à prática e competência do ato de ensinar do professor.

> Primeira tese: os professores são sujeitos do conhecimento e possuem saberes específicos ao seu ofício. Segunda tese: a prática deles, ou seja, seu trabalho cotidiano, não é somente um lugar de aplicação de saberes produzidos por outros, mas também um espaço de produção, de transformação e de mobilização de saberes que lhe são próprios (p. 237).

A produção de saberes manifesta-se a partir da interação do diálogo entre docente e discente no jogo interativo da discussão entre ambos, assim, para o professor de Geografia é essencial que ele faça dos conteúdos conceituais e procedimentais da Geografia uma saborosa degustação pela aventura do aprender. Todavia, "o professor, portanto, não deve apenas informar conceitos geográficos, e sim **ajudar o aluno a aprender**" (SELBACH, 2010, p. 21, grifo da autora).

A Formação do Professor de Geografia torna-se um ponto relevante nesta discussão, na medida em que uma boa formação ao mesmo tempo continuada, permite que este profissional contribua positivamente para que a Geografia torne-se uma disciplina de extrema importância na vida dos alunos, estudando e refletindo acerca dos acontecimentos e mudanças ocorridas no território, sempre com muito cuidado e rigor metodológico, para que a relação entre professor e aluno, o tipo de condução dos trabalhos não sejam tratados como pontos de memorização, o que acaba por caracterizar como pontos de descontentamentos com o ensino da disciplina e deixando de ser conteúdos originais, referentes e propriamente ditos.

No papel preponderante exercido(a) pelo(a) Professor(a) de Geografia em sala de aula, é extremamente pertinente a discussão coletiva em sala de aula, que no dizer de Cavalcanti (1998, p. 163),

> […] pode ter sempre como uma das finalidades a reflexão sobre as funções intelectuais que as tarefas vão exigir e sobre os resultados das tarefas, para levar os alunos a entender as operações mentais requeridas para a atividade proposta; a compreender os argumentos intelectuais utilizados na realização da tarefa e por que o foram; a entender as razões de suas próprias dificuldades.

A mesma autora ainda salienta que "um ensino preocupado com a construção

de conceitos pelos alunos tem como importante caminho metodológico a manutenção de uma relação dialógica entre os agentes do processo: professor, alunos e matéria de ensino (que devem ser considerados interlocutores)". O processo de construção de conceitos na Geografia, isto é, lugar, paisagem, região e território, categorias analíticas do espaço geográfico são um dado a *priori*, que irão permitir ao aluno conhecer todos os elementos que estão bem próximos da sua realidade. A *posteriori*, ele irá compreender de maneira pertinente que a Geografia é uma disciplina de extrema importância para conhecermos o significado dos fatos e acontecimentos do cotidiano, desde uma escala local, até uma escala global.

Para Alarcão (2011, p. 44), "A noção de professor reflexivo baseia-se na consciência de pensamento e reflexão que caracteriza o ser humano como criativo e não como mero reprodutor de ideias e práticas que lhe são exteriores". Cavalcanti (1998, p. 158), ainda ressalta que "no processo de construção de conhecimento, é fundamental a interação social, a referência do outro, por meio do qual se podem conhecer os diferentes significados dados aos objetos de conhecimento". No que concerne ao processo de reflexão e no processo de construção de conhecimento, não somente o professor, sobretudo o de Geografia, é agente único e participativo deste processo, mas o aluno também é peça-chave nesse jogo de interação e produção de conhecimentos.

No entanto, para que o ensino de Geografia aflore no processo de construção de conhecimentos, devemos ter em mente a verdadeira finalidade do ato de ensinar, que nas palavras de Cavalcanti (1998):

> A finalidade do ato de ensinar para crianças e jovens deve ser justamente a de os ajudar a formar raciocínios e concepções mais articulados e aprofundados a respeito do espaço. Trata-se de possibilitar aos alunos a prática de pensar os fatos e acontecimentos enquanto constituídos de múltiplos determinantes; de pensar os fatos e acontecimentos mediante variações dependendo da conjugação desses determinantes, entre os quais se encontra o espacial (p. 24).

O professor de Geografia, vê diante de seu ofício, de sua missão, de sua função enquanto educador, os atributos necessários, capazes de fazer com que o

aluno possa construir a partir do ensino de Geografia, o seu conhecimento e suas concepções diante de conteúdos que aguçam a sua curiosidade e lhe venha questionamentos para gerir um debate, uma discussão com o professor, uma vez que este profissional é um agente interativo e atuante no processo de ensino e aprendizagem e formação do aluno.

Para tanto, este(a) profissional precisará agir coletivamente com outros colegas profissionais da escola em que ele(a), para que juntos possam agir de maneira reflexiva e coerente no jogo dialético do processo de formação. Todavia, Alarcão (2011) destaca a importância do trabalho coletivo do professor numa instituição escolar, quando destaca que:

> O professor não pode agir isoladamente na sua escola. É neste local, o seu local de trabalho, que ele, com os outros, seus colegas, constrói a profissionalidade docente. Mas se a vida dos professores tem o seu contexto próprio, a escola, esta tem de ser organizada de modo a criar condições de reflexividade individuais e coletivas. Vou ainda mais longe. A escola tem de se pensar a si própria, na sua missão e no modo como se organiza para cumprir. Tem, também ela de ser reflexiva (p. 47).

Mas a escola realmente é um espaço de reflexão? Esse questionamento, inúmeras vezes, tornou-se e tem se tornado pauta de discussão, em artigos, em livros, seminários e no próprio ambiente acadêmico, quando se fala da formação do professor e do seu ato de ensinar. Ainda nas palavras de Alarcão (2011, p. 48) "a ideia do professor reflexivo, que reflete em situação e constrói conhecimento a partir do pensamento sobre a sua prática, é perfeitamente transponível para a comunidade educativa que é a escola".

No caso do Professor atuante no ensino de Geografia, este é o mediador do trabalho em sala de aula, entre o conhecimento científico e a aprendizagem do aluno, uma vez que:

> O professor como profissional do humano (como insisto em chamar-lhe), tem uma especial responsabilidade sobre a sua atuação pelo conhecimento de si mesmo no que é, no que faz, no que pensa e no que diz ou o autoconhecimento, que abrange a dimensão metacognitiva e metaprática, é mola impulsionadora do seu desenvolvimento pessoal e profissional (ALARCÃO, 2011, p. 69).

O processo de formação de professores de Geografia, que se deu ao longo dos anos, foi exatamente os resultados dos ótimos profissionais educadores, que vêm se destacando no ensino de Geografia na educação básica, porém, é necessário que a cada dia, essa disciplina seja cada vez mais trabalhada de forma sucinta, didática e dinâmica, motivando o aluno cada vez mais na busca constante por conhecimento dentro da geografia.

CONCLUSÃO

Estas sejam as considerações finais apenas deste trabalho, que por sinal gerou uma riquíssima discussão teórica, a partir do Ensino, da construção epistemológica do conhecimento e da pesquisa, que é de suma importância para a Geografia na sala de aula e o seu papel frente a um mundo que está constantemente em mudanças.

A educação vive em constante processo de mutação, sobretudo a partir do final do século XX para início do século XXI, com a chamada aceleração contemporânea, pela qual, priorizamos a esta discussão.

Quando colocamos a Geografia nesse contexto da educação, a nossa tarefa é pensar numa ciência, ora na universidade, que seja capaz de formar professores, que possam dar conta de explicar as transformações socioespaciais, culturais e econômicas, ora, professores, sobretudo pesquisadores, atuantes na educação básica, que possam quebrar o preconceito daquela velha fama que a geografia carregou em seu campo de atuação profissional, que é a ciência "enciclopédica e decorativa", e que sejam capaz de propor uma geografia escolar da reflexão crítica, dialogando com o aluno, conceitos e temas, que sejam capazes de fazer o aluno pensar, criticar e aprender o seu cotidiano e a sociedade de uma forma geral.

Portanto, discutir a educação e o ensino de geografia no mundo atual, pelo qual chamamos de aceleração contemporânea, é ao mesmo tempo discutir mudanças, desafios, a missão da geografia e do geógrafo enquanto professor.

Como bem escreveu Milton Santos (2012, p. 261), “uma ciência digna desse nome deve preocupar-se com o futuro. Uma ciência do homem deve cuidar do futuro não como um mero exercício acadêmico, mas para dominá-lo”.

Por fim, este trabalho não é a finalidade de uma discussão teórica em torno da educação, mas baseia-se também em uma realidade empírica, que motiva a construção de um trabalho que busque apresentar um norteamento de ideias capazes de dar continuidade ao nosso projeto acerca do papel do ensino de geografia e do professor, como também presentear o aluno na busca incessante pelo conhecimento a partir da curiosidade do questionar e do duvidar, levando-o a uma visão crítica do mundo em que vivemos.

REFERÊNCIAS

ALARCÃO, I. **Professores reflexivos em uma escola reflexiva**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011. (Coleção questões da nossa época; v. 8)

ANDRADE, M. C. de. **Geografia: ciência da sociedade**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006. 246 p.

ARAÚJO, P. L. de.; YOCHIDA, S. M. P. F. **Professor**: **Desafios da prática pedagógica na atualidade**. Faculdades Integradas Mato Grossenses de Ciências Sociais e Humanas, Cuiabá – MT, 2010.

CALLAI, H. C. Projetos interdisciplinares e a formação do professor em serviço. In: PONTUSCHKA, N. N.; OLIVEIRA, A. U. de. **Geografia em perspectiva**: ensino e pesquisa. 4. ed., 2º reimpressão. São Paulo, 2015.

CASTROGIOVANNI, A. C. Para entender a necessidade de práticas prazerosas no ensino de geografia na pós-modernidade. In: REGO, N; CASTROGIOVANNI, A. C.; KAERCHER, N. A. (orgs). **Geografias**: práticas pedagógicas para o ensino médio. Porto Alegre: Artmed, 2007

CAVALCANTI, L. S. **Geografia, escola e construção de conhecimento**. Campinas, SP: Papirus, 1998. (Coleção Magistério: Formação e Trabalho

Pedagógico)

_____.**O ensino de geografia na escola**. Campinas, SP: Papirus, 2012. (Coleção Magistério: Formação e Trabalho Pedagógico).

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo, Paz e Terra, 2011.

KAERCHER, N. A. O gato comeu a geografia crítica? Alguns obstáculos a superar no ensino-aprendizagem de geografia. In: PONTUSCHKA, N. N.; OLIVEIRA, A. U. de. **Geografia em perspectiva**: ensino e pesquisa. 4. ed., 2º reimpressão. São Paulo, 2015.

LIBÂNEO, J. C. **Didática**. São Paulo: Cortez, 1994.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita**: **repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução: Eloá Jacobina. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 128 p.

OLIVA, J. T. Ensino de Geografia: um retrato desnecessário. In: CARLOS, A. F. A. **A geografia em sala de aula**. (org.). 8. ed. São Paulo: Contexto, 2006. (Repensando o ensino).

OLIVEIRA, A. U. (org). **Para onde vai o ensino de Geografia?** 9. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. **Geografia em perspectiva**: ensino e pesquisa. 4. ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015

TONINI, I. M. **Geografia escolar**: uma história sobre os seus discursos pedagógicos. Ijuí: Editora Unijuí, 2003. 88 p.

VESENTINE, J. W. Educação e ensino da geografia: instrumentos de dominação e/ ou de libertação. In: CARLOS, A. F. (organizadora) **A geografia em sala de aula**. São Paulo: Contexto, 1999. (Repensando o ensino).

_____.(org.). **O ensino de geografia no século XXI**. Campinas, SP: Papirus, 2004. (Coleção Papirus Educação).

_____.A formação do professor de geografia – algumas reflexões. In: PONTUSCHKA, N. N.; OLIVEIRA, A. U. de. **Geografia em perspectiva**: ensino e pesquisa. 4. ed., 2º reimpressão. São Paulo, 2015.

---

1 Para a autora, Cultura é um termo polissêmico. Considera-se cultura uma teia de significados mais ou menos compartilhados por grupos, não como algo externo aos sujeitos que a constroem, mas como um conjunto dinâmico de significações construídas historicamente e que atuam nos processos de identificação dos diversos sujeitos sociais.

2 Ver Edgar Morin, *A cabeça bem-feita*, 2004, p. 28.

A EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS E O ENSINO DE GEOGRAFIA NA ESCOLA CENTRO DOS RETALHISTAS

FRANCISCA TAIANE CRUZ DA SILVA
tayanecruz123@hotmail.com
HAMILTON RIBEIRO DE LIMA JUNIOR
hamiltonj088@gmail.com
KALYLL ASMINN ESTANISLAU FARIAS
kalyllfarias@gmail.com
MARIA AURISLANE CARNEIRO DA SILVA
aurislanemcsilva@gmail.com
LÍDIA NUNES DOS SANTOS
lidianunes.c@gmail.com
RANCHARLES REIS DA SILVA
rancharlesreis@gmail.com
(BOLSISTAS DO PIBID DA GEOGRAFIA – UFC)

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca relatar uma experiência realizada em um dos estágios curriculares, mais especificamente no Estagio Curricular Supervisionado em Geografia II, com ênfase na educação diferenciada. No qual, através da geografia cultural visamos trabalhar a cartografia partindo do conceito de lugar, com os alunos da EJA – V na Escola Estadual Centro dos Retalhistas.

Analisamos as metodologias e quais seriam os conceitos geográficos que mais contribuiriam para uma aprendizagem efetiva, surgiu ideia do conceito de lugar, metodologicamente explicamos os demais conceitos e aprofundamos em apenas um.

O objetivo era construir com a turma um conhecimento significativo, através de exemplos do dia a dia. E o conceito de “lugar” traz consigo grande representatividade, por esse motivo foi o selecionado para ser trabalhado com a turma. Através desse conceito, procuramos perceber o sentimento de pertencimento que os alunos possuem para com o seu bairro, quais são os locais

mais apropriados por eles, onde possuem mais afeto e quais lhe chamam mais atenção.

Ciente da geografia como uma ciência de entendimento da realidade vivida, que possui em sua base os saberes da natureza, mas também os humanos, é que percebemos a importância de se trabalhar os conceitos-chaves em sala de aula. Através da abordagem desses conceitos o aluno pode reconhecer e refletir sobre os sujeitos e objetos que permeiam o meio em que vivem, transpondo a ciência geográfica, além dos muros da escola.

A EJA busca diferentes metodologias que prioritariamente fuja do ensino tradicional, o público dessa modalidade de ensino é um público diferenciado. São alunos que buscam conhecimentos que não foram adquiridos ou encontram-se fragmentados. Geralmente são pessoas que estão inseridas no mercado de trabalho, que fazem grandes esforços para estar na escola para aprender.

Baseada nisso, surge a necessidade de dar aos alunos significado ao conteúdo estudado em sala de aula. Levando-os a confrontar a realidade vivida por eles e a realidade vista nos livros. Através de indagações como quais: para que isso vai servir no meu dia a dia? Qual a relação de determinado conteúdo com o meu cotidiano? E a resposta para essa pergunta seria respondida através do conceito de lugar que é dotado de peculiaridades, relações humanas, afeto e percepção.

O sentimento de pertencimento é importante para se entender o Lugar de uma maneira humanística, que leve em conta a subjetividade e as diferentes relações que são estabelecidas dentro de um mesmo espaço. Sabendo que esse local é fruto de uma dinâmica social, econômica, política e natural, onde segundo Tuan (1983, p. 6), o espaço é movimento, e o lugar, uma pausa.

HISTÓRICO DE EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS – EJA

A Educação de Jovens e Adultos (EJA) é um programa do governo federal que tem como ponto principal fazer com que pessoas que não conseguiram

concluir o ensino fundamental e médio, concluam através do programa.

O Programa EJA possui certificação do Centro Integrado de Educação para Jovens e Adultos (CEJA) que este último, por sua vez, possui autorização pelo Conselho Estadual de Educação do Ceará para ministrar ensino fundamental e médio.

A EJA funciona como um estímulo ao regresso dessas pessoas à sala de aula. Serve a jovens e a adultos trabalhadores que por algum motivo não conseguiram concluir os estudos por N motivos e que atualmente precisam concluir, de forma que, possam ainda trabalhar e cuidar da família.

O objetivo da EJA é transmitir uma educação de qualidade a pessoas que não estudaram na infância ou abandonaram os estudos, e assim, não conseguindo concluir os estudos na idade apropriada. A EJA vem como um meio dessas pessoas estudarem e concluírem o ensino básico através da flexibilização de horário. Proporcionando assim a inclusão digital e a redemocratização do ensino.

A trajetória da Educação de Jovens e Adultos no país, iniciou-se no Brasil colônia, a alfabetização ficava a cargo dos jesuítas, a educação era voltada para assuntos religiosos.

Tempos depois, especificamente na década de 1930 é dado importância à educação de adultos. Fora dado início ao movimento contra o analfabetismo para assim aumentar o contingente eleitoral.

> Neste período, a sociedade brasileira passava por grandes transformações, associadas ao processo de industrialização e concentração populacional em centros urbanos. A oferta de ensino básico gratuito estendia-se consideravelmente, acolhendo setores sociais cada vez mais diversos. A ampliação da educação elementar foi impulsionada pelo governo federal, que traçava diretrizes educacionais para todo o país, determinando as responsabilidades dos estados e municípios. (RIBEIRO, 2001, p. 19.).

Na década de 40 a educação de adultos se instaura como política educacional, período no qual é detectado alto índice de analfabetismo. O Brasil vivia um período de pós-guerra e a Organização das Nações Unidas (ONU) exigia que os países pregassem a paz e a igualdade de direitos entre seus povos.

Com isso, esse foi um período marcado fortemente por campanhas nacionais

de alfabetização. A população precisava ser educada para também serem reestruturadas as bases eleitorais. O aumento da produção e a qualificação também seriam benefícios trazidos por essas campanhas educacionais.

Em 1947 surgiu a campanha de educação de adultos que previa a alfabetização em 3 meses, depois a continuação com um curso primário em dois períodos, um de apenas 7 meses e outro já seria a capacitação profissional.

Esse tipo de ensino passou a ser criticado no final dos anos 50 devido a seu caráter superficial. Grandes discussões surgem a respeito desse assunto, destaca-se Paulo freire com a sua proposta de "educação conscientizadora" que será inspiração para muitas práticas que se referem à educação de jovens e adultos.

Paulo Freire vem a criticar a educação bancária, aquela onde o aluno é apenas o receptor dos conteúdos que o professor apenas deposita o conteúdo em suas mentes, como se fossem gavetas. "Freire propunha uma ação educativa que não negasse sua cultura, mas que a fosse transformando através do diálogo". (Ribeiro, 2001).

A década de 1960 veio acompanhada de um golpe militar fazendo com que houvesse um retrocesso na educação, pois na época acreditava-se que a educação de adultos era uma ameaça à ordem o país e o consequente ocorreu exílio de Paulo Freire.

No ano de 1967 é lacando o MOBRAL – Movimento Brasileiro de Alfabetização –, que manteve algumas das propostas anteriores, mas extinguiu toda a criticidade que as aulas pudessem ter. Assim, durante a década de 70, atingiu todo o território brasileiro, tendo sua extinção no ano de 1985.

Em 1988 a constituição passa a garantir o ensino básico para jovens e adultos. O ano de 1990 é marcado como o ano internacional da alfabetização e declaração mundial sobre a educação para todos.

A década de 1990 é marcada pela extinção da fundação EDUCAR e a criação do PNAC, é promulgada a nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei n° 9394/96, tornando a EJA uma modalidade de ensino.

Atualmente, fóruns proporcionam discussões e aprofundamento no que diz

respeito à EJA no Brasil. A EJA busca não somente a alfabetização e capacitação do aluno, mas que este desenvolva no aluno suas capacidades, e que cada conhecimento aprendido tenha significado.

O DESENROLAR DA PESQUISA NA ESCOLA CENTRO DOS RETALHISTAS

A pesquisa aqui apresentada se baseia em uma metodologia/análise qualitativa, buscando o maior detalhamento sobre os aspectos a serem estudados e não a generalização dos resultados que se alcança no estudo. Para o seu desenvolvimento foram obedecidos os seguintes procedimentos.

Em um primeiro momento fizemos levantamentos bibliográficos para um melhor embasamento, a fim de consolidar os conhecimentos a respeito dos assuntos abordados. Fizemos uso de textos de Freire (1989), Tuan (2009), Lima (2012). Que foram os principais autores que embasaram a nossa pesquisa.

Em um segundo momento partimos para a vivência em sala de aula, no qual nos primeiros dias ficamos com eles não como professores, mas como alunos, com o intuito de conhecer cada aluno de forma mais aproximada. Assim ficávamos juntos antes de entrar na sala e começar a aula, no intervalo e no fim quando íamos para a parada de ônibus.

E o terceiro momento foi quando saímos do papel de aluno para o papel de professor e trabalhamos a cartografia usando as informações coletadas no momento anterior, relacionando o conteúdo com as respectivas atividades, trabalhos e moradas de cada estudante da EJA.

CONHECENDO OS ALUNOS

A turma assistida foi a EJA-V, uma turma que tinha sido iniciada no começo do ano de 2016 com 30 alunos, no entanto foi observado a difícil presença de todos. Inicialmente nos apresentamos e explicamos o que faríamos, eles receberam bem as informações e as propostas de intervenção e passamos a

conviver com cada aluno.

Pelo que foi analisado nos perfis, pudemos constatar que a sala era composta por alunos com idade entre 18 e 28 anos, esse aspecto revelou-se uma surpresa pois era esperado uma turma com pessoas de terceira idade. Todos possuíam o mesmo objetivo, que era conseguir o certificado de conclusão do ensino médio.

Os alunos falavam sobre fazer o Exame Nacional do Ensino Médio – ENEM – e consequentemente cursar um curso de ensino superior. Foi observado durante as aulas constantes saídas dos alunos para sala de informática, para eles realizarem suas inscrições no ENEM.

Muitas informações aqui presentes resultaram de conversas e de uma entrevista (Figura 01) realizada com os alunos. Através dessas entrevistas e conversas foram constatados que os principais motivos para as mulheres deixarem de estudar foram por doenças, gravidez, trabalho, mudanças de endereços, por dificuldades de aprendizagem e outras apenas escolheram a EJA pela flexibilidade de horários.

E o que as motivou a voltarem a estudar foi a influência dos pais e dos filhos, pois não conseguiam ensinar suas tarefas de casa; outras relatavam que por necessidade de encontrar uma melhor profissão; por ter o sonho de entrar em uma faculdade; e outra simplesmente por querer concluir o ensino médio. Algumas dizem que ainda estão em dúvidas quanto ao curso que querem cursar, outras já sabem que curso superior gostariam, como por exemplo enfermagem, direito e contabilidade.

Já os homens em sua totalidade apontam como motivos para terem parado de estudar o trabalho, muitos começaram a ajudar em casa cedo e até os dias atuais continuam trabalhando. Apenas 2 alunos de 18 anos dizem estarem na EJA simplesmente por escolha. Os motivos que induziram estes a voltarem a estudar foram conseguir concluir o ensino médio, e um emprego melhor.

Figura 01: Respostas dos alunos, de acordo com o questionário aplicado.

	Mulheres						Homens			
alunos	Rafaela	Maria	Bruna	Thiciana	Ana	Liliane	Francisco	Ireno	Gabriel	João
Perguntas	18 anos estudante	18 anos, estudante	18 anos, manicure	20 anos, 1 filho, estudante	26 anos, 1 filho, estudante	18 anos, estudante	23 anos, moto boy	23 anos, eletricista automotivo	18 anos, estudante	19 anos, motorista
1 Antes do EJA, você estudou até qual série?	1º ano E.M	1º ano E.M	9º ano E.F	8º ano E.F	8º ano E.F	5º ano E.F	2º E.M	1º ano E.M	1º ano E.M	9º na E.F
2 Por quais motivos você parou de estudar?	Mudanças de endereços	Motivos de doença	Nunca parou de estudar, mas optou pelo EJA	Gravidez	Trabalho e gravidez	Dificuldade de aprendizagem	Tive que trabalhar	Tive que trabalhar	Nunca parei de estudar, mas optei pelo EJA	Para trabalhar
3 Onde era sua antiga escola?	Messejana	Não lembra	Era na montese, não lembra o nome	Não respondeu	Não mantesse não especificou o nome da escola	Figueiredo Correia	E.E.F.M. Cesar Cals	Rodolfo Teofilo	Centro dos Retalhistas	Centro dos Retalhistas
4 Quais motivos fizeram você VOLTAR a estudar?	Faculdade	Insistência dos pais	Faculdade	Conseguir um emprego	Não conseguia ensinar a atividade do filho.	Concluir os estudos	Fazer faculdade	Capacitação no trabalho		para concluir o ensino médio.
5 Deseja futuramente cursar um ensino superior? Em qual área?	Enfermagem	Não sabe	Direito	Enfermagem	Contabilidade	Enfermagem	Ainda pensando sobre	Engenharia mecânica	Ainda está na dúvida	enfermagem
6 Você gosta das aulas de Geografia? Considera Geografia importante? Por quê?	Sim.	Gosto.	Sim, para aprendermos sobre clima e meio ambiente	Sim, porque aprendemos tudo sobre o espaço geográfico	Sim, porque assim temos uma noção de como se encontra o planeta	Sim, para conhecermos melhor o planeta terra	Sim, por estudar o espaço.	Sim, a geografia é muito importante para passar no enem	Sim, muito importante para compreender os mapas	sim, devido a qualidade das aulas a aprender a se localizar

Fonte: Elaboração dos autores (2016)

Infelizmente não conseguimos entrevistar todos, pois a turma raramente estava completa e os alunos não gostavam muito de falar sobre os motivos que os levaram a estudar pela EJA. Optamos pelo respeito para com os alunos que não estavam interessados em participar da pesquisa.

ROTEIRO PARA ENTREVISTA COM OS ALUNOS
Escola Centro dos Retalhistas
Alunos - EJA 5 A

Nome:_____
Idade:_____ Estado Civil:_____ Filhos: sim ( ) quantos:____ não ( )
Bairro_____ Cidade_____ profissão _____
1 Antes do EJA, você estudou até qual série?
2 Por quais motivos você parou de estudar?
3 Onde era sua antiga escola?
4 Quais motivos fizeram você VOLTAR a estudar?
5 Deseja futuramente cursar um ensino superior? Em qual área?
6 Você gosta das aulas de Geografia? Considera Geografia importante? Por quê?

Os que participaram geralmente deram respostas bem curtas, o que dificultou um pouco a análise. Mas de forma geral percebemos que os alunos possuem a noção de que estudar é fundamental para conseguir crescer tanto pessoalmente, como profissionalmente. Também acreditam que a Geografia é muito importante. Apesar de não saberem explicar para que a mesma serve, gostam muito das aulas de Geografia e atribuem isso ao professor que ensina muito bem, que "sempre que pode traz matérias diferentes para se trabalhar os conteúdos geográficos".

EXECUÇÃO DA ATIVIDADE

Após esse primeiro exercício fizemos visitas à escola, a priori a intenção era conhecer este espaço e toda sua política. Neste momento utilizamos câmeras fotográficas na qual tínhamos como objetivo registrar todos os aspectos da escola, inclusive a sua estrutura física. Além de fotos houve registro das observações no caderno de campo, como a descrição dos espaços internos e externos da escola.

A Escola Estadual Centro dos Retalhistas é relativamente pequena

comparada com outras escolas estaduais, a mesma possui: sete salas de aula possuem estrutura reduzida se comparadas com outras escolas estaduais, uma sala para os professores; secretaria; coordenação e direção; uma sala de multimeios, uma quadra e uma cantina onde são servidos os lanches para os alunos.

O lanche que é servido à noite para a turma da EJA, é feito antes da aula, as salas de aula para essas turmas são as maiores, possuem ar-condicionado e ventiladores.

Planejamos nossa intervenção de acordo com o conteúdo que os alunos estavam estudando durante o período que passamos na escola, no caso estava sendo estudada a cartografia. Primeiramente pensamos qual seria a melhor forma de trabalharmos tais temáticas, planejamos e fizemos um plano de aula.

A aula foi dividida em quatro momentos. De início fizemos uma "chuva" de ideias com os alunos para se perceber a noção que eles têm do lugar, almejando a construção do conceito geográfico. Em seguida, foram rememorados conhecimentos Cartográficos prévios, como o conceito de mapa e os tipos de mapa, estabelecendo relações entre a cartografia e o lugar.

Ao trabalhar o conceito de lugar buscávamos saber quais centros tinham significados e importância para os alunos para assim trabalhar a cartografia. Baseado nas ideias de Tuan (1983), esse exercício implicaria em aprender a partir da própria vivência.

Posteriormente, os alunos construíram um mapa mental, representando a casa que moravam e os principais pontos de referência nas adjacências desta, e apontando a localização de suas residências em Fortaleza, utilizando os pontos cardeais e colaterais. Além disso, os discentes apontaram os problemas socioespaciais em seus receptivos bairros. Assim, a legenda foi construída em conjunto por todos os que participaram e pudemos montar um mapa demográfico da turma de EJA A da Escola Estadual Centro dos Retalhistas.

Os bairros foram perguntados a cada aluno e assim foi construída uma legenda, pintando no mapa os bairros com cores diferentes a partir do quantitativo de alunos por bairro. Assim, a legenda foi construída em conjunto por todos os

que participaram e montando assim, um mapa demográfico da turma de EJA da Escola Estadual Centro dos Retalhistas.

A ideia é que o mapa demográfico da turma ficasse permanentemente exposto na sala de aula, proporcionando um maior vínculo entre o professor e os alunos, e entre os discentes, facilitando trabalhos posteriores e trocas de experiências, analisando e relacionando os principais problemas sociais ou ambientais em diversos pontos de Fortaleza, haja vista o conhecimento dos bairros de residência de cada discente pelos professores.

Foto 01: Professor e aluna com o material produzido pela turma.

Fonte: Acervo dos autores (2016)

Foto 02: O momento da intervenção.

Fonte: Acervo dos Autores (2016)

No início da atividade a turma mostrou-se um pouco tímida, pois muitos possuíam certo receio de expor suas ideias, mas no decorrer todos começaram a participar; era perceptível o "sucesso" da intervenção; estavam todos muito empolgados.

RESULTADOS

Percebemos, através da atividade, significativa interação entre os alunos da EJA, através da construção, em conjunto, do mapa mental. O trabalho em grupo favoreceu a socialização entre os alunos, a diversidade de ideias e a aplicação dos conhecimentos individuais, em relação aos conteúdos geográficos estudados em aulas anteriores e a percepção acerca de sua cidade.

O mapa ficou permanentemente exposto na sala de aula, proporcionando um maior vínculo entre o professor e os alunos, facilitando trabalhos posteriores e trocas de experiências, quanto aos lugares de vivência dos discentes, em Fortaleza. A relação entre o conceito de lugar e a representação cartográfica também proporcionou aos discentes se posicionarem de forma autônoma, diante de sua realidade.

No decorrer do processo de desenvolvimento da pesquisa na Escola Centro dos Retalhistas, que ocorreu num período de quatro meses, buscou-se entender a complexidade existente no sistema escolar diferenciado, em espacial a EJA. Foi de imensurável valor poder adentrar as dependências desta Escola, conversar com os sujeitos que a compõem. Isso tem um valor tanto acadêmico, quanto pessoal.

Em relação ao trabalho docente, percebeu-se que o professor de Geografia é consciente do real sentido da Educação para Jovens e Adultos, pois a sua metodologia de ensino corresponde às necessidades dos alunos que estão nessa modalidade de ensino. A relação do professor com os alunos é amistosa, fazendo com que a aula torne-se proveitosa. Vale ressaltar a liberdade de ação, a autonomia do professor, no que se refere ao uso de metodologias que ele compreende como relevantes para o ensino da EJA.

Foi de inestimável valor poder dialogar com alguns alunos desta Escola. Configurou-se um momento de compreensão do contexto social em que estão inseridos. Eles muito contribuíram com a pesquisa, através de sua visão da Escola, do professor e da aprendizagem. É importante que se dê voz ao aluno, independentemente da modalidade de ensino. O discente, muitas vezes, é mais

inteirado a situações que o professor ou a direção da escola desconhecem; pois o contato entre os próprios alunos é intenso.

O que se pode concluir, ao final do Estágio Curricular II, é que a escola é um espaço plural, de visões diversas, e que se deve buscar o diálogo entre os múltiplos sujeitos, respeitando suas convicções e considerando suas opiniões. Além disso, a escola deve ser vista com um lugar de possibilidades.

REFERÊNCIAS

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. Cortez. São Paulo. 1989. p.22-49.

LIMA, Maria Socorro Lucena. **Estágio e Aprendizagem da Profissão Docente**. Brasília: Liber Livro, 2012.

MACHADO, Vanessa C.; MATTOS, Mayra de. **Ensino** de geografia na educação de jovens e adultos. In: FERRETTI, Orlando; CUSTÓDIO, Gabriela A. (org). **Artigos da disciplina estágio curricular supervisionado em geografia II: segundo semestre de 2013**. Florianópolis: NEPEGeo; UFSC, 2014.

PIMENTA, Selma Garrido & LIMA, Maria Socorro Lucena. **Estágio e Docência**. São Paulo: Cortez, 2009.

RIBEIRO, Vera Masagão (org). **Educação de Jovens e Adultos**: Novos leitores, novas leituras – Campinas, SP: Mercado das Letras: Associação de Leitura do Brasil – ALB; Ação Educativa, 2001.

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

OCUPAÇÕES: CELEIROS DA FORMAÇÃO DISCENTE

KALYLL ASMINN ESTANISLAU FARIAS
kalyllfarias@gmail.com
FRANCISCA TAIANE CRUZ DA SILVA
tayanecruz123@hotmail.com
HAMILTON RIBEIRO DE LIMA JUNIOR
hamiltonj088@gmail.com
MARIA AURISLANE CARNEIRO DA SILVA
aurislanemcsilva@gmail.com
LÍDIA NUNES DOS SANTOS
lidianunes.c@gmail.com
RANCHARLES REIS DA SILVA
rancharlesreis@gmail.com
(BOLSISTA DO PIBID DA GEOGRAFIA – UFC)

INTRODUÇÃO

Ao longo da história brasileira, nos diversos setores da sociedade, conforme nos conta Gohn (1995), houveram muitas lutas que foram empreendidas por grupos ou classes sociais objetivando a conquista de direitos ou bens necessários a elas. Algumas dessas lutas foram rotuladas como acontecimentos marginais ou disfunções na ordem social vigente, se transformando em lutas prolongadas ou movimentos que foram duramente reprimidos pelas forças oficiais do estado. Outras dessas lutas foram institucionalizadas, até suas conquistas serem incorporadas à sociedade civil e política brasileira. Dessa maneira, essas lutas configuram-se como elementos constituintes da democracia e cidadania brasileira, uma vez que muitos dos avanços verificados no presente se devem a essas ações no passado.

Na educação não é diferente. Conforme Libâneo "*As propostas e reivindicações em favor da escola pública democrática fazem parte do processo mais amplo das lutas sociais nas quais a classe trabalhadora está envolvida*" (LIBÂNEO, 2013, p. 37). Dessa maneira, entendemos que a educação, assim

como nos demais setores da sociedade, é permeada por muitas lutas, nas quais a população desfavorecida vê a escola como *lócus* privilegiado para obter a instrução necessária para lutar por seus direitos, sendo meio insubstituível para abastecer a população nas lutas pela educação.

No entanto, as lutas na educação, como nos conta Gohn (2009), dificilmente são notadas pela população, o que as torna invisíveis, tanto que somente agora elas têm ganhado destaque na mídia, que na maioria das vezes manipula as informações a seu critério.

Dessa maneira, o convidamos a observar mais de perto e conhecer um pouco mais sobre mais uma dessas lutas, as ocupações das escolas públicas da rede estadual de ensino, que começaram no fim de abril de 2016 e findaram em meados de agosto do mesmo ano.

Nesse sentido, ao abordar essa temática elegemos uma escola da rede pública estadual no Ceará para exemplificar como ocorreram as ocupações, localizada no bairro Messejana, na periferia da capital cearense, localizado na porção sudeste de Fortaleza. É válido ressaltar que a escola não será identificada, bem como os nomes dos ocupantes não serão revelados.

Se faz necessário lembrar ainda que as informações inseridas neste artigo retratam a realidade de apenas uma das escolas ocupadas no período em evidência. Portanto, outras escolas ocupadas vivenciaram realidades distintas, com suas particularidades.

Desse modo ao longo deste artigo, procuraremos mostrar como ocorreu o movimento de ocupação na escola investigada, evidenciando os motivos que conduziram ao surgimento das ocupações, retratando o cotidiano do movimento e finalizando com seu término. Dentro da argumentação do artigo também será observado o papel do professor nesse contexto.

PROFESSORES NA RUA: A GREVE DOS DOCENTES DAS ESCOLAS PÚBLICAS

No presente tópico, será explanado em linhas gerais sobre a greve dos professores, as motivações que levaram à sua deflagração e como ela foi um fator que desencadeou as ocupações nas escolas públicas da rede estadual de ensino no Ceará.

Olhando para o passado, podemos compreender a gênese da greve dos professores da rede de escolas públicas estaduais do Ceará. Desde o início de 2016, a direção do Sindicato APEOC[1] vinha negociando com o Governo do Estado do Ceará o reajuste de 12,67% no salário dos professores. Mas na pauta de negociações constavam muito mais reivindicações do que somente o reajuste salarial. A categoria também criticava as condições de trabalho, com salas inadequadas, e laboratórios desequipados; criticavam a situação vivenciada no presente em relação à educação em todo Brasil, como os cortes nas verbas destinadas a ela e também criticavam o custo da merenda escolar para os alunos. Havia um desejo compartilhado pela categoria por melhorias na educação como um todo, não somente obras e medidas que resolvessem alguns desses provisoriamente.

No entanto, o Sindicato passou a acumular insucessos em suas negociações, o que culminou no fim de abril de 2016 na deflagração da greve geral dos professores da rede de escolas públicas estaduais no Ceará. Uma notícia sintomática deste momento foi veiculada no portal de notícias da Assembleia Legislativa do Estado do Ceará no dia 29 de abril, quando ela comunicou: *"Professores pedem reajustes de 12,67% no CE"*[2]. Esta notícia retrata a mobilização ocorrida no dia anterior (28), quando a categoria levou suas reivindicações ao Palácio da Abolição, sede do Governo do Estado, simbolizando assim sua insatisfação com este. Aquele seria um dos primeiros momentos da greve geral de professores da rede estadual de ensino.

Com o advento da greve da categoria de professores estaduais do Ceará, houve até então desconhecida para o cenário educacional cearense uma revolução do corpo dos discentes, no qual os mesmos reivindicando seus direitos como cidadãos decidiram preencher os espaços que ficariam "vazios" dentro da escola.

Esse movimento foi revolucionário para o grupo dos estudantes, uma vez que, os mesmos tornaram-se protagonistas na luta por melhorias na educação estadual. No tópico a seguir, esse movimento será abordado, dando ênfase à rotina dos ocupantes e também à atuação dos professores neste momento que foge da situação regular do ensino.

POR DENTRO DA OCUPAÇÃO: A ROTINA DO MOVIMENTO

Diante do contexto de greve anunciado no tópico anterior, as ocupações nasceram como movimento em apoio aos professores. Esse apoio pode ser compreendido de uma maneira mais clara ao interpretar o depoimento de um dos alunos presentes na ocupação:

> "*Antes disso tudo começar (as ocupações), os professores aqui do Liceu nos chamaram no auditório e fizeram uma roda de conversa com a gente. Lembro que eles falavam como lutar pela educação era necessário, e que isso não era uma responsabilidade só deles. Foi aí que a gente viu que a gente tinha que em cena também, ocupando a escola, e logo de cara os professores apoiaram a gente, trazendo comida e também papel higiênico, sabão, essas coisas*" (C.B.)[3].

Libâneo (2013) e Freire (2009) qualificam a educação como um ato político, que se realiza no contexto das relações sociais onde se manifestam os interesses das diversas classes sociais. Assim, a educação irá demandar do professor e do aluno um posicionamento, o que podemos verificar nas ocupações ao interpretar esse depoimento, quando observamos que esses dois personagens – professor e aluno – se apoiaram mutuamente. Essa forma de pensar dos alunos, de ocupar em apoio à causa dos docentes, se difundiu rapidamente entre os estudantes das escolas públicas da rede estadual de ensino, atingindo uma parcela significativa dessas. Conforme o portal de notícias G1 – Ceará, na matéria *"Mesmo com fim da greve, 4 escolas seguem ocupadas em Fortaleza"*[4], de 11 de agosto de 2016, o número de escolas ocupadas no auge da greve chegou a 67 no Ceará.

Ao interpretar esse depoimento também entendemos que as ocupações começaram a partir da ação dos professores, que lembraram os alunos que a luta

pela educação não é papel somente da classe dos docentes; o aluno também tem sua parcela de contribuição nas lutas da educação. Para reforçar essa ideia, os professores continuaram apoiando os alunos, levando alimentos e materiais de limpeza para que os mesmos não tenham necessidades no período em que ficaram na escola, o que demonstra a união entre esses dois sujeitos.

Assim, entende-se que o professor teve participação fundamental no processo de ocupação. Tardiff e Lessard (2011) comentam que este profissional tem seu trabalho centrado em coletividades humanas (de alunos), e assim lida diretamente com o público discente. Portanto, o professor se qualifica como um agente transformador da realidade, que molda o aluno mediante sua prática, e dessa maneira no caso das ocupações, atuou como "chave de ignição" do movimento. Libâneo (2013), ao falar do papel deste profissional, argumenta que este tem a responsabilidade de preparar os alunos para se tornarem cidadãos ativos e participativos nos diversos espaços que frequentam e também na vida cultural e política. Sua prática é uma atividade fundamentalmente social, porque contribui para formação cultural e científica do povo, uma tarefa indispensável para as conquistas democráticas.

Com apoio dos professores, foram iniciadas as ocupações nas escolas públicas da rede estadual de ensino. Conforme o depoimento de um dos alunos presentes na ocupação, esse movimento:

> *Constrói o indivíduo moral, social e responsável. Aqui nós temos uma organização em equipes, e cada uma dessas equipes fica responsável por uma atividade, como limpeza, segurança ou alimentação, e a gente tem aqui no pátio uma equipe com os computadores pra fazer a matrícula da galera no ENEM. Toda semana também tem reunião aqui, pra gente debater sobre isso tudo e também de vez em quando alguém vem aqui fazer uma palestra ou oficina. A gente não tá aqui só badernando não. Aqui é um pequeno ato, que vai virar um ato grande, que vai ter respaldo na mídia, e que vai ter um crescimento na educação dos brasileiros*(C. B.)

Desse modo, entende-se que as ocupações foram organizadas, com formação de comissões para execução das atividades internas do movimento. Andando pelas escolas, foi observado o mesmo padrão de divisão das comissões, que

foram discriminadas por suas funções: cozinha, limpeza, segurança e comunicação. A comissão responsável pela cozinha preparava a alimentação dos ocupantes; a comissão de limpeza mantinha os espaços escolares higienizados; a comissão de segurança zelava pela proteção dos demais ocupantes, principalmente à noite e a comissão de comunicação elaborava o material de divulgação do movimento e alimentavam as páginas das ocupações nas redes sociais. Ainda sobre o depoimento, também observamos que os ocupantes recebiam visitas para preencher as manhãs e tardes, que conforme o depoimento, geralmente eram oficinas ou palestras oferecidas por professores da escola ou por universitários que vinham colaborar. Já para debater sobre as pautas relativas ao movimento, os alunos também realizavam reuniões periódicas.

Não comentado neste trecho, mas presenciado na escola ocupada investigada neste artigo, também foi verificada uma organização dos alunos no que diz respeito ao pernoite: geralmente um grupo de aproximadamente 20 alunos dormiam, e durante o dia os alunos que não tinham a permissão dos pais para dormir na escola visitavam os amigos que lá estavam, ficando geralmente até as 18 horas.

Se faz necessário também observar que nas escolas investigadas os funcionários da gestão escolar continuaram trabalhando normalmente. Apenas as aulas não ocorriam; mas secretários, coordenadores, diretor continuaram exercendo o ofício. A maioria dos professores também estava presente nas escolas, auxiliando muitas vezes os alunos ocupantes.

No entanto, com o passar do tempo, as ocupações passaram a perder forças, mesmo sendo um movimento necessário para as conquistas no campo educacional. Dessa maneira, no próximo tópico revelaremos as razões do enfraquecimento deste movimento, até elas findarem em meados de agosto.

DESDOBRAMENTOS DA OCUPAÇÃO

Para retratar o declínio das ocupações, antes é necessário observar como era

o convívio dentro do movimento. Como já foi abordado no tópico anterior, gestão escolar e ocupantes dividiam o espaço escolar, o que pouco a pouco gerou tensões entre essas duas partes. Isso ficou mais evidente no episódio da "tomada das chaves da escola". Os alunos, insatisfeitos por terem acesso a poucos espaços dela, resolvem tomar as chaves, momento que pode ser compreendido com mais clareza nas palavras de um dos ocupantes:

> "*Nós pegamos as chaves porque o diretor aí não deixa a gente nem usar os computadores da escola. Também porque ali no freezer da cantina tem uns frangos que dava pra gente cozinhar, só que lá tá trancado. A gente pegou as chaves pra ter mais liberdade, porque o povo lá da diretoria fica só inventando regrinha pra atrapalhar a gente*. (J. S.)

Se faz necessário destacar que as tensões, na escola, nasceram do descompasso entre as vontades dos ocupantes e da gestão. Dessa maneira, a gestão se retira da escola, e assim, à medida que os ocupantes obtêm mais poder sobre ela, a entrada de pessoas que não eram alunos na escola é facilitada, o que prejudicou a imagem dos ocupantes perante os professores, pois muitas dessas pessoas foram qualificadas pelos professores como "oportunistas", que na opinião destes, estavam presentes na escola apenas para furtar seus objetos.

Dessa maneira, sem apoio dos professores e gestão escolar, os ocupantes foram pouco a pouco perdendo as forças. Muitos dos alunos abandonaram o movimento e assim, em meados de agosto de 2016, as ocupações das escolas públicas estaduais do Ceará acabaram.

No entanto, mesmo após o fim das ocupações, o movimento continuou em evidência, pois a Secretaria da Educação do Estado do Ceará (SEDUC – CE), denunciou os alunos que participaram do movimento através de uma notícia-crime[5], sob acusação de danos ao patrimônio público. Um dos veículos de comunicação que cobriu este momento foi o jornal *O Povo*. No dia 23 de agosto de 2016, o jornal detalha os desdobramentos das ocupações[6], ocasião em que a SEDUC declara sua opinião após realizar visitas de avaliação nas escolas após as ocupações. De acordo com a SEDUC, as escolas apresentavam avarias na

estrutura física e também foi constatado o sumiço de equipamentos como projetores, computadores e outros bens da escola.

Desse modo, observamos que muitos dos alunos que ocuparam e estiveram presentes no movimento foram, por força da lógica, perseguidos nas escolas em que estudavam, sendo cobrados principalmente pela direção da escola, mas também por outros alunos e professores, em função do desaparecimento desses bens.

Entretanto, em 5 de outubro de 2016, o mesmo jornal veiculou a seguinte notícia: "*Processos para investigar danos em escolas ocupadas são arquivados*"[7], que representava o fim das acusações, pelo menos em âmbito jurídico.

Contudo, é necessário destacar que muitas das acusações como a de pichação das paredes da escola, foram feitas precipitadamente no sentido de que muitas dessas "pichações" eram desenhos que os alunos fizeram para deixar a escola mais lúdica e foram mal interpretados. Além disso como também é colocado na notícia-crime realizada pelo jornal *O Povo* já citada anteriormente, em alguns casos as direções das escolas não sabem dizer se os danos foram causados por estudantes ou pessoas externas.

UMA CONCLUSÃO?

Todo movimento que busca melhorias na sociedade**,** principalmente na educação, a qual consideramos a chave para a transformação do indivíduo e com isso da própria sociedade como um todo, surge a partir do amor e da coragem. Quem luta, luta porque algo que lhe tem amor está ameaçado, e busca na coragem a saída para enfrentar o medo de perder o que já lhe foi conquistado por direito.

Observamos esses sentimentos expressos nas vozes dos personagens que formavam o movimento de ocupação destacado neste artigo. A ocupação para os participantes desse movimento, significava mais do que acampar na escola ou invadir um local público e fazer baderna como a imagem espalhada por todos os

meios de comunicação, para eles as ocupações eram a forma mais forte de chamar atenção dos governantes, de chamar atenção da sociedade e de mostrar para todos as suas preocupações com a escola, com a educação e com seus próprios futuros.

E nesse sentido, compreendemos que as ocupações foram sobretudo um momento de formação cidadã dos personagens envolvidos, pois apesar dos desdobramentos que culminaram no fim do movimento, o período em que alunos e professores se uniram para debater os problemas da educação e da conjuntura política do país trouxeram para estes momentos de grande aprendizado, momentos estes que em outras situações no cotidiano escolar provavelmente não se realizariam.

E é por esse motivo que este artigo pretendeu contribuir para a compreensão do que foi o movimento de ocupação das escolas públicas estaduais do Ceará, saindo do ponto de vista da mídia e mostrando a realidade do cotidiano do movimento. Portanto, ao colocar em pauta mais uma luta pela a educação estamos também colaborando para a produção científica deste tema que ainda se mostra escassa, e dessa forma não podemos dar uma conclusão a esta pesquisa, mas sim apenas dar limite ao passo dado.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Estatuto da criança e do adolescente (1990)**. Estatuto da criança e do adolescente [recurso eletrônico] : Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990, e legislação correlata. – 15 ed. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2016. – (Série legislação ; n. 260 PDF).

FREIRE, Paulo. **Professora sim, tia não**: **cartas a quem ousa ensinar**. São Paulo: Editora Olho d'Água, 2009.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. **História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. Lutas e movimentos pela educação no Brasil

a partir de 1970. *In*: **Revista EccoS**, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 23-38, jan./jun. 2009.

JUSBRASIL. **Notitia Criminis**. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/297301/notitia-criminis>. Acesso em 21 jan. 2017.

LIBÂNEO, José Carlos. **Didática**. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2013.

TARDIF, Maurice; LESSARD, Claude. **O trabalho docente: elementos para uma teoria da docência como profissão de interações humanas**. 6. ed. Petropólis, RJ: Vozes, 2011.

---

1 A Representação sindical dos professores no estado do Ceará é o Sindicato APEOC – Associação de Professores de estabelecimentos oficiais do estado do Ceará.

2 Professores pedem reajuste de 12,6% no CE. **Assembleia Legislativa do Estado do Ceará**. Fortaleza, 29 Abril 2016. Disponível em: <http://www.al.ce.gov.br/index.php/ultimas-noticias/item/52233-professores- pedem-reajuste- de-12- 6-no- ce>. Acesso em 24 agosto 2016.

3 As identidades dos ocupantes serão preservadas, e desse modo a autoria dos depoimentos presentes neste artigo será indicada somente pelas iniciais de seus nomes. Esta decisão está amparada pelo artigo 17 do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que diz respeito ao sigilo de menores de 18 anos: O direito ao respeito consiste na inviolabilidade da integridade física, psíquica e moral da criança e do adolescente, abrangendo a preservação da imagem, da identidade, da autonomia, dos valores, ideias e crenças, dos espaços e objetos pessoais. (BRASIL, 2016, p. 13)

4 Mesmo com fim da greve, 4 escolas seguem ocupadas em Fortaleza. **G1 – Ceará**. Fortaleza, 11 agosto 2016. Disponível em:<http://g1.globo.com/ceara/noticia/2016/08/mesmo-com-fim-da-greve-4-escolas-seguem-ocupadas-em-fortaleza.html>. Acesso em 24 agosto 2016.

5 De acordo com o portal JusBrasil, uma notícia-crime ou *notitia criminis* é o instrumento processual utilizado para comunicar uma infração penal à autoridade competente. Não se confunde a notícia criminal com a denúncia, que é o instrumento inicial da ação penal. A notícia não instaura uma ação penal, mas apenas o inquérito policial.

6 Defensoria Pública pede habeas corpus preventivo para estudantes das escolas ocupadas no Ceará. Fortaleza, **O Povo**. 23 Ago. 2016. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2016/08/defensoria-publica-pede-habeas-corpus-preventivo-para-estudantes-das-e.html>. Acesso em 17 jan. 2017.

7 Processos para investigar danos em escolas ocupadas são arquivados. **O Povo**. 05 Out. 2016. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2016/10/processos-para-investigar-danos-em-escolas-ocupadas-sao-arquivados.html>. Acesso em 19 jan. 2017.

FESTIVIDADES

RITMOS E REPRESENTAÇÕES: OS SENTIDOS DO LUGAR DA FESTA DO BOI-À-SERRA EM SANTO ANTÔNIO DE LEVERGER/MT

MAISA FRANÇA TEIXEIRA
Universidade Estadual de Goiás (UEG)
maisafteixeira@gmail.com

INTRODUÇÃO

O lugar e as representações simbólicas são as bases que nortearão as formas espaciais para o entendimento do sentido do lugar da festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT nesse estudo.

Assim, o objetivo principal desse artigo é abranger a constituição do lugar das/nas festas do Boi-à-Serra, uma vez que ele detém características associadas aos aspectos da experiência individual e coletiva (grupos sociais) e da vivência, mediante a concepção expressiva das representações simbólicas das festas.

O pertencimento em relação ao espaço em que se vive, a idealização do espaço para as práticas sociais e culturais, bem como sua significação, conferem a esse espaço o caráter de lugar, onde se criam lugares festivos simbólicos: o Boi-à-Serra. Essa é a discussão central do capítulo.

Para tanto, recorrem-se às contribuições de Merleau-Ponty e Tuan. Os postulados conceituais que subsidiam a categoria lugar para a ciência geográfica, correlacionando-a aos sentidos festivos, direcionam o entendimento dela como uma formação simbólica e representativa. Para Yi-Fu Tuan, o lugar é um espaço que foi apropriado afetivamente. “O lugar é um mundo de significado organizado” (2013, p. 198).

O lugar torna-se a dimensão do espaço que se apresenta a partir da impossibilidade de arrazoá-lo como algo estático, descontínuo e isolado, como uma interface entre o passado e o futuro: ele é apresentado por um sentido de

mundo simbolicamente cultural. Assim, intenta-se decodificarem os espaços-símbolos da Festa do Boi-à-Serra e do lugar. Como hipótese, ressalta-se a formação dos sentidos de lugar da/na Festa do Boi-à-Serra associados às representações espaciais e simbólicas.

A significativa contribuição de Merleau-Ponty versa, primordialmente, no campo fenomenológico, sobre os atos e anseios dos sujeitos que compõem os lugares da festa e o corpo festivo do boi. É na experiência da vida e na decodificação da linguagem do lugar e do corpo festivo do boi que desponta esse corpo-sujeito, resultante do amálgama da expressão, da alma e da produtividade de sentido e de história, segundo Merleau-Ponty (2011).

PERCEPÇÕES, RITMOS, REPRESENTAÇÕES E SENTIDO DA FESTA

O mundo festivo é praticado e experienciado por um sistema comunicacional de símbolos e significados, contendo uma multiplicidade de sentidos e formas evidenciadas em expressões produzidas em movimentos do corpo e da fala. A partir desse entendimento, as contribuições de Merleau-Ponty e Tuan tornam-se fundamentais para o campo teórico percorrido para entender-se a Festa do Boi-à-Serra.

A Festa do Boi-à-Serra é um texto corpóreo composto pela cultura, pelos símbolos, pelos códigos e pelos simbolismos, além de ser uma manifestação marcada por uma linguagem corporal refletida nos gestos das tradições do passado e do presente.

Situar o Boi-à-Serra na condição de lugar do corpo festivo é estabelecer a relação entre o ser humano e o imaginário do objeto, da contemplação, dos ritos, das formas e dos ritmos. É na experiência da vida e na decodificação da linguagem expressa do lugar e dos corpos festivos do boi que se revela o corpo-sujeito, o qual é resultado do amálgama da expressão, do espírito e da produtividade de sentido e de história, segundo Merleau-Ponty (2011).

O campo fenomenológico de Merleau-Ponty é valioso para a presente

pesquisa a fim de se interpretarem as ações e emoções dos sujeitos que compõem esses lugares, ou melhor, o lugar da festa e o corpo festivo do boi. Assim sendo, a festa é um mundo representado pelo corpo. De qual corpo fala-se? Do que se torna o "lugar do fenômeno de expressão" conforme assevera Merleau-Ponty (2011, p. 271).

Igualmente, é a partir desse corpo representado por uma estrutura de um boi que ocorre a técnica do festejo. É pelo corpo que se consegue ler os movimentos e entender a transmissão de informações do lugar festivo. O corpo é o sujeito da percepção e da experiência e possibilita a garantia do sentido da Festa do Boi-à-Serra.

Por meio da constatação de que o homem está corporalmente notado no mundo e que as relações com os outros são mediadas primordialmente pela sua subjetividade e pelo seu corpo.

Merleau-Ponty (2005, p.236) estabelece a relação entre o corpo e o mundo, ou seja, a carne como o quiasma: "a liga como avesso e direito, conjuntos antecipadamente unificados em vias de diferenciação". É essa carne presente no corpo que dá sentido ao lugar e, assim, à festa.

A partir do corpo presente em um lugar, ocorre a interação com o mundo. É por meio do nosso corpo que nos relacionamos com as festividades e é por meio do corpo representado pelo boi que se compreende a essência da Festa do Boi-à-Serra. O corpo deve ser considerado o ponto de partida para o ser-no-mundo. Seguindo-se a linha de pensamento de Merleau-Ponty (2005), os participantes do Boi-à-Serra têm consciência do lugar da festa por via do seu corpo em movimento nas apresentações.

Dessa maneira, nota-se que o corpo se coloca na mudança do eu para o mundo, o que é necessário para a existência humana. Assim, o corpo é o sujeito da percepção, da experiência. Portanto, no Boi-à-Serra, o brincante é possuidor do corpo fenomenal[1].

O corpo fenomenal é o corpo intencional, significante. No Boi-à-Serra, ao se "fantasiar" com o boi, o indivíduo expressa a relação existente com o lugar, com

a região Centro-Oeste, em especial com a cidade de Santo Antônio de Leverger/MT e sua associação com as áreas agropecuárias, simbolizando-se, assim, a existência do rural.

O sentido da vivência do corpo do Boi-à-Serra retoma o significado do corpo simbólico e festivo numa atividade perceptiva da brincadeira. Para os brincantes do Boi, "exatamente na medida em que se tem um saber adquirido e reciprocamente, o corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do ser total" (Merleau-Ponty, 2011, p.269). É um corpo vivo, que age, representa, sente e simboliza. Ele tem identidade, existência, intencionalidade e perceptividade.

O corpo expressa sentidos de acordo com o movimento de percepção que realiza. Ele situa-se no mundo sensível, que lhe faz sentido e, à medida que se comunica com os outros, expressa essa percepção, a qual é comunicada, antes das palavras, pelo próprio corpo. O ser no mundo e o corpo estão interligados. E a expressão procede disso. A expressão do Boi-à-Serra é a do ser no mundo festivo.

Assim, o corpo é o sujeito, o ser humano que se manifesta ante à vida e às condições que proporcionam a expressão corporal. Portanto, é o sujeito da festa, é o sujeito da brincadeira, em suma, o corpo-sujeito do Boi-à-Serra.

No Boi-à-Serra, o corpo-sujeito do brincante é o espetáculo do sistema simbólico testemunhado por ele ao festejar. Ele é uma das formas simbólicas que promovem a existência desse lugar festivo em Santo Antônio de Leverger/MT. O ser brincante do boi define-se por via do corpo, ou seja, a sua subjetividade acontece por meio das ações corporais desse corpo-sujeito.

Ao festejar-se em Leverger, o corpo-sujeito representa, além da imagem do boi, os símbolos advindos das tradições, as narrativas pantaneiras, a memória, o imaginário e o espetáculo cultural que dão sentido ao lugar.

A relação do corpo com o lugar promove o campo investigativo do ambiente festivo, numa imbricação mútua, uma vez que, para o indivíduo, não há lugar na festa sem a presença do corpo, ou seja, ele é o próprio lugar da festa,

consequentemente, a tríade corpo-lugar-festa justapõe-se. Carmo (2011) cita Merleau-Ponty ao dizer que, para o autor, "o corpo é também cultura, pois o homem ultrapassa a fronteira do animal, institui níveis da ordem simbólica, transforma o mundo, cria e recria culturas".

O corpo na festa não é mecânico, mas abstrato, ligado ao sujeito que cria um mundo simbólico de significações e que dá sentido ao lugar. O corpo é composto por linguagens. Essas são as principais representações simbólicas que se produzem na Festa do Boi-à-Serra como pluralidade de momentos expressivos.

Para Tuan (2013, p. 39-40),

> A palavra "corpo" sugere, de imediato, antes um objeto que um ser vivo e espiritual. O corpo é uma "coisa" e está no espaço ou ocupa o espaço. Ao contrário, quando usamos os termos "homem" e "mundo", não pensamos apenas no homem como um objeto no mundo, ocupando uma pequena parte de seu espaço. O corpo é o "corpo vivo" e o espaço é um constructo do ser humano.

Para além de nossas necessidades básicas à existência, o corpo e seus órgãos sensitivos estabelecem todo o conhecimento humano, desde os sentidos até a significação, associados à cultura e, consequentemente, criam-se os lugares a partir dos símbolos, que são compostos por paisagens e imagens existentes na memória. No Boi-à-Serra, o corpo é considerado sujeito vivido. Ele é o corpo que percebe e move-se e, necessariamente, expressa-se.

O corpo é um elemento essencial para a análise da sociedade, principalmente das manifestações culturais, em especial das festas. A brincadeira do Boi-à-Serra é reflexo de significações por meio dos movimentos e fenômenos envolvidos pelo estético, pelo cultural e pelo simbólico. Bollnow (2008) afirma que o corpo assume a condição de espaço quando ele caracteriza determinados lugares, ganhando significados para a compreensão da espacialidade humana.

Nesse caso, o corpo festivo daqueles que brincam com o boi é um espaço que valoriza a comunicação por meio da brincadeira, significando uma linguagem de animações, símbolos e expressões, ou seja, a própria constituição do sentido do lugar. O corpo expressa ações voltadas aos gestos, línguas, movimentos,

signos, significados, dissociando-se de algo técnico e estático.

Para Dantas (1999, p. 28),

> [...] o movimento no corpo dançante designa um deslocamento, uma transformação e identifica-se com impulso corporal, com a capacidade de projeção do corpo no tempo e no espaço. Um corpo, ao dançar, entrega-se ao ímpeto do movimento, deixando se deslocar e transformar.

O movimento exprime o deslocamento e configura-se em um aspecto espacial. No caso do Boi-à-Serra, a trajetória é percorrida por ritmos que se repetem nos tempos atuais. O corpo limita-se aos gestos necessários à conservação da vida, tais como os balanceados e gingados existentes desde a origem da brincadeira até hoje. Com base nas experiências sociais e culturais de cada indivíduo, o corpo e a corporeidade adquirem leituras passíveis de construção de um sentido do lugar modelado pelas manifestações culturais.

De acordo com Merleau-Ponty (2006, p. 203) o corpo é uma forma de expressão, posto que ele

> [...]brinca com seus primeiros gestos e passa de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta por via deles um novo núcleo de significação: é o caso dos hábitos motores, como a dança. Ora, enfim, a significação visada não pode ser alcançada pelos meios naturais do corpo; é preciso, então, que ele construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural.

Na ótica de Merleau-Ponty (2006, p. 251), esse mundo cultural festivo do Boi-à-Serra é compreendido pelos sentidos dos gestos, que “não são dados, mas compreendidos”. O autor explana ainda que a relação entre sujeito e objeto “não é a relação de conhecimento de que falava o idealismo clássico, no qual o objeto aparece sempre como constituído pelo sujeito”, mas uma relação em que “o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação”.

Esse ser-no-mundo interessa a Merleau-Ponty quando ele compreende a realidade corpórea em si, haja vista que, para ele, o corpo é visto como experiência, como obra existencial, ou seja, o corpo é a sede do encontro do sujeito com o mundo e, consequentemente, com o seu lugar. Merleau-Ponty (1994,

p. 205) retrata que “ser corpo é estar atado a certo mundo”.

Para o autor supracitado, “ser é sinônimo de ser situado” (p. 339), assim, o corpo estabelece uma relação contínua com o lugar. Marandola Jr. (2013) destaca Tuan como responsável por difundir uma Geografia Humanista, entendida a partir da experiência geográfica do sujeito. Para ele, Tuan (2013) recoloca o lugar a fim de entender a relação do homem com o meio perante um sentido fenomenológico do ser-no-mundo, portanto, o mundo-lugar.

Merleau-Ponty (2004, p.2) examina o mundo-lugar desvendado pela percepção como

> [...]o mundo que nos é revelado por nossos sentimentos e pela experiência de vida, que nos parece, à primeira vista, o que melhor conhecemos, já que não são necessários instrumentos nem cálculos para ter-se acesso a ele e, aparentemente, basta-nos abrir os olhos e nos deixamos viver para nele penetrar.

Os corpos integrantes do Boi-à-Serra unem-se, construindo as histórias contadas e recontadas por seus participantes. Eles são corpos-sujeitos da percepção, do sentimento, da sensibilidade, da sensação, do pensamento e da transmissão. Vale assinalá-lo como algo em que a transformação e aperfeiçoamento por meio das danças, cujos desiguais e precisos movimentos definem ou caracterizam um lugar, um determinado povo ou uma sociedade.

A manifestação do Boi-à-Serra é influenciada pela determinação dos valores culturais, originando alterações significativas, de modo que as ponderações e atos das pessoas são coesos com a realidade do lugar e de cada grupo. Esses grupos são corpos que possuem suas especificidades. Conjuntamente com o corpo e com a brincadeira, a comunicação exprime o relato de vida, como discute Gonçalves (1994, p. 14): “cada corpo expressa a história acumulada de uma sociedade que nele marca seus valores, suas leis, suas crenças e seus sentimentos, que estão na base da vida social”. No corpo, está promulgada a memória, descrita pela linguagem de inscrições e criações culturais assinaladas por dessemelhantes temporalidades — como, por exemplo, a expressão do trabalhador —, pelas figuras de santos e por sua vestimenta exposta.

Nesse estudo, a dança do Boi-à-Serra é entendida como uma atividade humana em que os corpos são carregados de sentidos, intenções e expressões de vida, em especial a tradição que se transforma ao longo do espaço. A brincadeira é integrada, já que as manifestações associam-se à corporeidade, o que remetendo ao corpo em movimento, existencial, à expressão, isto é, ele é sempre um espaço expressivo Merleau-Ponty (2006).

O autor ressalta a importância do corpo como a mensagem, ou seja, é o corpo que "mostra, que fala". No caso do Boi-à-Serra, é o corpo que demonstra e fala, visto que o aspecto principal é o bailado do boi. Essa expressão é o reconhecimento da mensagem dos dançadores e cantores. No Boi-à-Serra, tais simbolismos são delimitados por pulos, giros, voltas, entre outras brincadeiras.

A visão do corpo como uma expressão de significados, intenções e simbolismos faz com que se entenda a corporeidade em relação à brincadeira, às manifestações culturais e ao Boi-à-Serra, porque é nela que o corpo se torna o veículo de representação dos elementos já existentes ou (re) descobertos.

As desconstruções e reconstruções de passos e ritmos do corpo são aspectos necessários para o seu entendimento ao ser visto, pensado e modificado ao longo da vida. O corpo e sua corporeidade são mostrados na forma das brincadeiras do boi cotidianamente, oriundas não só do trabalho no campo, do meio rural, da roça, mas também das festas em casa, nas ruas, nas praças, nos palcos e nos carnavais. Com base no Boi-à-Serra, o corpo pode ser considerado, um canal de linguagem, associando o real e o imaginário por meio das brincadeiras dançadas antigamente.

Nóbrega (1999, p. 136) relaciona linguagem ao corpo, pois ela é configurada pelo movimento, "criando um vocabulário próprio de gestos significativos". O estudo voltado para o entendimento do corpo do dançador leva-nos a pensar que esse corpo também assume o lugar de identidade e prática cultural, sendo que ele demarca os atos que estabelecem as relações entre a organização social dos grupos do Boi-à-Serra e os lugares onde a prática existe como tradição e renovação da cultura, como ocorre em Santo Antônio de

Leverger.

O corpo observado no Boi-à-Serra é o vivido, o humano, o do trabalhador que tem prazer em realizar as apresentações, diante de suas decepções amorosas, que transformam, habituam-se e estabelecem-se em face do mundo atual. Retomando as contribuições de Merleau-Ponty (2011), o corpo expõe-se como causador de informações e, quando se organiza individualmente ou coletivamente, institui significações apreendidas pela composição natural dos corpos, pela apresentação e construção de um instrumento perceptivo e sensitivo e pela harmonia dos movimentos.

Aborda-se, consequentemente, a organização da Festa do Boi-à-Serra, como os ensaios, os figurinos, as apresentações, os desfiles, as brincadeiras e, especialmente, o movimento representado pelo corpo do boi, em que se verifica a constituição e permanência dos saberes dessa tradição, a qual é estudada pelas linguagens e pela hibridização das performances dos corpos.

Diante do exposto, respalda-se na caracterização do corpo, que segundo Chaveiro (2012, p.250),

> é a propriedade pela qual o sujeito pode fundar a sua extrema singularidade, registrar na carne a sua história na linha de contato e de intersecção com a história do mundo e dos lugares, mote para experimentar a si mesmo, peça de sentido para colher a propriedade das coisas e para afetá-las com a percepção e com a ação, recurso de entranhamento no tempo e de realização temporal no encontro com o outro, figura de interferência, de gozo — e de descoberta.

O corpo do sujeito brincante do Boi-à-Serra é esse sistema comunicativo de significados, os quais integram a composição coreográfica da brincadeira, integrando a dança do boi em fusão com a música, sobretudo na produção dos sons, interpretando-a como representação da vida. É o corpo que registra a história da manifestação e do lugar da realização. Ele compreende os sentidos e percepções do festejar.

Para Chaveiro (2012), “o corpo é, de fato, um guardador de lugares” (p. 253), ele ocupa os lugares que se tornam referências para as experiências, ou seja, o corpo “torna-se corporeidade que sofre representações” (p. 277).

A emoção de participar da brincadeira do boi é observada por meio do conjunto de ritos presentes no balanceio, nas músicas e nas brincadeiras realizadas, quando evidenciam simultaneamente os significados do ritual do corpo representado pelo boi. A vivência estabelece uma associação de sensibilidades e harmonias afetivas que se fundem e originam as festas.

De acordo com Merleau-Ponty (2006) percebemos o mundo com o nosso corpo. Assim, retomarmos a análise do corpo com o mundo é também uma forma de nos reencontrar, tendo-se em conta que o corpo é algo natural, um sujeito da percepção, do conhecimento e da experiência.

Buttimer (1982, p.182) observa que a experiência do sujeito "sugere a situação herdada que circunda a vida diária. Pode também ser compreendida como um processo em movimento, pelo qual os indivíduos continuam a criar seus mundos sociais". Tais experiências devem ser adquiridas por meio do diálogo entre a pessoa e o mundo subjetivo, este constituído de significados, experiências, valores, essências. E as experiências não são fixas, mas, com a vivência, elas são alteradas e remodeladas pelos novos experimentos.

As festas são assim, semelhantes a lugares criados por meio do ser-no-mundo, associados ao corpo e às perspectivas festivas aprendidas por percepções do mundo.

Ao se produzir níveis simbólicos, transformando o mundo vivido em representações de cultura, o indivíduo passa a demarcar o mundo por percepções de espaços simbolicamente geografizados. Tuan frisa que se devem pensar as geograficidades por via de um mundo com suas multiplicidades, em que haja lugares para as diversas formas e sentidos da experiência do lugar, hoje e amanhã.

De acordo com o entendimento de lugar baseado em Tuan, as festas podem ser consideradas locais de existência, de singularidades, logo, adquirem sentido flexível e múltiplo, aprendido por níveis de percepção.

Segundo o autor acima citado é possível relacionar espaço e lugar, na festa, associando distância e proximidade, bem como à relação que estabelece com o

espaço, tendo o sujeito como centro. A Geografia dos Lugares de Tuan é centrada no sujeito. O sujeito centro, é o festivo, responsável pelos sentidos representativos das manifestações culturais nos lugares, como na Festa do Boi-à-Serra.

Assim, é preciso entender-se "um sentido de lugar" (p. 11) criado e espacializado pela festividade, uma vez que as manifestações culturais influenciam intensamente os comportamentos humanos propiciando sentido ao lugar festivo.

Tuan (2013) complementa,

> O lugar é uma classe especial de objeto. E uma concreção de valor, embora não seja uma coisa valiosa, que possa ser facilmente manipulada ou levada de um lado para o outro; é um objeto no qual se pode morar. O espaço [...] é dado pela capacidade de mover-se. Os movimentos frequentemente são dirigidos para, ou repelidos por, objetos e lugares. Por isso o espaço pode ser experienciado de várias maneiras: como a localização relativa de objetos ou lugares, como as distâncias e extensões que separam ou ligam os lugares, e — mais abstratamente — como a área definida por uma rede de lugares.

Os lugares definem o espaço, pois oferecem a ele um sentido singular. Assim, o lugar é considerado um núcleo de valor, portanto, preocupar-se com ele é reconhecer a realidade e as relações de emoção que o definem.

Merleau-Ponty (2005) rompe com a ideia de um espaço único e absoluto, observando a ocorrência de um espaço de existência, consequentemente, um lugar que presencia a experiência perceptível, nesse caso, a festa.

As festas são fenômenos que simbolizam momentos de intimidade, de pertencimentos, de familiaridade, de construção de laços de solidariedade. Elas, ainda, assumem, dialeticamente, os sentidos de transitoriedade e de permanência. Logo, o lugar é constituído por ações que designam os sentidos da permanência.

Os sentidos de tradição da festa configuram-se como tempo e espaço de pausa, o que rompe com a dinâmica cotidiana da vida. A festa é o lugar e, ao mesmo tempo, torna-se centro na vida de parte dos sujeitos que a experienciam.

Segundo Marandola Jr (2013, p. 10) o lugar é o campo primordial da existência, é o espaço das experiências humanas. Yi-Fu Tuan "busca distinguir o

espaço indiferenciado do lugar significado". Esse lugar "é construído a partir da experiência dos sentidos, envolvendo sentimento e entendimento, num processo de envolvimento geográfico do corpo amalgamado com a cultura, a história, as relações sociais e a paisagem".

Ao associar-se a festa ao lugar, nota-se que ambos imbricam em um nível de compreensão, de forma a criar-se um espaço representado pelas experiências, concedendo-lhe os sentidos de lugar do encontro, da essência, da percepção do ser, do estar e do existencial. Apesar de não falar em lugar, mas em mundo vivido, entende-se que o mundo vivido, para Merleau-Ponty (2005), é o lugar habitável pelo sujeito, o lugar de vivência e, consequentemente, o lugar da festa.

Segundo Marandola Jr (2013, p. 7-8) o lugar é entendido por Tuan como:

> o próprio microcosmo que dá sentido à existência, é mais que o lugar antropológico, mais que o *habitus* social ou casulo protetor psicológico: ele é tudo isso ao mesmo tempo, sendo significado geograficamente na relação corpórea e simbólica do sujeito.

Esse lugar se caracteriza como a extensão da existência humana, enfatizado por Dardel (1990) frisa que

> antes de mais nada, há esse "lugar" que não escolhemos, onde as bases de nossa experiência mundana e da nossa condição humana estabelecem-se. Nós podemos trocar de lugares, mudar, mas isso é ainda a procura de um lugar, precisamos de uma base para estabelecer nossa existência e realizar nossas possibilidades: um aqui a partir do qual descobrir o mundo, um acolá para o qual ir.

Destarte, a reflexão ancora-se no entendimento de que o lugar do Boi-à-Serra é produzido simbolicamente e demarcado pela experiência do corpo-sujeito. Os sujeitos do boi apegam-se ao lugar da festividade, pois "o lugar é um centro calmo de valores estabelecidos. Os seres humanos necessitam do lugar", (TUAN, 2013, p. 72).

O LUGAR COMO CONDIÇÃO EXISTENCIAL NO ESPAÇO FESTIVO

Na trajetória da ciência geográfica, reflete-se sobre o conceito de lugar, que é produzido simbolicamente e demarcado pela experiência do corpo-sujeito.

No âmbito da Geografia Humanista, as discussões acerca do tema embasam-se, sobretudo nos aportes de Yi-Fu Tuan (1983, p.158).

O autor propõe uma Geografia calcada no estudo do apego do homem ao lugar, o que ele define como "topofilia". Para ele, o termo inclui "todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material. Estes diferem profundamente em intensidade, sutileza e modo de expressão". Na Geografia Humanista, a categoria lugar

> "[...] está assentada na subjetividade, na intuição, nos sentimentos, na experiência, no simbolismo e na contingência, privilegiando o singular e não o particular ou o universal e, ao invés da explicação, tem na compreensão a base de inteligibilidade do mundo real" (CORRÊA, 2001, p. 30).

Como categoria da Geografia, o conceito de lugar excede o significado de localização,

> [...] o lugar, no entanto, tem mais substância do que nos sugere a palavra localização: ele é uma entidade única, um conjunto 'especial', que tem história e significado. O lugar encarna as experiências e aspirações das pessoas. O lugar não é só um fato a ser explicado na ampla estrutura do espaço, ele é a realidade a ser esclarecida e compreendida sob a perspectiva das pessoas que lhe dão significado (TUAN *apud* HOLZER, 1999, p. 70).

O conceito torna-se, pois, polissêmico, propiciando a compreensão e analogia entre o homem e o espaço. Tuan apresenta o conceito de lugar por meio da relação espacial, haja vista que, para ele, os conceitos não devem ser definidos separadamente, pois têm conhecimentos afins. Para Tuan (1979, p. 388),

> Os estudos humanistas contribuem, ademais, para a autoconsciência, para o crescente conhecimento que o homem tem das fontes do seu saber. Em cada grande disciplina, existe um subcampo humanista que é a filosofia e a história daquela disciplina. Por via do subcampo, por exemplo, a Geografia ou a Física conhecem a si próprias, isto é, as origens de seus conceitos, pressuposições e vieses nas experiências de seus sábios e cientistas pioneiros.

O autor relaciona os estudos humanistas que procuram compreender o mundo de forma holística, por meio da origem, dos pressupostos e das experiências que constituem o espaço mítico-conceitual.

Elucida ainda que o lugar é fruto do conhecimento humano constituído de experiências, encantos e emoções. Para a compreensão do conceito, Moreira (2007, p. 51) destaca o autor ao firmar que o lugar é marcado por três palavras-chave: percepção, experiência e valores. Os lugares guardam e são núcleos de valor, daí poderem ser totalmente aprendidos com base em uma experiência total, englobando relações íntimas, próprias (*insider*) e relações externas (*outsider*). O autor explicita que, para o entendimento do lugar, intersubjetividade seria

> uma pausa no movimento. Essa é uma relação entre tempo e lugar. [...] O movimento exige tempo e ocorre no espaço: eles exigem um campo espaço-temporal. [...] Lugar é uma parada ou pausa no movimento — a pausa que permite a localização para tornar o lugar o centro de significados que organiza o espaço do entorno (TUAN, 2011, p. 15).

Ante o exposto, os lugares são dessemelhantes. Para Pereira; Teixeira (2015) o "lugar íntimo-afetivo" pode ser dirigido ao lar, onde as afinidades pessoais têm uma conotação de afeição e reconhecimento. Para os autores, o "lugar ideal-indireto" refere-se ao lugar mental, designado pela mente, e o "lugar visual-virtual" deve ser remetido ao lugar instituído por meio da representação comunicada ou pronunciada pela linguagem.

Os autores ainda tratam do sentimento de lugar pela apropriação sensitiva coletiva e individual. Para tanto, verifica-se que a acepção de lugar se acopla ao vivenciado e ao existencial. Pereira; Teixeira (2015, p.8) notam que o anseio pelo lugar "se dá pelo velar e desvelar das experiências intrincadas no exercício do viver, em que os fatos e os acontecimentos aprovam ou reprovam a vida desse lugar. Assim, o lugar dura tanto quanto perdurar o sentido que outrora o constituiu".

Nos estudos da epistemologia humanista da Geografia, Holzer (2008) destaca a abordagem fenomenológica relacionada à cultura e ao espaço.

O lugar como condição *sinequa non* da experiência, das sensibilidades e, ainda, como dimensionalidade do corpo-simbólico é enfocado somente nos tratados da Geografia Moderna dos anos de 1970. Assim,

> o lugar tem uma importância ímpar para a Geografia Humanista, pois, se para as técnicas

> de análise espacial o lugar se comporta como um nó funcional, para o humanista ele significa um conjunto complexo e simbólico, que pode ser analisado a partir da experiência pessoal de cada um — a partir da orientação e estruturação do espaço, ou da experiência grupal (intersubjetiva) de espaço — como estruturação do espaço mítico-conceitual (HOLZER,1999, p. 71).

Na perspectiva da Geografia Humanista, Amorim Filho (1999) menciona os estudos de E. Dardel e E.G. Hoskins como contribuição fenomenológica às análises do invisível, relacionado ao conhecimento do ser humano.

Refletindo sobre a fenomenologia na Geografia, Holzer (2008) destaca Edward Relph (1970) como importante estudioso ligado aos estudos de subjetividade humana. Holzer (1997, p.11) frisa que "o método fenomenológico seria utilizado para se fazer uma descrição rigorosa do mundo vivido da experiência humana e, com isso, por via da intencionalidade, reconhecer as "essências" da estrutura perceptiva".

E nesse aspecto, a teoria fenomenológica na ciência geográfica seria fundamental ao proporcionar relacionar os lugares, as representações, significados e as vivências por meio de uma concepção de mundo que evidencia o homem, e sua subjetividade, Kozel (2001).

Assim, a Geografia avança no modo de interpretar as intencionalidades humanas, valorizando abordagens que analisam o modo de existir no mundo por meio da produção de símbolos e linguagens. Nesse contexto, o lugar é aprendido pelas perspectivas existenciais do sujeito e das ligações afetivas com o lugar. Tais reflexões demarcam a Geografia da experiência defendida por Tuan (2013). O desafio, nesse campo teórico, seria aprender o espaço geográfico na dimensão da tríade lugar-corpo-experiência, experimento analítico que concorre para o entendimento da relação do homem com o meio perante um sentido fenomenológico do ser-no-mundo.

Nessa perspectiva, a abordagem humanista congrega a percepção e os comportamentos sentimentais na Geografia. Notam-se, ainda, as feições cognitivas, que evidenciam os símbolos, pautados nas ações humanas, redirecionando o conceito de lugar (KOZEL, 2001).

Relph (1979, p.3) relata 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 experiência e envolvimento com o mundo, a necessidade de raízes e segurança".

De acordo com Sauer, o conhecimento geográfico estaria envolvido com uma realidade perceptível, em que estudos da paisagem seriam constituídos pelos fatos do lugar (SAUER, 1998).

Dardel baseado em Sauer corrobora a ligação entre a distância, o corpo e o lugar como modo de existência, quando aponta que

> O espaço geográfico aparece essencialmente qualificado em uma situação concreta que afete o homem, é o que prova a espacialização cotidiana que o espacializa como afastamento e direção. As distâncias geográficas não provêm de uma medida objetiva, auxiliada por unidades de distância previamente desenvolvidas. Ao contrário, o cuidado de medir exatamente resulta desse cuidado primordial que o homem carrega com ele, de colocar a seu alcance as coisas que o cercam. A distância experimentada não como uma quantidade, mas como uma qualidade exprimida pelos termos perto e longe (DARDEL, 1990, p.10).

Diante do exposto, o espaço é "[...] constituído como um mosaico de lugares especiais, cada qual estampado pela vontade, valor e memória humana" (BUTTIMER, 1982, p. 177). Consoante a autora, o lugar é o "somatório das dimensões simbólicas, emocionais, culturais, políticas e biológicas" (1985, p. 228), em que "a pessoa (corpo, mente, emoção, vontade) e mundo estão engajados nos processos e padrões observáveis no comportamento evidente" (BUTTIMER, 1982, p. 176- 177).

Os lugares são aportes da experiência definidos pelo comportamento de relações existentes. Para Buttimer (1982, p.176), isso seria o "estudo da percepção, que tem lugar num mundo já padronizado ou que está em processo de tornar-se". A percepção humana dos lugares é composta pelos valores culturais e experiências vinculadas aos símbolos representativos.

Para Mello (2003, p. 167) "os lugares são repletos de símbolos". E adquirem, ao longo dos anos, significados e laços emocionais característicos de

uma nova relação existente: os lugares-símbolos. Tais lugares devem ser retratados pelos significados simbólicos demarcados no espaço. Nesse aspecto Tuan (1980), considera o símbolo como a parte significativa do todo. O conceito de lugar é observado na relação com os símbolos e seus significados, destituindo-se da característica ligada à localidade, uma vez que ele adquire outras significações relacionadas à subjetividade humana.

Por conseguinte, o autor (1983, p. 83) sinaliza que, "quando o espaço nos é inteiramente familiar, torna-se lugar" e "transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado" (p.151). Depreende-se, pois, o entendimento da construção da vivência em um determinado local, baseando-se nos sentidos primários e nas percepções do mundo que se configuram em simbolismos.

O lugar adquire significado e definição por meio de apreensões simbólicas e corporais, sobretudo ao se tratar de manifestações culturais que se apoiam em construções míticas, como é o caso do Boi-à-Serra. Nesses lugares, em especial nos festivos, encontramos intimidade, a qual nos permite instituir a pausa no movimento, dando novos sentidos de valor ao lugar. Tuan (2013, p.172) cita Santo Agostinho, para quem "o valor do lugar dependia da intimidade de uma relação humana particular, porque o lugar em si pouco oferecia além da relação humana".

As relações humanas expressas durante a Festa do Boi-à-Serra recuperam o sentido da intimidade, quando os sujeitos envolvidos na manifestação são produtores de um lugar demarcado por símbolos, corpos e simbolismos únicos.

E refletindo a partir das ideias de Tuan (2013, p.189) reitera-se que o lugar é um "arquivo de lembranças afetivas e realizações esplêndidas que inspiram o presente; o lugar é permanente e, por isso, tranquiliza o homem, que vê franqueza em si mesmo e chance e movimento em toda parte". Entretanto o lugar não poderia ser significativo sem a presença do corpo, em especial do movimento, da presença e da existência, ou seja, do ser no lugar, essencial para o apego ao lugar.

Para o referido autor o "lugar é um mundo de significado organizado. É essencialmente um conceito estático. Se víssemos o mundo como processo, em

constante mudança, não seríamos capazes de desenvolver nenhum sentido de lugar" (2013, p. 219). O lugar, composto por valores e intenções e sua relação com o mundo-vivido, deve ser analisado consoante se percebe o mundo. Merleau-Ponty (2011) pondera que o conhecimento resulta nesse mundo, o da experiência, consequentemente, o mundo vivido por ele analisado é o lugar vivido e experienciado, retratado por Tuan, ou seja, o lugar da vida, das experiências, dos significados e das existências.

E pensando sobre o lugar existencial Nogueira (2007) acrescenta que,

> Dessa forma, compreendemos com o filósofo Merleau-Ponty, que ser é estar, os lugares são as imagens dos homens que os vivem, os representam. Os lugares estão encarnados nos homens e estes traduzem no cotidiano o que é o lugar, revelando uma relação existencial entre eles e o lugar. Nossa preocupação é compreender o ser-no-mundo, entender as múltiplas maneiras que o ser humano vive e pode viver.

Se retirarmos o ser humano do lugar, ele sentir-se-á deslocado ou desorientado, logo, retornar ao seu lugar significa voltar à vida. Em Santo Antônio de Leverger, um antigo morador disse que tentou não ir mais à Festa do Boi-à-Serra por causa das modificações ocorridas na manifestação, mas, mesmo se mudando para Cuiabá, todos os anos ele volta à cidade para o festejo. Para ele, ali é o seu lugar, a sua relação simbólica com o cultural e com a vivência, bem como a lembrança da infância e do seu ser-no-mundo.

A Festividade do Boi-à-Serra ocorre em um lugar festivo, o qual proporciona, em uma forma simbólica, sentimentos e envolvimento com o local, onde entre os sujeitos que passam a se reconhecer como corpo-sujeito, aqui representado pelo Boi-à-Serra. A festa torna-se o centro de significados de muitos símbolos referendando o "lugar festivo do Boi-à-Serra".

CONSIDERAÇÕS FINAIS

O estudo da Festa do Boi-à-Serra, a partir das teorias fenomenológicas que explicam os sentidos do sistema simbólico da linguagem festiva — centrado nas falas e nos corpos representados pelo boi — é o sentido do lugar, efetivado pelas

dimensões simbólicas, míticas, imaginárias e corporais do Boi-à-Serra. A festa é considerada peculiar, do cotidiano e associada às tradições.

A Festa do Boi-à-Serra é considerada uma prática cultural coletiva, vivenciada em uma dimensão mítico-simbólico-subjetiva e praticada com a presença da figura do boi, que é representado pelo corpo-sujeito do brincante, segundo Merleau-Ponty. A brincadeira do boi é uma forma festiva que constitui seu próprio espaço: o lugar festivo.

É sobre essa perspectiva que se retoma a ideia de que a experiência humana revela uma simbólica ligação entre o corpo e o lugar, ou melhor, demarca que os sentidos do lugar são aqueles expressos nas vivências da festa. Para tanto, a análise geográfica do corpo-sujeito (Merleau-Ponty) e o lugar existencial (Tuan) garantem a compreensão dos sentidos e dos significados humanos atribuídos ao lugar.

O ser humano se percebe como ser no mundo com base em como ele é, onde ele vive e em suas atitudes na trajetória cultural. A manifestação cultural do Boi-à-Serra constitui, portanto, um lugar em que o movimento do corpo demarcado pelos bois presentes no ritual pode ser um dos modos de ser no tempo e no espaço e, consequentemente, no lugar. O movimento é diferenciado e plural, fazendo a distribuição dos bois ou dos corpos no lugar da festa, articulado pela junção dos corpos-sujeitos.

A Festa do Boi-à-Serra é o lugar em que se estrutura a relação do outro com o eu, é a dimensão espacial dos encontros, onde se localizam os símbolos, as coisas, os brincantes, os outros e nós mesmos.

REFERÊNCIAS

AMORIM FILHO, O. B. O lugar na geografia humanista. **Revista Território**, Rio de Janeiro, ano IV, n° 7, jul./dez., 1999.

BOLLNOW, O. F. **O Homem e o espaço.** Tradução Aloísio Leoni Schmid. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

BUTTIMER, Anna. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLLETI, Antônio. **Perspectiva da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. Corporidade e Lugar: Elos da Produção. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther (orgs). **Qual o espaço do Lugar?**: geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012, 307 p. (Estudos; 302).

DANTAS, M. **Dança:** o enigma do movimento. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

DARDEL, E. **L'Homme et la Terre**. Nature de laréalitégeographique. Ed. CTHS, Paris. 1990.

HOLZER, W. O lugar na Geografia Humanista**. Revista Território**. Rio de Janeiro, ano IV, nº 7, jul.dez 1999, p. 67-78.

HOLZER, W. A trajeção: reflexões teóricas sobre a paisagem vernacular. In: ROZENDALH, Z.; CORRÊA, R. (orgs.). **Espaço e cultura:** pluralidade temática. Rio de Janeiro: EDUERJ, p. 155-172, 2008.

KOZEL TEIXEIRA, S. **Das imagens às linguagens do geográfico:** Curitiba, a "capital ecológica". 310 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MARANDOLA JUNIOR, E. **Qual o espaço do lugar?**: geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. **La nature***:* cours Du Collège de France: notes, suivides résumés de courscorrespondants. Paris: Éditions Du Seuil, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. **Conversas**, 1948. Tradução Fabio Landa; Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. Tradução José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento***:* precedido de uma filosofia da ambigüidade de Alphonse de Waelhens. Tradução Marica Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. 4º edição – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

RELPH, E. **An inquiry into the relations between phenomenology and geography**. Canadian Geographer. 14 (3) : 193-201., 1970.

SAUER, C. O. **A Morfologia da Paisagem**. 1925. In. ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R.L. Paisagem, Tempo e Cultura. Ed. UERJ. Rio de Janeiro, 1998. p. 12-74.

---

1 O corpo fenomenal ou corpo próprio, segundo Merleau-Ponty (2011), é um "corpo-sujeito", no sentido de um sujeito natural ou de um eu natural, provido de uma "estrutura metafísica", mediante a qual ele é qualificável como poder de expressão, espírito, produtividade criadora de sentido e de história.

A POÉTICA DO SABOR: O LUGAR RIBEIRINHO NA CULINÁRIA DA COMUNIDADE SÃO GONÇALO BEIRA RIO-MT

INGRID REGINA DA SILVA SANTOS
Universidade Federal de Goiás.
ingridufmt@hotmail.com
MARIA GERALDA DE ALMEIDA
Universidade Federal de Goiás.
mgalmeida10@gmail.com

Toda existência humana decorre do binômio Estomago e Sexo. A fome e o amor governam o mundo. Shiller.

INTRODUÇÃO

É preciso comer para ser organicamente saudável. É preciso se servir de todas as experiências para ser e estar em contato com o mundo. A comida é isso, o reflexo do vivido. Deste modo, não há na história da humanidade uma atividade mais reveladora da complexidade humana do que o ato de se alimentar, seja o corpo ou a alma.

A comida fala à sua maneira, isto é, por meio dos ingredientes, modo de fazer, e contexto de consumo. Nesta fusão repousam histórias, memórias, afetividades e contratos sociais. Seguindo esse pressuposto, no presente artigo tem como objetivo discorrer acerca da peixada cuiabana como uma expressão do lugar ribeirinho. De tal maneira, fundamentar-se-á esse ensaio na Geografia humanista cultural.

Concebemos a elaboração de uma comunicação científica como uma alquimia similar à da preparação dos alimentos. Ambas, a escrita e a cocção, decorrem da arte de metamorfosear ingredientes distintos. As cores, sabores, texturas, referências, contextos, saberes, histórias e memórias se fundem e dão origem, magicamente, a pratos, interpretações e textos.

Destarte, utilizar-se-á como perspectiva a Geografia dos Sabores, com base em Gratão (2008); Marandola Jr (2012); Oliveira (2012); e Holzer (2014), os quais têm se dedicado a analisar a alimentação como um meio de compreensão da experiência espacial, na Geografia Humanista Cultural. Conforme Almeida (2009) e Holzer (1997), esta não é uma nova vertente do pensamento geográfico, mas um enfoque para os estudos espaciais. Kozel (2013) define inseridos nesse arcabouço teórico como componentes de uma "Geografia Marginal", que se empenha em abordar tudo aquilo que é espacialmente invisibilizado, isto é, não pode ser aprendido por um olhar tradicional, como os territórios do desejo, os sentidos da prostituição, os significados dos odores e sabores.

Os dados que serviram para esta reflexão derivam de entrevistas e observações de campo que ocorreram no segundo semestre de 2016. Essas tiveram como base metodológica a etnogeografia, que, na concepção de Claval (1985), dá a geografia a possibilidade de interrogar-se sobre o modo com o qual os grupos sociais se relacionam com o meio, seus valores, suas percepções, critérios de espacialização, cartografia, formas de localização, representações do espaço terrestre.

O artigo está estruturado em três seções. Na primeira abordamos como a Geografia é uma via interessante para a análise de alimento e comida. O propósito é indicar algumas contribuições teóricas e metodológicas de geógrafos acerca da temática. Na segunda seção apresentamos a culinária local como uma alternativa à expressão do lugar. Na ocasião tratamos de elucidar definição de lugar que fundamentou as análises. Na terceira seção são expostos os aspectos que figuram a peixada cuiabana como uma expressão do lugar ribeirinho.

ALIMENTO E COMIDA: LEITURAS NA GEOGRAFIA

Até chegar aos status *gourmet* dos dias atuais, a comida passou por diferentes processos que repercutiram em alterações nos comportamentos e modos de vida humano. A imprescindibilidade de alimentar-se para sobreviver

forjou os nossos primeiros ancestrais, homens e mulheres caçadores-coletores. A ânsia de aproveitar o tempo gerou a nação *fast-food*. Milhões de anos separam um grupo do outro. Nesse percurso, uma diversidade de gerações se uniu em torno de uma mesa para desfrutar refeições.

A alimentação é, depois da respiração e do consumo de água, o processo mais importante para o funcionamento das atividades vitais de grande parte dos seres vivos. Além de sua função biológica, para os humanos, a alimentação é também um modelo de estruturação simbólica com significados sociais, sexuais, políticos religiosos, éticos e estéticos (CARNEIRO, 2003).

O primeiro pesquisador a utilizar a alimentação como um sistema profícuo a interpretações das particularidades dos grupos culturais foi o antropólogo Claude Lévis-Strauss. Tomando como base os mitos indígenas que lhe interessavam, deu indicativos de que a possibilidade de preparar os alimentos por meio do fogo foi a primeira forma de dominação da natureza pelo homem.

Em sua memorável publicação "O triângulo culinário", ele afirma que a transformação de natureza em cultura se dá na preparação do alimento, isto é, na sua cocção. De fato, há uma dimensão interpretativa possível quando pensamos a partir da oposição cru e do cozido. Na concepção do autor, é possível aferir no sistema de um grupo o que está para natureza e o que está na cultura.

Embora na natureza exista uma extensa diversidade de itens que podem ser consumidos pelos homens, só serão selecionados como parte do sistema de alimentação aquelas iguarias aceitas culturalmente pelo grupo. O critério utilizado para essa seleção está diretamente ligado às dimensões nutritivas, econômicas e simbólicas (MONTANARI, 2008).

O complexo processo de seleção do que pode ser consumido ou não nos leva a compreender que existe a necessidade de esclarecermos sobre o entendimento do que é comida e do que é alimento. Para Da Matta (1986), a diferença entre comida e alimento está, a princípio, em sua dimensão. O alimento está relacionado à necessidade de sanar um instinto biológico. Tudo que está na natureza pode ser considerado alimento. O alimento é plural. A comida é singular.

A ela é atribuído o valor, a escolha, significados, uma identidade. O peixe, por exemplo, é alimento para grande parte dos brasileiros, entretanto, é comida para os indígenas, ribeirinhos entre outros sujeitos.

No que concerne aos estudos geográficos, tanto a comida quanto o alimento podem ser aprendidos como uma alternativa de entendimento do espaço. Neste contexto, há de se afirmar que existe um leque de possibilidades. Castro (1984), Claval (2007), Oliveira (2012), Gratão (2011; 2014), Marandola (2012; 2011) e Holzer (2012; 2014) são alguns dos geógrafos que se dedicam/dedicaram a pensar o espaço tendo como meio a alimentação.

Em sua obra *Geografia da Fome*, Castro (1984) elabora o primeiro mapa da fome no Brasil, tomando como ponto de partida os regimes alimentares, bem como os seus pontos críticos. Com os resultados de sua investigação foi possível reconhecer as discrepâncias econômicas, sociais e culturais presentes no território brasileiro. Colaborou também para a dissolução do estigma de que a fome e a improdutividade estavam diretamente ligadas às diferenças climáticas existentes nas cinco regiões político-econômicas do país. Por meio de sua investigação ele concluiu que diante da extensão territorial do pais é possível produzir alimento necessário para nutrir toda a sua população. Entretanto, a estrutura econômica-social do país age sempre no sentido contrário às possibilidades geográficas. Com base nos dados analisados, o autor foi um dos precursores em afirmar que a fome é um fenômeno construído no âmbito político.

Claval (2007), em seu livro *A geografia Cultural*, convida o leitor a refletir sobre a alimentação como uma forma de mediação entre o homem e o meio. O autor enfatiza a importância dos geógrafos se envolverem nos sistemas alimentares a fim de compreender como o homem se realiza socialmente, bem como imprime suas marcas no espaço.

Todas as investigações citadas de forma direta ou indireta trazem ao centro das discussões caminhos para a utilização da comida ou do alimento como alternativa para as análises da relação homem e espaço. O que difere uma abordagem da outra é o aporte teórico-metodológico, que dá suporte às

discussões, até mesmo a noção dada aos conceitos.

A proposta de Castro (1984, p.34) aborda o alimento e a comida no âmbito da nutrição. Para o autor esses são os recursos de que os grupos "poderão dispor para satisfazer suas necessidades de nutrição". Por outro lado, mesmo possuindo uma concepção biológica da alimentação e da comida o autor não suprime a importância da cultura na valorização do que vai à mesa. Na sua concepção não é possível definir o Brasil como portador de uma única área geográfica alimentar. Como argumento o geógrafo afirma que "as variadas categorias de recursos naturais e a predominância cultural de determinados grupos que entraram na formação de nossa etnia nas diferentes zonas tinham que condicionar forçosamente uma diferenciação regional dos tipos de dieta" (idem p.57).

Seguindo a mesma linha de consideração de Castro (1984), para o geógrafo cultural a alimentação está relacionada a tudo que possa suprir as necessidades fisiológicas do homem. "Alimentamo-nos para sobreviver, mas as razões pelas quais os homens dão tanta importância ao que comem e bebem e lhe consagram uma parte importante do seu tempo de sua energia e de suas rendas não são todos resultados da fisiologia" (CLAVAL, 2007, p. 256). Para este autor, a comida tem a ver com gosto, e este está relacionado à convivialidade, hierarquias e estruturas sociais.

Na geografia dos sabores tanto a alimentação quanto a comida são constituídos na experiência possibilitada pelo sabor, no gosto. Conforme Holzer (2014) o alimento é muito mais significativo do que pressupõe a ideia de que este é uma necessidade básica para a sobrevivência. Ele revela as especificidades dos territórios, dos lugares, das paisagens.

Nas palavras de Holzer (2014, p.2), a geografia dos sabores "é um modo humanista, culturalista, e fenomenológico de se fazer geografia". O autor destaca que, a partir da reportada orientação, é possível conferir as raízes das culturas, até mesmo as implicações desses encontros, pois esses refletem diretamente no gosto.

Conjecturar o sabor como um itinerário possível às pesquisas espaciais é

ousado, o que de certo modo vem ocasionando furor entre aqueles que praticam a geografia sob o respaldo tradicional. Como destaca Holzer (2012, p.69), “o que motiva as críticas, sem fundamento, são referenciais tão arraigados ao “real”, que não se permitem saborear com prazer o que é estudado. Aprendemos na escola que a ciência deve ser neutra, ou seja, ascética, insossa”.

Deste modo, compete esclarecer alguns aspectos do viés selecionado, como o contexto em que surge e suas implicações em termos de história do pensamento geográfico.

A geografia foi por muito tempo considerada uma ciência de precisão matemática. A aptidão, a exatidão, o que a impedia de aproximar-se do homem enquanto ser complexo. Até então, os aspectos subjetivos da existência eram desconsiderados.

O distanciamento entre geografia e a objetividade positivista se deu com maior ênfase a partir do humanismo. Os princípios difundidos pelo movimento intelectual europeu foram um importante aporte na reelaboração do novo projeto teórico-metodológico geográfico. Eles permitiram às pesquisas geográficas irem além dos estudos que quantificavam o relacionamento do homem com a natureza.

O novo prisma científico oportunizado pelo humanismo na geografia é resultado da aproximação dessa ciência com diferentes gêneros e formas de arte. A literatura, música, gênero, alimentação e odores são apenas alguns dos desafios interpretativos para o geógrafo (CHAVEIRO, 2014). Na mesma linha de consideração, Almeida (2009, p.258) afirma que [...] “o geógrafo é convidado a valorizar as diferenças e a diversidade, procurando explicar, interpretar as realidades concretas, as atividades mentais e as representações que são da imaginação”.

Em termos teórico-metodológicos, na esteira de Almeida (2009) e Gomes (2011), afirmamos que a Geografia de inspiração humanista é composta de referências variadas; isto é, não há um aporte que possa ser designado como universal a todos os estudos. Deste modo, é possível aferir pesquisas com enfoques que transitam do estruturalismo ao existencialismo.

Na miscelânea de direcionamentos possíveis na supracitada abordagem, é possível identificar pontos de vista que podem dialogar e se contrapor. O único elemento inaceitável é o empobrecimento oriundo de modelos matemáticos, preestabelecidos, que, por muito tempo, encaixotou o homem (GOMES, 2011).

Na essência, a proposta da geografia humanista cultural partilha o entendimento de que o homem é um ser múltiplo, impossível de ser definido de modo estanque, como um ser acabado, e, deste modo, deve ser "considerado em toda sua complexidade cultural e antropológica" (ALMEIDA, 2008, p. 35).

O SABOR COMO EXPRESSÃO DO LUGAR

No intento de investigar as geografias ribeirinhas, optamos por fazê-la por intermédio do sabor da peixada cuiabana. Essa será compreendida como uma expressão do lugar ribeirinho. Para isso, congregamos autores da geografia humanista cultural, mais precisamente as suas contribuições à Geografia dos Sabores, como Oliveira (2012), Gratão (2011; 2014), Marandola (2012; 2011) e Holzer (2012; 2014).

Não nos ateremos ao "sabor sensação" proposto por Gratão (2014), mas no proposto por Holzer (2014) que define o gosto alimentar, que conta a história de um grupo, e do espaço que este ocupa.

Sobre a definição de lugar, em nossa perspectiva, é um elemento fundante do ser. Pois ele expressa o envolvimento mais profundo do homem com o mundo, as suas raízes. Ele nos direciona a compreender o modo e o porquê dos grupos se permanecerem ou não a uma parcela do espaço, apesar das dificuldades presentes no meio.

O lugar não se apresenta em uma escala específica, "ele é uma classe especial de objeto" (TUAN, 1983, p.14). O diferencial desse objeto é a sua capacidade de ser concreto, de possibilitar a morada, contudo, nem sempre pode ser manipulado. No ponto de vista do mencionado autor, o morar possui o sentido de pertencimento que leva o indivíduo a se sentir em estabilidade.

A respeito do modo como os indivíduos adquirem as experiências espaciais, temos referência em Tuan (1983), com o qual aferimos o quão significativo são os sentidos para estas experiências. Em concordância com o referido autor, afirmamos que são os receptores sensoriais os agentes mediadores da relação homem e espaço.

O revelar do lugar da peixada cuiabana é possível graças aos órgãos sensoriais, mais especificamente ao paladar. Esse, por sua vez, "[...] nos permite ter uma percepção específica (a gustativa) e oferece possibilidades de leitura de circunstâncias e formas" (MARANDOLA JR, 2012, p.40). Essas circunstâncias, em nossa concepção, é o que Dardel (2015) aponta como realidade geográfica, isto é, os espaços da infância, do sofrimento, do cotidiano, das lembranças, dos odores, dos estados afetivos.

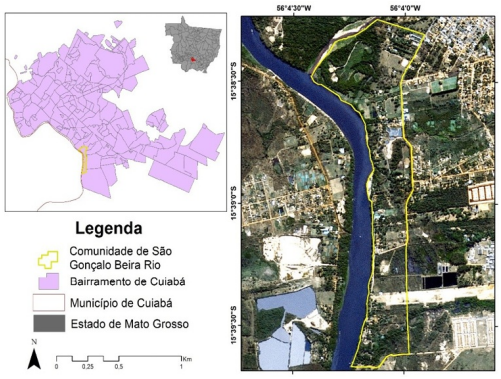
O LUGAR NA CULINÁRIA EM SÃO GONÇALO BEIRA RIO

A comunidade ribeirinha São Gonçalo Beira Rio (Figura 01) está localizada na margem esquerda do rio Cuiabá. Esse rio é um dos principais formadores do ecossistema pantaneiro. Tributário carregado de história, foi por muito tempo o único meio de comunicação da província com outras regiões, tornando-se um importante corredor comercial. Pelas águas do afluente que hoje nomeia a capital, transitavam embarcações repletas de produtos de subsistências, a fim de abastecer o comércio local. Ligando Cuiabá a São Paulo, juntamente com os vendilhões, adentrava os forasteiros, que construíram inúmeras currutelas de garimpo, ao longo das margens dos córregos e rios, na hoje, então, Vila de Bom Jesus de Cuiabá (VILARINHO NETO, 2009).

São Gonçalo Beira Rio tem sua origem no século XVIII, como um arraial. De acordo com Romancini (2005) os processos históricos e espaciais dela estão diretamente ligados à constituição urbana do Estado de Mato Grosso. Isto é, a busca pelo ouro, a captura de indígenas e a necessidade de assegurar o território, são acontecimentos que permeiam a ata que lavrou a fundação de São Gonçalo

Velho.

Figura 1: Mapa de localização da Comunidade São Gonçalo Beira Rio



Fonte: Elaboração dos autores, 2016

Os sujeitos de São Gonçalo Beira Rio são pescadores tradicionais e ceramistas, que hoje vivem dos restaurantes. Os pescadores, até o final do século XIX, eram pequenos agricultores, portadores de relativa autonomia, que, entretanto, também estavam ligados por meio de vínculos trabalhistas às fazendas, às usinas e aos engenhos. Muitos eram oleiros, costureiros, caçadores, pescadores, agricultores. Esses não se encontravam desvinculados do artifício da circulação de bens. O processo se dava na troca ou venda de queijos, doces e pequenos animais (BORGES, 2010).

Diferente das características citadas por Borges (2010), o ribeirinho do século XXI é forjado pelo fim das usinas de açúcar e da diminuição do fluxo do comércio fluvial e a divisão das propriedades em regime de sesmaria. Esse período é marcado pela grande dificuldade de adquirir bens de consumo, além de precárias condições de vida.

Na década de 1960, com o golpe cívico-militar, ocorreu também o processo de apropriação das terras pelos latifúndios, inviabilizando, assim, que o grupo em questão pudesse subsistir. Os ribeirinhos, a fim de sobreviver, voltaram-se para a pesca comercial como principal alternativa econômica, juntamente com a roça e a fabricação de cerâmica, redes e rapadura (DA SILVA e SILVA, 1995).

Nas décadas seguintes, como apontam Da Silva e Silva (1995), o governo da época, com o interesse de inserir Mato Grosso na dinâmica capitalista, implementou políticas estaduais que viabilizaram a introdução da atividade pesqueira nos moldes empresariais. Para isso, foram oferecidos incentivos a quem quisesse trabalhar na indústria de peixes em conserva. Neste momento, é possível avaliar que a atividade pesqueira começa a se especializar, adquirindo os traços mais sofisticados da atualidade.

Apesar da expectativa, a especialização da pesca não atingiu o nível de desenvolvimento esperado. Sem aptidão, grande parte do investimento perdeu-se, sendo necessária a formulação de novas estratégias de sobrevivência. Nos anos seguintes, é possível observar que o ribeirinho, em diferentes locais do rio Cuiabá, em ritmos diferenciados, tem passado por um processo de transição de um modo de vida tradicional autônomo para um altamente dependente, regido pelo capital.

A degradação do ambiente natural dos rios e a expansão dos espaços urbanos, como já mencionado, direcionaram o grupo a buscar novas estratégias de vida. Popularmente conhecido como ferramenta de desenvolvimento local, o turismo e seus segmentos, como o de pesca, ecológico e o gastronômico, têm se apresentado com maior expressão e eficácia para as comunidades ribeirinhas do rio Cuiabá. Só em São Gonçalo Beira Rio foram abertos 22 restaurantes que atendem diariamente turistas e à população da baixada, oferecendo como iguaria a peixada cuiabana (Figura 02).

Figura 2 – Peixe comercializado nos restaurantes de São Gonçalo Beira Rio

Fonte: Santos, 2016.

A peixada cuiabana é uma denominação dada para os pratos comercializados

em grande parte das peixarias da capital. Ela geralmente é composta por mojica de pintado (uma espécie de guisado de peixe com mandioca), pacu frito, peixe ensopado (peixe frito com caldo, banana da terra madura e mandioca), pacu assado acompanhado de farofa de banana madura, arroz branco e vinagrete.

A peixada é o principal atrativo de visitantes na comunidade. Nela compreendemos estar consagrada o que Gratão (2014) designa como "forte relação entre a cultura e o ambiente, ser e saber", que em nossa concepção é o principal atributo do vínculo entre ribeirinhos e o lugar. Esse vínculo é reafirmado diariamente no cotidiano dos restaurantes, quando as receitas são repassadas no processo de seleção dos pratos, na cocção dos alimentos, nos ingredientes utilizados.

Em grande parte dos restaurantes, os peixes são cozidos conforme assimilado em situação familiar, na cozinha da mãe, da avó. De acordo com os informantes, todo conhecimento acerca da preparação do pescado foi apreendido na vivência por meio da observação. Para Tuan (1893), a experiência é uma forma de constituição do saber. "A experiência implica na capacidade de aprender a partir da vivência" (TUAN, 1983, p. 10). A colocação do autor nos remete a uma importante afirmação de Gratão (2014, p. 12), que considera "a culinária como uma expressão maior dos saberes tradicionais".

Os ingredientes remetem às histórias e memórias da família, ou até mesmo a um tempo de abundância, quando era possível viver apenas da pesca. Tempo em que o Rio Cuiabá oferecia o alimento e o lazer. Atualmente, diante da grande procura pelo pescado, é impossível atender à demanda apenas por meio da pesca tradicional. Deste modo, são utilizados nas receitas também peixes criados em cativeiro.

Foi do encontro de sujeitos distintos, em situações improvisadas da vida, que, deliciosamente, foi sendo constituído o sabor da peixada cuiabana. A miscigenação entre índios, negros e bandeirantes, a falta de opções de fonte de renda condicionada pela decadência das fazendas de cana, na indisponibilidade de acesso a alimentos, e a perda de território para a expansão urbana,

especulação imobiliária e o agronegócio foram apenas alguns fatos que confluíram na criação desse produto.

Holzer (2012; 2014) nos lembra de que na cozinha o processo de miscigenação é um fenômeno saudável, sendo, deste modo, fundamental nos dedicar a observar o quão rápido os hábitos culturais antigos se adaptam aos novos. Destaca-se que essa ponderação do autor vale tanto para as técnicas de plantio, abate e criação, quanto para os significados existenciais da alimentação.

CONSIDERAÇÕES

Após o perceptível processo de turistificação da culinária da comunidade, tanto pelo poder público, quanto pelas instituições privadas, o que era um hábito alimentar tornou-se um atrativo de turistas e moradores da baixada cuiabana.

É evidente que o deslocamento do peixe do prato do ribeirinho para a louça dos restaurantes trouxe implicações em diferentes aspectos do modo de vida local; entretanto, na percepção dos sujeitos as vantagens econômicas são muitos maiores que os problemas.

Os pratos servidos, de modo geral, podem ser compreendidos como uma forma de representações materiais dos processos pelos quais os sujeitos estiveram envolvidos ao longo da história da comunidade. Estes carregam o apego pelo seu espaço originário, a luta diária pela sobrevivência do modo de vida, as lembranças individuais e coletivas, elementos esses que qualificam o sentido do lugar.

Sobre a Geografia dos Sabores, mais precisamente a caracterizada por Holzer (2012; 2014), pode-se dizer que ela tem pela frente importantes desafios teóricos e conceituais. Entretanto, ela tem se mostrado, ao longo do tempo, como um profícuo caminho na compreensão das culturas, na contextualização dos processos afetivos, no resguardo de bens imateriais e igualmente da identidade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda de. A Propósito do Trato do Invisível, do Intangível e do Discurso na Geografia Cultural. **Revista da ANPEGE**, v. 9, n. 11, p. 41-50, jan/jun. 2013.

_____Aporte teóricos e percursos epistemológicos da Geografia Cultural. **GEONORDESTE**, Ano XIX, n.1, p.35-54, 2008.

_____Geografia Cultural: contemporaneidade e flashback na sua ascensão no Brasil. In: MENDONÇA, Francisco; LOWEN-SAHR, Cicilian Luiza; SILVA, Márcia da. **Espaço e Tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico.** Curitiba: ANPEGE, ADEMADAN, 2009, p.243-260.

BORGES, Ana Carolina Da Silva. **Nas margens da História: Meio ambiente e ruralidade em comunidades ribeirinhas no Pantanal Norte (1870-1930).** Cuiabá: EdUFMT, 2009

CARNEIRO, H. Comida e sociedade. **Uma história da alimentação.** Rio de Janeiro: Editora Campus; 2003.

CHAVEIRO, Egmar. Felício. Corporeidade e lugar: elos da produção da existência. In: MARANDOLA, E. Jr. et. al. (Orgs.). **Qual é o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia.** São Paulo: Perspectiva, 2012

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural.** (Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta.) 3ª ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

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

DARDEL, Eric. **O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica.** (Trad. WertherHolzer.) São Paulo: Perspectiva, 2011.

GOMES, Paulo Cesar. **Geografia e modernidade.**10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

GRATÃO, Lúcia H. B.; MARANDOLA JR., Eduardo. Sabor da, na e para Geografia. **Geosul,** Florianópolis, v. 26, n. 51, p. 59-74, jan./jun. 2011.

GRATÃO, Lúcia H. B. Sabor e paisagem – o que revela o pequi nesta imbricação de ser e essência cultural. **Geograficidade**, Niterói, v. 4, número especial, p. 4-15, Outono 2014.

HOLZER, W. Cozinhas e comida caseira: pratos com peixe e paisagens de restinga. **Geograficidade,** v2, n1, p. 68 -75, Verão, 2012.

HOLZER, W. O sabor do sal: paisagens vernaculares de Araruama. **Geograficidade,** Niterói, v. 4, número especial, p. 47-58, outono 2014.

HOLZER, W. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem, lugar, território e meio ambiente. **Território**. Rio de Janeiro, ano II, n. 3, p. 77-85, jul./dez. 1997.

KOZEL, SALETE. Um panorama sobre as geografias marginais no Brasil. In. **Maneiras de ler: geografia e cultura** [recurso eletrônico] / Álvaro Luiz Heidrich, BenhurPinós da Costa, Cláudia Luisa Zeferino Pires (organizadores). – Porto Alegre: Imprensa Livre : Compasso Lugar Cultura, 2013.

LÉVIS-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido. **(Mitológicas.1)** São Paulo: CosacNaify, 2004.

MARANDOLA JR., Eduardo. Sabor enquanto experiência geográfica: por uma geografia hedonista. **Geograficidade**, v.2, n.1, p.42-52, 2012.

MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura.** Trad. Letícia Martins de Andrade. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2008. 208p.

OLIVEIRA, Lívia de. **Introdução: estudos do sabor pela Geografia.** Geograficidade, v.2, n1, Verão, 2012.

Paisagem e Simbolismo no Arraial Pioneiro São Gonçalo, em Cuiabá, MT. **Espaço e Cultura,** UERJ, RJ, nº. 19-20, p. 81-87, Jan/Dez de 2005.

SILVA, Carolina Joana da. **No ritmo das águas do pantanal.** São Paulo: NUPAUB/USP, 1995.

TUAN, YI-FU. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.** Tradução: Lívia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

TUAN, Yi FU. **Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio** Ambiente. Tradução: Lívia de Oliveira. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1980.

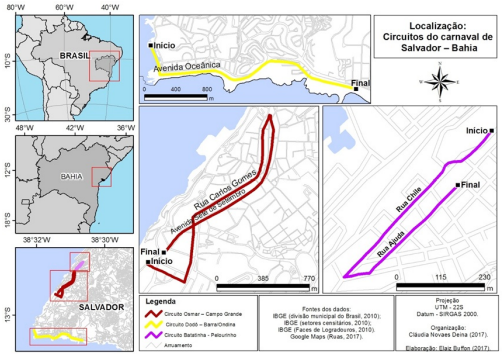
O NEGRO NO CARNAVAL DA BAHIA: UMA ANÁLISE SOB A PERSPECTIVA DA GEOGRAFIA CULTURAL

CLÁUDIA NOVAES DEINA
Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR
cnovaes19@gmail.com

INTRODUÇÃO

O carnaval é a maior manifestação cultural do Brasil. Caracterizado como uma festa plural e complexa desenvolveu-se de forma peculiar ao longo de nossa história em cada canto do território brasileiro. Por isso podemos falar de vários carnavais, como por exemplo: o carnaval carioca, o carnaval baiano, o carnaval pernambucano, o carnaval paulista, o carnaval paranaense e outros. Por todo o país a folia carnavalesca reúne atores sociais antagônicos, produzindo um espaço plural, onde se materializam processos desiguais de poder, oferecendo à pesquisa múltiplas leituras e significados. Na Bahia o carnaval possui uma duração oficial de seis dias, começando na quinta-feira à noite e encerrando-se na manhã da Quarta-feira de Cinzas. Ocupa em média 25 km de ruas para os desfiles nos três principais circuitos[1] em que ocorre a festa (Figura 1), a qual ocorre entre os meses de fevereiro e março de cada ano.

Figura 1 – Circuitos do Carnaval de Salvador(BA)



Fonte: Elaboração dos Autores (2017)

Segundo Agier (2000) em sua obra "*Anthropologiedu Carnaval*" a magnitude do carnaval baiano, que atrai cerca de um milhão de pessoas para as ruas, durante os dias da festa, está diretamente relacionado ao seu processo de africanização. Embora haja segundo o autor uma "competição" entre o carnaval da Bahia e o carnaval do Rio, a Bahia "ganha" em termos de participação popular no carnaval. Assim, Michel Agier (2000) compara Salvador a uma "Roma Negra" em termos populacionais, no entanto observa que a população soteropolitana enfrenta sérios problemas no seu cotidiano, como a desigualdade social, o racismo e outros.

Nesse contexto, observa-se que a cultura africana permeia o carnaval da Bahia desde a sua origem, no entanto a institucionalização da africanização da folia carnavalesca ocorreu a partir da criação dos blocos de afoxé (Figura 1). A consolidação veio com a instituição dos blocos afros na década de 1970, especialmente do Ilê Aiyê (Figura 2). Esses blocos surgiram dentro dos terreiros de candomblé localizados em bairros da cidade de Salvador, onde a maioria dos habitantes são negros, como por exemplo, o bairro da Liberdade. É importante ressaltar que Salvador é a cidade do mundo que possui a maior população negra[2] fora do continente africano.

Percebe-se que apesar de todas as formas de preconceito e repressão que ocorreram ao longo dos séculos em relação à participação do negro no carnaval na Bahia, a mesma sobreviveu e ganhou espaço, passando da repressão ao *glamour*. De um extremo ao outro, deve-se questionar quais foram os interesses que nortearam essa mudança de perspectiva em relação à atuação do negro no carnaval baiano? Diante dessa questão, considera-se que no período mais recente os gestores públicos locais e os empresários transformaram o carnaval da Bahia numa indústria lucrativa, a qual atrai, a cada ano, milhares de turistas nacionais e internacionais.

Figuras 1 e 2: O tapete branco formado pelo bloco Filhos de Gandhy no circuito Osmar & Bloco Ilê

Aiyê no carnaval – circuito Osmar (Campo Grande)

Fonte: Flickr – Bahiatursa, 2016.

Nessa conjuntura, pode-se inferir que o turismo e os espetáculos públicos passaram a ter primazia no planejamento governamental, os quais foram metamorfoseados conforme Dias (2002, p.10), como "forças econômicas e simbólicas de uma conjuntura denominada pós-moderna", além disso, "foram também decisivos para que o carnaval de Salvador se transformasse num dos maiores espetáculos do mundo".

REFLEXÕES SOBRE O CARNAVAL

Na atualidade a análise bakhtiniana é bastante apropriada para refletir sobre o carnaval da Bahia, considerando que a folia carnavalesca baiana é a maior festa popular e pública do Brasil, onde as tensões da vida cotidiana soteropolitana foram percebidas e vividas ao longo da sua história, servindo como palco para as práticas e a afirmação da identidade territorial dos negros em Salvador.

Bakhtin, filósofo russo analisou a obra do filósofo francês François Rabelais, Gargântua e Pantagruel escrita no século XVI, a qual foi censurada pela Universidade de Sorbonne, tratada como obscena e classificada como herética pelo Papa Pio IV, em 1564. No entanto essa obra representa uma das relíquias mais preciosas para a compreensão da cultura popular na Europa ocidental na Idade Média e no Renascimento, considerando que "o livro de Rabelais é, em toda literatura mundial, o que oferece mais amplo lugar à festa. Ele encarnou a própria essência da festa popular (BAKHTIN, 1987, p. 240)", por isso oferece um contraponto à "literatura séria, cotidiana, oficial e solene dos séculos seguintes, especialmente do XIX (Idem, p. 240)". Assim, para compreender a

concepção de mundo descrita por Rabelais, se faz necessário a compreensão dos folguedos populares, em especial do carnaval que neles existiam.

Por conseguinte, Bakhtin (1997) esclarece que durante o regime feudal medieval as festas que tinham como objetivo celebrar "os fins superiores da existência humana, a ressurreição e a renovação, só podia alcançar a sua plenitude [...] no carnaval e em outras festas populares e públicas". Nessa conjuntura o carnaval se materializava como a segunda vida do povo, que durante os dias da festa ingressava transitoriamente "no reino utópico da universalidade, liberdade, igualdade e abundância" (BAKHTIN, 1987, p. 8). Por outro lado, observa-se que nas festas promovidas pela Igreja e pelo Estado não havia essa possibilidade de inversão da ordem existente como ocorria no carnaval, assim essas festas colaboravam para a manutenção e fortalecimento do próprio regime vigente. Nessa circunstância, as outras festas perderam o brilho diante do carnaval. Reduziram a sua relevância popular, favorecendo desse modo a consolidação do carnaval como o símbolo da autêntica festa popular e pública, a qual possuía autonomia em relação à Igreja e ao Estado (BAKHTIN, 1987).

Assim, Bakhtin (1987) dispõe que o carnaval com todos seus atos e ritos cômicos ocupava um espaço muito relevante na vida do homem medieval. Essa festa popular caracterizava-se por ser um fenômeno complexo que reunia sob o mesmo termo numerosos folguedos de diferentes origens, os quais caíam em diversas datas, no entanto possuíam peculiaridades comuns. Ao longo dos séculos, vários desses folguedos desapareceram ou degeneraram. Contudo, seus elementos – ritos, atributos, efígies e máscaras – levados para o carnaval, permaneceram como legado de formas alteradas do uso original. Nesse sentido, Cassirer (1997) dispõe que "não há nenhum fenômeno natural, e nenhum fenômeno da vida humana, que não seja passível de uma interpretação mítica, e que não peça tal interpretação" (CASSIRER, 1997, p. 123). Portanto, segundo o autor é bastante comum, antropólogos e etnólogos encontrarem pensamentos elementares da cultura humana espalhados pelo mundo, em condições culturais e sociais diversas.

Para Gil Filho, o universo das manifestações e percepções é permeado pelo mito "que se expressa na própria experiência simbólica do mundo" (2012, p. 58). Assim, o mito participa dos primeiros estágios da cultura humana, por isso se destaca como forma simbólica, "se distingue da explicação de um sistema metafísico ou teológico" (Idem, p. 58). Desse modo, o mito evidencia a manifestação dos fenômenos da vida subjetiva.

O NEGRO NO CARNAVAL DA BAHIA

O carnaval da Bahia tem história social que precisa ser resgatada e fortalecida, história de luta e resistência da participação dos negros que contribuíram de modo decisivo para a magnitude da festa, através do seu patrimônio simbólico consubstanciado na linguagem, na música, no ritmo, na dança e nos emblemas de origem africana que foram preservados ao longo dos séculos nos diversos terreiros de candomblé de Salvador.

Paul Claval (2012, p.17), em sua análise sobre a riqueza do campo da geografia cultural brasileira, dispõe que "[...] os aportes da cultura africana são também consideráveis, com o surgimento e a consolidação de sincretismos religiosos no Candomblé ou na Umbanda [...]". Portanto, a herança da cultura africana no Brasil representa um campo fértil para os pesquisadores que se interessam por investigar a diversidade da sociedade brasileira. Assim, esse estudo encontra respaldo na obra do citado autor, uma vez que o mesmo buscará resgatar valores alusivos da cultura africana, no carnaval da Bahia, os quais foram perpassados aos seus descendentes e sobreviveram ao longo dos séculos associados ao sincretismo religioso.

O afoxé representa uma emblemática raiz da cultura africana no carnaval soteropolitano, considerando que os foliões que deram origem aos blocos eram negros pobres que estavam ligados a diversos terreiros de candomblé da cidade (SPINOLA, 2012). Temos como exemplo mais contundente de afoxé os Filhos de Gandhy[3]. Ressalta-se que o primeiro grupo de afoxé saiu às ruas da capital da

Bahia em 1895. No entanto, na atualidade, intelectuais, acadêmicos, políticos e personalidades famosas se agregaram ao bloco de afoxé, o que denota um processo de descaracterização em relação às raízes africanas que serviram de alicerce para a criação do bloco.

Em meados dos anos 70 foi instituído o primeiro bloco afro no carnaval de Salvador, com o objetivo de resgate e valorização da cultura africana. Assim surgiu o Ilê Aiyê no bairro remanescente de um quilombo urbano, o Curuzu. Conforme dispõe Moura (2013), "a iconografia do Ilê, seja em termos de música, seja em termos de artes plásticas, vai se plasmar como uma veemente afirmação da África como mãe negra da Bahia e do Brasil". Desse modo, o bloco afro do Ilê levou para a avenida a beleza da cultura africana com os seus ritmos, danças e símbolos que evidenciam, fortalecem e valorizam a origem africana. Neste contexto, a coreografia que acontece no carnaval associa movimentos do Candomblé com emblemas de origem africana e, em cada cortejo o bloco apresenta um determinado país africano, "tomado como unidade de representação da Negritude livre" (MOURA, 2013, p. 3). Para além da celebração, os blocos introduziram uma perspectiva de resistência à hegemonia cultural "branca".

Na saída do Ilê ocorre um tradicional ritual religioso, o *padê*, o qual teve início com uma das fundadoras do bloco, Mãe Hilda de Jitolu (mãe de santo), mãe de Vovô, falecida em 2009. Mãe Hilda espalhava "pipocas e um pó santo preparado ritualmente em seu terreiro para alcançar harmonia, ao pé da ladeira, pedindo paz e proteção para os seus filhos" (GUERREIRO, 2000, p. 30). Em seguida, pombos brancos são soltos, que simbolizam a paz, e todos fazem um minuto de silêncio antes do toque dos tambores. Além disso, o cortejo do Ilê passa pela Liberdade e finaliza a apresentação do bloco no Campo Grande/Circuito Osmar (Figura 3), em anexo. Durante todo o cortejo são entoadas canções que valorizam o universo negro.

Figuras 3 e 4 – Ritual do Padê na saída do Bloco Ilê Aiyê do Curuzu no carnaval de Salvador e Coreografia do Bloco Malê Debalê no circuito Dodô (Barra/Ondina)

Fonte: Flickr – Bahiatursa, 2016

Posteriormente surgiram vários blocos afros como Malê Debalê, Olodum, Timbalada, Ara Ketu, Muzenza, entre outros (Figura 4), anexa. Cabe ressaltar, porém, que a participação dos negros no carnaval de Salvador é fundamental para a afirmação da sua identidade, ainda que não fosse reconhecida pelo *status quo* como tal: desde o século XIX, era o ponto de convergência de diversas etnias de origem africana, o que pode ser constatado em diversos documentos da época, como a publicação de uma carta do professor Nina Rodrigues em 12 de fevereiro de 1901, no Jornal de Notícias, que critica a participação do negro no carnaval soteropolitano:

> Refiro-me à grande festa do Carnaval e ao abuso que nela se tem introduzido com a apresentação de máscaras mal prontos, porcos e mesmo maltrapilhos e também ao modo por que se tem africanizado, entre nós, essa grande festa da civilização. Eu não trato aqui de clubes uniformizados e obedecendo a um ponto de vista de costumes africanos, como a Embaixada Africana, os Pândegos da África, etc.; porém acho que a autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de saia e torço, entoando o tradicional samba, pois que tudo isso é incompatível com o nosso estado de civilização (RODRIGUES, 1988, p. 167).

Observa-se na carta do professor da faculdade de medicina uma visão racista e etnocêntrica em relação à africanização do Carnaval soteropolitano, mostrando preocupação em relação à dimensão que essa festa tomou pelas ruas da cidade, a qual estaria comprometendo a "civilização" da Bahia. Por isso, o professor solicitou que houvesse proibição da africanização da festa carnavalesca pelas autoridades locais. Percebe-se que apesar de todas as formas de preconceito e repressão que ocorreram ao longo dos séculos em relação à festa negra na Bahia, a mesma sobreviveu e ganhou espaço, passando da repressão ao

glamour, devido ao processo de valorização que vem ocorrendo com os espetáculos urbanos, desde as últimas décadas do século XX.

Na atualidade vem ocorrendo um avassalador processo de elitização da festa baiana, o que poderá promover a redução dos foliões "pipocas", devido à exclusão social da população local e o possível afastamento das raízes africanas. Nesse sentido, Spinola (2012) coloca que "o Carnaval baiano é cada vez mais um megaempreendimento capitalista, programado para uma elite de novos ricos, 'famosos' da televisão, socialites e deslumbrados que curtem tudo nos camarotes". Deste modo, uma pequena parcela da população, que é representada pelos artistas-empresários do carnaval, lucra milhões de reais com os blocos, trios e camarotes. Assim, o carnaval baiano merece preocupação de todos os segmentos envolvidos, bem como pelos estudiosos do fenômeno no sentido de fortalecer os valores que serviram de referência para a sua constituição e consolidação, os quais poderão contribuir para a elaboração de estratégias de resistência à lógica da indústria cultural vigente.

Sobre a participação dos negros no carnaval de Salvador, Miguez (1996, p. 97), afirma que os afrodescendentes sempre estiveram presentes de várias maneiras na festa "nos cucumbis, nos préstitos dos clubes negros da virada do século, nos afoxés, batucadas, blocos, cordões, ou, simplesmente, como folião 'pipoca' 'pulando' ao som Trio Elétrico [...]". O autor também destaca a produção simbólica do carnaval baiano e acrescenta que a folia carnavalesca é permeada de vários conflitos "negro x branco", "pobre x rico", "casa x rua", "tradição x inovação", "público x privado" (Idem, p. 10), decorrentes do choque de interesses dos atores sociais antagônicos que fazem a festa. Assim, o carnaval da Bahia materializa-se como uma festa plural e complexa que vai além da temporalidade da folia, considerando que a realidade do cotidiano é obnubilada, contudo essas diferenças culturais, sociais e econômicas que ocorrem no dia a dia da cidade ganham visibilidade durante a festa, por isso nesse sentido o carnaval pode significar uma forma de ruptura com o poder instituído.

Segundo Haesbaert (2004), o território, enquanto relação de poder vai além

do poder político tradicional, pois perpassa pela apropriação sendo um processo muito mais simbólico carregado das marcas do espaço vivido. Nesse mesmo sentido, Sodré (1988, p. 50) salienta, sobre o processo de re-territorialização dos negros no Brasil, o autor dispõe que "perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se 're-territorializar' na diáspora através de um patrimônio simbólico", ao qual o autor remete a importância da ancestralidade africana, embasada "no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais" (Idem, p. 50).

De acordo com Dias (2002), os blocos de trio[4], de classe média "branca", no carnaval da Bahia são pautados no consumo. No entanto, esses blocos incorporaram em meados dos anos oitenta a música percussiva produzida pelos blocos afros, o samba-reggae e o ritmo ijexá dos terreiros de candomblé ao repertório das de suas bandas, através de letras que celebram o universo negro. Apesar disso, ocorre uma segregação étnica em relação aos blocos de trio, visto que também existem blocos constituídos pelos negros pobres, o que denota um conflito socioeconômico presente na sociedade, refletindo na territorialização do carnaval. Além disso, os blocos de trio, independente da caracterização socioeconômica, transformam o espaço público em privado, sendo, portanto necessário repensar essa forma de apropriação do espaço público pelo privado, considerando que a cada ano que passa vem ocorrendo a redução de espaço na festa para o folião pipoca. Nos blocos mais elitizados, animados pelas celebridades da música baiana, o negro é percebido, principalmente como aquele que segura a corda, os "cordeiros", impedindo a entrada daqueles que não possuem o "abadá", originalmente uma roupa de origem africana, que no carnaval mercantilizado, separa pobres de ricos, negros, de brancos.

Dias (2002), ainda infere que o carnaval da Bahia pode ser visto como uma forma de protesto social, coabitado por controle social, permeado de conflitos desde os tempos remotos. Citando como exemplo de protesto mais profícuo em

2002 a Mudança do Garcia, a qual, por sua crítica irreverente, entrou em choque com o poder público instituído no município. Como o "bloco" desfila na segunda-feira de carnaval, utilizando carroças no circuito do Campo Grande, território onde desfilam os blocos de trio elétrico, afoxés e afros, a disputa por espaço e tempo torna-se contundente, visto que na maioria das vezes ocorrem atrasos nas saídas dos blocos em virtude do tempo que a Mudança do Garcia utiliza durante o percurso do carnaval. Nesse bloco, não existe um padrão de indumentária e as pessoas se fantasiam de forma livre, levando para a avenida as mais diversas críticas sociais. É bastante comum encontrar no meio do bloco, que existe há mais de oitenta anos, faixas e cartazes manifestando pautas de grupos organizados, tais como sindicatos e a associações de bairros, ou mesmo, de indivíduos que levam para avenida seus descontentamentos, principalmente em relação ao poder público. Ressalta-se ainda, que ocorre uma acentuada presença de afrodescendentes nesse bloco.

Diante do exposto, observa-se que toda atividade humana é ao mesmo tempo material e simbólica, assim sendo o universo simbólico do carnaval da Bahia é permeado de sentidos e significados, evidenciando desse modo o tecido da realidade habitual dos soteropolitanos no cotidiano da cidade com a maior população negra fora do continente africano – Salvador. No entanto, Serpa (2011, p. 34) ressalta que vem ocorrendo na cidade de Salvador "a alteração dos referenciais culturais das áreas de urbanização popular, a partir da mercantilização de suas manifestações artísticas" aos quais foram redimensionadas pela lógica de produção e consumo do capitalismo atual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, percebe-se que o desenvolvimento do carnaval ao longo da história da humanidade como forma de subterfúgio da realidade cotidiana, quebrando tabus e marcando um momento de ruptura com a ordem existente, portanto possibilitando desse modo uma "utopia" da realidade, transformando-a

em mais humana. Nesse sentido o carnaval é revolucionário, por isso ao longo dos séculos ele vai ganhando cada vez mais adesão popular e, na Bahia esse resplendor foi respaldado pela participação dos negros desde o começo, os quais transportaram elementos da cultura africana que contribuíram de maneira decisiva para a grandiosidade da festa.

Pode-se concluir que o carnaval da Bahia tem história social que precisa ser resgatada e fortalecida, história de luta e resistência da participação dos negros que contribuíram de modo decisivo para a magnitude da festa, através do seu patrimônio simbólico consubstanciado na linguagem, na música, no ritmo, na dança e nos emblemas de origem africana que foram preservados ao longo dos séculos nos diversos terreiros de candomblé de Salvador. No entanto, na atualidade vem ocorrendo um avassalador processo de apropriação da festa baiana pela elite, o que poderá comprometer a participação popular na festa.

REFERÊNCIAS

AGIER, M. **Anthropologie du Carnaval:** La Ville, la Fête et l'Afrique à Bahia. Marseille: Ed. Parenthèses/IRD, 2000.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na idade média e no renascimento:** o contexto de François Rabelais. Tradução Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UNB, 1987.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural.** Florianópolis: Ed. UFSC, 2014**.**

CASSIRER, E. **Antropologia filosófica:** introducción a una filosofia de la cultura. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

DIAS, C. C. S. **Carnaval de Salvador:** mercantilização e produção de espaços de segregação, exclusão e conflito. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

GIL FILHO, S. F. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. *In:* SERPA, A. (orgs). **Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia**. Salvador:

EDUFBA, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br>. Acesso em: 21/04/2016. p. 47-66.

GUERREIRO, G. **A trama dos tambores: A música afro pop de Salvador**. São Paulo: Editora 34, 2000.

HAESBAERT, R. **Dos múltiplos territórios á multiterritorialidade.** Porto Alegre, Setembro de 2004. Disponível em: http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf. Acesso em: 02 jul. 2015.

MIGUEZ, P. C. **Carnaval Baiano: As tramas da alegria e as teias de negócios.** Salvador: UFBA, 1996. Dissertação de mestrado em Administração – UFBA Universidade Federal da Bahia.

MOURA, M. A propósito das representações recentes da negritude. No carnaval de salvador. Ilhéus, 2013. *In:* **Anais Eletrônicos da Associação Nacional de História**. Disponível em: anpuhba.org/wp-content/uploads/2013/12/Milton-Moura-ST-19.pdf. Acesso em: 01 de jul. de 2015.

RODRIGUES, R. N. **Os Africanos no Brasil.** 7. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, [1932] 1988.

SPINOLA, N. D. A Influência Africana na Economia Cultural Baiana. *In*: **Cadernos de Estudos Africanos** [Online], 23 | 2012. Disponível em: http:// cea.revues.org/519 ; DOI : 10.4000/cea.519. Acesso em: 02 jul. 2015.

SERPA, A. S. P. **O Espaço Público na Cidade Contemporânea.** 1. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

---

1 O espaço onde acontece o carnaval de Salvador está organizado e articulado em três circuitos principais: Campo Grande (Osmar), Barra Ondina (Dodô) e Batatinha (Pelourinho).

2 Segundo estimativas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística IBGE, em 2015, Salvador

possuía 2.921.087 habitantes, sendo que 80,9% declararam-se como negros ou pardos no último censo realizado pelo IBGE.

3 Os Filhos de Gandhy é o mais famoso bloco carnavalesco de afoxé da Bahia. O folião do Gandhy se apresenta durante o carnaval com sua roupa branca, seu turbante felpudo, colares e agua de cheiro levando para as ruas de Salvador a música, a dança, o ritmo e a linguagem oriundos do candomblé.

4 Blocos de trio: são constituídos por foliões que saem atrás do trio elétrico durante o carnaval da Bahia usando o abadá do bloco. Neste contexto, são produzidos e comercializados pelos blocos abadás diferentes para cada dia de desfile na avenida.

IMAGEM E FESTA: APROXIMAÇÕES PARA UMA GEOGRAFIA DAS REPRESENTAÇÕES

LUCAS BEZERRA GONDIM
Universidade Federal do Ceará - UFC
lucasgeoufc@gmail.com
IVNA CAROLINNE BEZERRA MACHADO
Universidade Federal do Ceará - UFC
Ivna_machado@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA IMAGEM

Este trabalho pretende sinalizar como os regimes imagéticos da imagem proposto por Durand (2002) influenciam na construção das paisagens festivas das manifestações culturais. Para tanto utilizamos como exemplo, e objeto desta pesquisa, a festa de Nossa Senhora da Saúde, que ocorre anualmente na cidade de Fortaleza, com o intuito de fazê-la representativa de outras manifestações para esta relação imagem-festa.

Desta maneira, se faz necessário entendermos a festa religiosa como um ato de devoção a alguma(s) divindade(s). A esse respeito, Claval (2014, p. 7) sugere que "a festa quebra a continuidade quotidiana da existência. A atmosfera muda. Decorações efêmeras mascaram aquela habitualmente grisalha". No entanto, a manifestação de fé faz parte da cidade e da cultura popular dos moradores que as constituem, ocorrendo esta mudança de ritmo durante o período destinado à devoção em forma de ritual, mas a fé enquanto traço cultural está presente no dia a dia, comprovado pela continuidade dos festejos com o passar dos anos.

Os santos no catolicismo são divindades fundamentais na história dessa religião, Oliveira e Araújo (2011, p. 81) afirmam que a "igreja primitiva já venerava a Mãe e os Apóstolos de Jesus como santos". A devoção e os símbolos iconográficos refletem este movimento de fé, e constituem o arcabouço identitário

presente na manifestação. A Geografia, com ênfase na abordagem cultural, despertou, após a virada cultural, para a investigação das manifestações populares e do caráter subjetivo dos festejos, o qual pode ser observado através das imagens produzidas durante o ritual, visto que a simbologia contida nos ritos tem representação significativa para a celebração.

É nesta perspectiva que observamos os traços identitários de um grupo, enquanto representação, e num movimento inconsciente (ou não) que os participantes, ao festejar, potencializam os elementos simbólicos do festejo, atribuindo-lhes significados e sentimentos. De acordo com Bezerra (2008, p. 9): "Para perdurar e se reproduzir, a identidade necessita o recurso à memória social, ao jogo simbólico, às cerimônias memorativas e às festas, aos discursos históricos e mitológicos". Neste aspecto, as manifestações culturais são campos de estudo atraentes para a ciência geográfica, através da espacialização dessas festas. Ao se identificarem com estas imagens-símbolo no festejo, os participantes *re*constroem e *re*inventam o imaginário religioso da comunidade.

Os estudos antropológicos sobre a festa e os traços subjetivos nela contidos foram fundamentais para que a Geografia cultural, num movimento interdisciplinar, reconhecesse as manifestações culturais como um rico objeto de estudo a partir do surgimento da *New Geographie Cultural* que inovou a ciência ao dialogar com os símbolos e suas representações. Claval (2008, p. 21), numa reflexão sobre a relação que se estreitou entre a ciência geográfica e a subjetividade contida no sagrado, principalmente, aponta que:

> Os geógrafos sempre tinham tido uma grande dificuldade para tratar dos fatos religiosos: eles descreveram as igrejas, os templos, as mesquitas, as grandes cerimônias, as romarias; eles falaram do calendário religioso, das festas, da quaresma, mas ignoravam a fé, as crenças. A sua perspectiva era somente exterior. A abordagem cultural baseada sobre as representações assinalava a existência duma categoria especial do espaço: o sagrado.

Quando Claval indica o surgimento desta nova categoria do espaço, necessitamos acrescentar que os geógrafos despertaram não apenas para a tentativa de investigar o sagrado, mas também para a subjetividade contida nos

rituais e manifestações culturais.

DEFINIÇÕES DE IMAGEM PARA UMA IMAGÉTICA DA GEOGRAFIA

A imagem enquanto símbolo, presente nos arquétipos de Jung e Durand, constitui-se como um componente fundamental na construção da paisagem festiva. Mas precisamos observar que a palavra imagem abrange muitos significados distintos, enquanto substantivo e adjetivo. Vislumbrando as interpretações da palavra imagem, vejamos o que nos diz um antigo dicionário da língua portuguesa, observando os múltiplos significados desta palavra no início do século XX com Figueiredo (1913, p. 1080):

> *s. f.* Aquilo que imita pessoa ou coisa. Representação por desenho, gravura ou esculptura. Semelhança. Representação. Reflexo de um objeto na água, num espelho, etc. Reprodução na memória. Sýmbolo. Impressão de um objecto no espírito. Estampa, que representa assunto religioso. Estampa ou esculptura, que representa divindade fabulosa, ou personagem santificada entre os Christãos. Descipção. Reprodução, por meio de phenómenos luminosos.

Dentre as diversas interpretações da palavra imagem, é perceptível a ideia da imagem enquanto algo imaterial. Também é notória a presença das palavras *representação* e *reprodução* em muitos dos significados apresentados. Partindo dos verbetes acima, podemos observar a imagem como um símbolo material e como um fenômeno espiritual. Contudo, é lógico que esta espiritualidade citada não envolve, diretamente, uma materialidade.

A imagem, com seu potencial de interpretações, pode ser agrupada nestes dois grupos, de acordo com os estudos iconográficos/iconológicos e filosóficos/antropológicos, respectivamente. Durand (2002, p. 21) enfatiza que "o pensamento ocidental e especialmente a filosofia francesa tem por constante tradição desvalorizar ontologicamente a imagem e psicologicamente a função da imaginação, 'fomentadora de erros e falsidades'". Esta negligência do ocidente nas pesquisas sobre a imagem é severamente criticada por Sartre (1973) numa reflexão sobre o que ele chama de "psicologia clássica".

Quando Durand afirma que o pensamento ocidental deprecia os estudos voltados à imagem e à imaginação, voltamos no tópico anterior, quando mostramos como o imaginário foi demonizado por alguns filósofos e a forma que a psicologia tradicional herdou algumas concepções destes estudiosos. Ora, quando se trata da imagem, o que se observa é um movimento bem semelhante ao que ocorreu com o imaginário.

Sartre dialoga uma perspectiva não articulada pelos psicólogos tradicionais. Para o autor a apreensão da imagem como uma imagem e formar pensamentos sobre a natureza das imagens, de maneira geral, eram dois processos diferentes, mas que não se excluíam. Enquanto isso, a psicologia tradicional observa este objeto de forma semelhante à cópia do objetivo, como o mimetismo apontado por Platão. Sartre denomina essa coisificação da imagem, como uma metafísica ingênua da imagem.

Ao tratar deste problema da materialização da imagem, Sartre utiliza um exemplo em que explicita um (dos) problema(s) nessa perspectiva tradicional dos filósofos e psicólogos. Numa provocação um pouco extremista, questiona:

> A folha em imagem e a folha em realidade são uma única e mesma folha em dois planos diferentes de existência. (...) Ele [o homem sem cultura psicológica] não se dá conta, precisamente, de que se visse suas imagens, se as percebesse como coisas, não poderia mais distingui-las dos objetos. A teoria pura e a priori fez da imagem uma coisa. Mas a intuição interna nos ensina que a imagem não é uma coisa. (SARTRE, 1973, p. 42)

Pensando nesta imagem em dois planos diferentes, assim como nos verbetes do dicionário, observamos uma imagem numa perspectiva material e a mesma num plano de fomentar os processos imaginativos, em outras palavras, percebemos uma imagem significante e significado (LACAN, 1985). Em Jung, observamos um movimento do psicólogo para destrinchar o exercício da experiência, ou melhor, da vivência do indivíduo. O autor indica quatro tipos funcionais em que a consciência se orienta em relação ao vivido: a *sensação*, o *pensamento*, o *sentimento* e a *intuição*. Para Jung (2008, p. 74),

> O sentimento, de acordo com essa definição, não é uma emoção (que é involuntária). O

> sentir, na significação que dou à palavra (como pensar), é uma função racional (isto é, organizadora), enquanto a intuição uma função irracional (isto é, perceptiva). (...) A sensação (isto é, a percepção sensorial) nos diz que alguma coisa existe; o pensamento mostra-nos o que é esta coisa; o sentimento revela se ela é agradável ou não; e a intuição nos dirá de onde vem e para onde vai.

Vislumbramos, em Jung, que a dinâmica entre vivido, imaginário e imagem é um processo racional e irracional. É confuso, a priori, pensar esta perspectiva, e Jung foi criticado por alguns pensadores. Cassirer criticou deliberadamente as considerações da psicanálise sobre a imagem enquanto símbolo. Durand (1988, p. 58), mediando a crítica de Cassirer, afirma que: "Não se trata absolutamente de interpretar um mito ou um símbolo, procurando uma explicação cosmológica pré-científica, ou ainda, reduzir o mito e o símbolo a forças afetivas, como faz a psicanálise". A crítica de Cassirer é intrigante, mas muitos estudiosos afirmam que a contribuição da psicanálise, principalmente de Freud, Jung e Lancan, provocou uma mudança de fato no modo de pensar a imagem e o símbolo. Eliade (1952, p. 17) aponta que

> Não é, aliás, necessário fazer intervir as descobertas da psicologia de profundidade ou a técnica surrealista da escrita automática, para provar a sobrevivência subconsciente, no homem moderno, de uma mitologia abundante e, quanto a nós, de uma qualidade superior à sua vida <<consciente>>. Pode passar-se sem os poetas ou sem os psiquismos em crise para confirmar a atualidade e a força das imagens e dos símbolos.

A provocação de Sartre sobre a imagem em dois planos diferentes influenciou alguns antropólogos a *re*pensar os conceitos debatidos pela psicologia tradicional. O filósofo indica alguns problemas do pensamento clássico sobre a imagem, dentre eles, o *problema das "características da imagem verdadeira"* e o *problema das relações da imagem com o pensamento*. Esta imagem defendida pela psicologia clássica é denominada por Durand (2002) como "*imagens de quatro vinténs*".

Sartre nos alerta para um "perigo eminente" quando se estuda a potencialidade da imagem, o *associacionismo*. Para explicar este conceito elaborado pela psicologia tradicional, o filósofo critica os psicólogos cronologicamente, enfatizando a herança de Descartes nos trabalhos dos

psicólogos clássicos. Sobre o associacionismo.

Durand (2002, p. 22) aponta que, sob a ótica de um imaginário desvalorizado, "floresce o associacionismo, esforço certamente louvável para explicar as conexões imaginativas, mas que comete o erro de reduzir a imaginação a um puzzle estático e sem espessura e a imagem a um misto, a um misto, muito equívoco". Não pretendemos demonizar o associacionismo, até porque a psicologia clássica trouxe à tona, mesmo que a negligenciando, a discussão sobre imaginário e imagem. Leibniz, um de seus representantes, tenta modificar o modo de entender a dinâmica da imagem, buscando algo diferente do associacionismo. Porém, não tem sucesso, pois continua a separar a imagem do pensamento. Para Sartre (1973, p. 46),

> O associacionismo de Leibniz, aliás, não é mais fisiológico; é na alma que, de um modo inconsciente, as imagens se conservam e são ligadas entre si. Somente as verdades postas pela razão têm entre si ligações necessárias, somente elas são claras e distintas. Há, pois, distinção ainda aqui entre o mundo das imagens ou idéias confusas e o mundo da razão.

Apesar da crítica de Sartre à psicologia tradicional, o filósofo deixa uma lacuna enorme quando trata do conceito de imagem. Durand (2002, p. 29) afirma que a imagem em Sartre "nem sequer é, como para Husserl, um enchimento necessário do signo arbitrário, ela não passa de um signo degradado". O erro de Sartre, na nossa perspectiva, é de considerá-la exatamente um signo arbitrário, um senso comum. O filósofo não percebe as motivações que impulsionam o significado da imagem, para ele, curiosamente, a imagem se apresenta como "um quase-objeto". Durand (2002, p. 24), ao expor o pensamento de Sartre, afirma que:

> O mérito incontestável de Sartre foi o de fazer um esforço para descrever o funcionamento específico da imaginação e para distingui-lo do comportamento perceptivo ou mnésico. Mas, à medida que os capítulos avançam, a imagem e o papel da imaginação parecem volatilizar-se e chegar definitivamente a uma total desvalorização do imaginário, desvalorização que não corresponde, de modo nenhum, ao papel efetivo que a imagem desempenha no campo das motivações psicológicas e culturais.

Entender a imagem como um signo, com as funções do signo, é limitar o

potencial do imaginário e da imaginação. Este efeito dominó tornaria nossa pesquisa, pensando na ótica de Sartre, enquanto uma análise bastante superficial da paisagem, tendo em vista a imagem como um signo arbitrário. Neste caso, entender a imagem para além das utilizações do signo, como Oliveira (2010, p. 56), viabiliza nossa análise, buscando as motivações da *re*produção dos signos: "O processo de signação percorre uma compreensão interpretativa, mas também indica para este momento a possibilidade de uma compreensão interativa. Em outras palavras, podemos afirmar que a signação busca uma significação".

A GEOGRAFIA ENQUANTO UMA CIÊNCIA QUE DIALOGA COM AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS

Até metade do século XX, o compromisso da abordagem cultural da Geografia consistia numa análise da espacialidade da cultura e sua presença na descrição e diferenciação das paisagens. Essa perspectiva possuía uma forte ligação com a materialidade, descrevendo as paisagens e os bens culturais exaltando seu modelo arquitetônico ou as alterações no meio ambiente e culturas rurais, como diferencial entre as paisagens.

As críticas feitas sobre a conjuntura dessa Geografia cultural do passado conduziram a reflexões necessárias para o enriquecimento da profundidade dos temas debatidos pela ciência. Claval (2001, p. 41) enumera os questionamentos realizados sobre a estrutura da abordagem cultural na Geografia na segunda metade do século XX:

> 1) ela [a Geografia cultural] preocupava-se muito mais em descrever o mundo do que compreendê-lo e (ou) explicá-lo.; 2) a ênfase que se colocava na paisagem conduzia à um certo esteticismo, suscetível de justificar derivações perigosas; 3) o peso que se atribuía ao mundo rural era muito grande; 4) ocorria o mesmo com o peso conferido ao passado; 5) não se importava os problemas, muitas vezes dramáticos, que afetavam os grupos sociais; 6) atinha-se ao permanente e não percebia o significado dos acontecimentos espaciais, festas, revoluções e comemorações.

Esses questionamentos e críticas ao molde das investigações dos geógrafos culturais, somados ao avanço dos estudos sobre significado e significante na

psicologia, principalmente, deram início a um movimento de renovação da Geografia cultural, numa reflexão sobre que abordagem cultural a Geografia estava discutindo. Dessa maneira, o indivíduo e a subjetividade contida nas relações humanas tornaram-se fundamentais para o exercício da pesquisa destes geógrafos, enriquecendo também a Geografia humanística. Assim, os geógrafos passam a entender a relação entre homem, espaço e meio ambiente não somente numa perspectiva material, mas também numa dimensão psicológica e sociopsicológica (CLAVAL, 2001).

A festa constitui-se, geograficamente, como uma oportunidade de compreender a natureza dos vínculos territoriais, auxiliando na interpretação e orientação dos signos e símbolos que são espacializados no festejo pelos grupos sociais, que se identificam e fortificam sua singularidade. E é nesta simbologia festiva que os lugares, sítios, paisagens, monumentos e bens culturais são qualificados e *re*ssignificados pelos participantes da festa.

A ligação entre festa e espaço, então, é fundamental para a espacialização das imagens-símbolos que exaltam os traços identitários dos atores da festa. Pensemos agora na espacialidade das manifestações culturais: a complexidade do festejo permite que possamos identificar a presença de dois espaços durante os ritos que fomentam o ato de festejar: o espaço material e o espaço que transcende a realidade, no caso das festas religiosas, o espaço sacro-profano (OLIVEIRA, 2004). Sobre a estreita relação entre o festejo e a memória coletiva de um grupo, Hobsbawn (1984, p. 17) indica:

> A festa não se constitui, unicamente, por uma sociedade ou por uma dada localidade. A festa é também uma maneira de construir relações com as sociedades e com os territórios vizinhos, de criar sua própria singularidade na inevitável relação com a alteridade. Neste processo de identificação social por diferenciação, a festa apela ao reforço do espaço e dos lugares.

As imagens-símbolos que compõem o ritual festivo legitimam o propósito da festa. No caso da festa religiosa em homenagem aos (às) santos (as), os símbolos exprimem a fé do devoto na divindade. Nessa perspectiva, os atores do festejo

são fundamentais para a *re*produção e *re*ssignificação da simbologia mítica que envolve ato de festejar. Dessa forma, participantes da manifestação e imagens produzem os rituais que conduzem as festividades.

Essa simbologia, aponta Corrêa (2007, p. 12), "são representações da realidade, resultantes do complexo processo pelo qual os significados são produzidos e comunicados entre pessoas de um mesmo grupo cultural". Podemos perceber com essa afirmação a transcendência explícita do momento festivo. A cidade possui formas simbólicas religiosas no seu território. Os templos se configuram como um símbolo de religiosidade, assim como eventos festivos, crucifixos que protegem e são instrumentos da fé dos indivíduos, além de tantos outros que marcam a cidade.

A festa religiosa também se mostra como um desses símbolos, com a especificidade (que caracteriza o potencial mítico das manifestações) de se caracterizar como uma ação. Assim, os rituais das manifestações religiosas, especialmente as de devoção aos (às) santos (as), simultaneamente, constituem o imaginário religioso da cidade (juntamente com outras manifestações de diversas religiões) e dos participantes do festejo, onde o vetor mítico-religioso, "que funda e controla nossas crenças na pré-modernidade dos cotidianos íntimos" (OLIVEIRA, 2012, p. 35), potencializa os aspectos identitários do evento cultural por conta dos participantes do festejo produzirem a subjetividade das festas.

Esta simbologia do sagrado produzida pelos atores da festa *re*ssignificam a fé dos participantes. A palavra *devoto*, etimologicamente, remete a indivíduo que associado à divindade, e na festa cristã, a transcendência permite a comunicação através dos rituais parte do festejo. É neste momento que o cristão produz a paisagem festiva, as emoções entre os próprios atores da festa, a relação entre símbolo e significado que o participante atribui e *re*produz na festa. Triás (2000, p. 17) traduz o nosso pensamento sobre a imagem simbólica da festa religiosa:

> O que é? Em que consiste, o que pode ser chamado de símbolo? Entendo-o como a revelação sensível e manifesta do sagrado. A religião é, a meu ver, re-ligação relativa ao sagrado (entendendo, evidentemente, a ambivalência radical que essa palavra expressa:

sacer/sanctus, o sagrado e o santo).

Nesta perspectiva, os regimes diurno e noturno da imagem abordados por Durand (2002), juntamente com a vivência do festejo, tornam-se fundamentais para entendermos a relação entre as imagens produzidas na festa e as paisagens festivas *re*criadas durante a manifestação.

Acreditamos na tríade mito, ritual e emoção — *re*produzidos pelos indivíduos durante o festejo — para a configuração das paisagens festivas das manifestações, uma vez que a mitologia se mostra como subsídio para a interpretação e *re*ssignificação das imagens-símbolos traços da festa. Quando se trata, para o ser humano, de encontrar na linguagem a emoção nativa que lhe suscita a experiência do lugar, a palavra mítica imediatamente se impõe, prolongando a emoção em palavras e imagens (DARDEL, 2011, p. 135).

Observando a relação entre a fé dos participantes da festa e as imagens-símbolos produzidas no ritual do festejo, verificamos a existência de uma lacuna para entendermos as manifestações enquanto um fenômeno subjetivo parte da cidade: o porquê de aquela manifestação ocorrer. Os devotos sentem-se pertencentes/participantes da reprodução do festejo. Por quê? O simples fato da "*protomemória* — imanente a toda vida social e a todo processo de aculturação. Ela se constitui por dispositivos e disposições inscritas no corpo" (CANDAU, 2012, p. 119) — não preenche a lacuna histórica que procuramos. O mito é o vetor que motiva os participantes do festejo e a devoção pela santa *re*ssignificada pelos símbolos. A crença dos devotos em Nossa Senhora da Saúde está estreitamente ligada com o saber mítico, visto que este, segundo Eliade (1992, p. 9):

> Conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo,ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente.

O saber mítico sobre as duas divindades, juntamente com a história do litoral fortalezense, faz com que os indivíduos se identifiquem com as divindades. No caso das festas abordadas nesta pesquisa. Nossa Senhora da Saúde foi escolhida como santa padroeira do bairro a partir de acontecimentos no passado do bairro, ainda no início de sua ocupação.

NOSSA SENHORA DA SAÚDE E A IMAGÉTICA NOTURNA MATERNA

Os devotos se constituem, também, como símbolos do festejo. Nesta perspectiva, os participantes, ao festejar, enfermos e os que buscam proteger-se de possíveis enfermidades, são as principais simbólicas deste festejo. A festa consiste no milagre transcendental da cura — representando os símbolos de intimidade e inversão. Este apelo devocional à divindade marca a paisagem festiva do festejo de Nossa Senhora da Saúde.

O regime noturno define-se pela descida introspectiva do indivíduo, com a negação da negativa e a inquietude das inversões simbólicas. Os símbolos cíclicos constituem a repetição do tempo, da estabilidade estrutural do indivíduo. Assim, os indivíduos que almejam a proteção da divindade para não adoecerem ou se acidentarem, de certa forma, pretendem dar continuidade ao seu estado presente, afastando-se da enfermidade através da graça divina. A dupla negação, contida nos símbolos cíclicos, aflora na prevenção de quaisquer malefícios que possam oferecer risco à vida do devoto. A negatividade está estruturada na enfermidade, que significa o potencial risco de falecimento. A proteção da santa da saúde — de forma semelhante a São Pedro dos Pescadores, mas realizada de maneira distinta — nega a representatividade da doença enquanto ameaça de morte, ameniza este medo através da fé na intervenção da santa, tornando o perigo do fim da existência minimizado através do milagre da cura.

> Somos a favor da vida, especialmente como se manifesta na saúde de nosso próprio corpo. A integridade do corpo é o alicerce da nossa sensação de ordem e completude. (...) O corpo é nosso cosmos mais íntimo, um sistema cuja harmonia é sentida em vez de percebida simplesmente pela mente. Ameacem o corpo e todo o nosso ser se revolta? (TUAN, 2005, p. 140).

Quando o indivíduo apela para a divindade salvá-lo de algo ou algum acontecimento que coloque sua vida em perigo, ele realiza a descida introspectiva, e permite a interferência da santa em sua vida, configurando o caráter transcendental desta estrutura simbólica. As entrevistas e conversas realizadas no festejo afirmam esta reflexão acima. Um dos entrevistados, devoto da santa desde 2000, indicou que sua presença no festejo significava salvação e paz de estado de espírito, resposta semelhante à de outros participantes que conversamos no festejo.

Sobre a continuidade temporal, ou a tentativa de conservar o tempo como ele é no presente com o auxílio divino, observamos, em Mircea Eliade, o potencial destes símbolos cíclicos de forma geral, e vimos que esta conservação temporal é sensível aos indivíduos que temem a morte. O autor chama este movimento de projeção para o tempo mítico. Nesta perspectiva, Eliade (1952, p. 37) afirma:

> Naturalmente, a abolição do tempo profano e a projeção do indivíduo para o tempo mítico só acontecem nos períodos essenciais — isto é, naqueles em que o indivíduo de fato é ele próprio: por ocasião de rituais ou atos importantes (alimentação, geração, cerimônias, caça, pesca, guerra, trabalho). O restante de sua vida é passado em tempo profano, que carece de todo significado: na condição de "transformar-se".

A chegada da imagem da santa causa agitação entre os devotos, com muitos destes tentando tocá-la. Tocar o manto da santa da saúde, estar próximo à divindade por intermédio da escultura da santa, sinalizando a transcendência da festa, em que os participantes se sentem próximos da curandeira divina.

Os símbolos de intimidade e inversão são evidenciados no apelo à cura de um indivíduo enfermo através da intervenção divina. Estes não buscam a prevenção divina, ou a continuidade temporal observada nos símbolos cíclicos. Eles necessitam que a santa da saúde interceda em sua condição humana. Esta relação transcendental é potencializada no ato de festejar a devoção à Nossa Senhora da Saúde, mas só é possível com a cuidadosa descida introspectiva do indivíduo numa experiência de transcendência. Para ilustrar o apelo à santa da saúde, cabe a observação de Tuan (2005, p. 139) a respeito do medo da morte:

> Em nenhuma parte do mundo as pessoas aceitam a doença e a morte como uma coisa perfeitamente natural, e, por conseguinte, não há necessidade de uma observação especial ou explicação. A noite segue o dia, o inverno segue o verão. As pessoas aceitam esses grandes ritmos da natureza como certos, mas não as alternâncias de doença e saúde, nem a morte como um fim inevitável da vida.

A simbólica íntima consiste no retorno à casa da santa da saúde. Este símbolo configura o retorno à terra natal, ao lar do indivíduo, para que, em caso inevitável de morte, este possa descansar no seu solo natal ou viver o restante de sua vida na sua terra natal. Pensando no santuário cristão, percebemos que o indivíduo não "vai" à igreja, ele realiza um movimento de "retorno" à casa do pai criador, que nesta condição, sua casa também é a dos seus filhos. Após entrevistar/conversar com vários participantes do festejo de Nossa Senhora da Saúde, percebemos que muitos consideram a paróquia da saúde como sua casa. Quando pedimos para caracterizarem a Paróquia de Nossa Senhora da Saúde, entre os cinquenta entrevistados, dez responderam "minha casa" ou "a casa da mãe", "meu lar". Isto nos fez refletir sobre esta hipótese, vários devotos estão ali para retornar à casa da santa, pois o sentimento de fazer parte daquela manifestação/ritual permite que os participantes possam ficar próximos da santa da saúde.

O símbolo de intimidade desperta no retorno ao santuário da mãe, buscando a cura de sua enfermidade. Isto é observado, também, na quantidade de devotos que não residem em Fortaleza e peregrinam para a Paróquia de Nossa Senhora da Saúde no período da festa, em que os sentimentos de pertencimento se fortalecem devido aos rituais da festa. Note-se que a simbólica da intimidade consiste apenas na ida — retorno — à casa da mãe da saúde. A necessidade da interferência divina em garantir a fuga da morte configura outro conjunto simbólico, os de inversão, ou seja, o acontecimento do retorno à paróquia para a súplica da intervenção divina na enfermidade transfigura dois símbolos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observamos, através da verificação epistemológica da imagem e do imaginário, com ênfase na obra de Durand, as estreitas relações interdependentes entre a Geografia Cultural — principalmente com as contribuições da renovação da psicologia, apoiadas em Freud, Jung e Lacan — e as ciências sociais no processo de releitura dos conceitos geográficos, potencializando as investigações através da subjetividade impregnada no espaço. Essa interdisciplinaridade no aporte teórico forneceu-nos subsídio para investigar os festejos de São Pedro dos Pescadores e de Nossa Senhora da Saúde através das imagens-símbolos produzidas nas paisagens festivas.

A relação entre os regimes imagéticos das manifestações estudadas e o imaginário religioso do litoral fortalezense evidenciou a motivação simbólica que impulsiona a *re*produção dos festejos. Essas imagens, partes integrantes das paisagens festivas, contribuem para a *res*significação e legitimação das festas na cultura dos indivíduos. Sob esta perspectiva, nota-se a importância de a Geografia dialogar com outras ciências vislumbrando enriquecer o aporte teórico e, consequentemente, os resultados da pesquisa.

REFERÊNCIAS

ANDREOTTI, Giuliana. **Paisagens culturais**. Curitiba, Editora UFPR, 2013.

ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de; OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Pequenos santos: uma devoção familiar. Uberlândia: **Revista de Estudos da Religião**, vol.2, nº 1, 2011.

BEZERRA, Amélia Cristina Alves. Festa e cidade: entrelaçamentos e proximidades. Rio de Janeiro: **Espaço e Cultura**, nº 23, 2008.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CLAVAL, Paul. O papel da nova Geografia cultural na compreensão da ação humana. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Matrizes da Geografia cultural.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 35-86.

CLAVAL, Paul. Uma, ou algumas, abordagens culturais na Geografia humana? In: SERPA, Angelo. **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Formas simbólicas e espaço**: algumas considerações. Rio de Janeiro: GEOgraphia, vol. 9, nº 17, 2007.

DARDEL, Eric. **O homem e a Terra:** natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011, 159 p.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Editora Cultrix, 1988, 115 p.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário:** introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 551 p.

ELIADE, Mircea**. Imagens e símbolos**. Lisboa: Editions Gallimard, 1952, 173 p.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

FIGUEIREDO, Candido de. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Lisboa: Bertrand, 1913.

HOLZER, Werther. Paisagem, imaginário, identidade: alternativas para o estudo geográfico. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 149-166

JUNG, Carl Gustav [et al]. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LACAN, Jacques. (1964) **O Seminário, livro 11:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. **ABC do turismo religioso**. Pinheiros: Editora ALEPH, 2004. 40 p.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. **Sentidos da Geografia escolar**.

Fortaleza: Edições UFC, 2012 , 221 p.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1973, p. 7-204.

TRÍAS, Eugênio. Pensar a religião: o símbolo eo sagrado. IN: DERRIDA, Jacques;VATTIMO, Gianni. **A religião**: o seminário Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000

TUAN, Yi-fu. **Paisagens do medo**. São Paulo: Editora UNESP, 2005. 375 p.

REFLEXÕES SOBRE TEMPO SIMBÓLICO E LUGAR RITUAL DOS CORTEJOS DE MARACATUS DE FORTALEZA – CE

JACQUICILANE HONORIO DE AGUIAR
Universidade Federal do Ceará
jacquicilane@gmail.com
CHRISTIAN DENNYS MONTEIRO DE OLIVEIRA
Universidade Federal do Ceará
cdennys@gmail.com

INTRODUÇÃO

Os estudos culturais constituem uma importante abordagem para entendimento dos sistemas simbólicos presentes na geografia das representações. Para compreendermos as nuances desses sistemas simbólicos, é necessário o entendimento da dinâmica de articulação dessa representação, bem como seu entrelaço na intersecção entre cultura, práticas populares e vivências dos sujeitos.

As manifestações culturais, enquanto representações simbólicas, possuem dinâmicas próprias na intermediação entre sua espacialidade e temporalidade. Tal intermediação tem na dimensão da experiência pessoal e coletiva a demarcação dos traços e marcas deixados no espaço/tempo a partir do movimento que se torna inteligível dentro de sua temporalidade simbólica. O espaço, o qual contém intenso fluxo de relações, vivências, atividades religiosas, festejos e tantos outros elementos do cotidiano, está carregado de significados definidos pelos indivíduos. As vivências, bem como a carga simbólica das manifestações que ocorrem no espaço, atribuem novos sentidos próprios constitutivos de lugares, os quais se encontram interconectados e inter-relacionados, visto que espaço e lugar são complementares e interdependentes.

Dentre as manifestações culturais que realizam tais remodelações espaço/temporais, estão os cortejos de Maracatus que ocorrem na cidade de

Fortaleza. Eles rememoram a coroação de reis e rainhas negras, manifestação a qual possui diferentes pontos e relatos de origem e proliferação, tendo como ponto mais antigo as coroações que ocorriam nas irmandades de Nossa Senhora dos Homens Pretos e autos de congos, no séc. XIX. Tais cortejos desenham o carnaval de Fortaleza a partir de 1930, com diferentes influências.

No ano de 2015 o Maracatu Cearense adquiriu, a nível municipal, status de patrimônio cultural imaterial da cidade, no "Livro de Registro dos Saberes", "Livro de Registro das Celebrações" e no "Livro de Registro de Formas e Expressão", pelo decreto n° 13.769, de 14 de março de 2016, com propostas de valorização, irradiação e perpetuação na capital cearense, os quais constam no relatório técnico e analítico de patrimonialização. No entanto, existem propostas de valorização e incentivo anteriores a sua patrimonialização, como mecanismo inclusive de promoção dos mesmos tendo como auge dessa visibilidade a oficialização enquanto patrimônio. Dessa forma, é necessário lembrar que existe uma patrimonialização temporal simbólica ligada ao dia vinte e cinco de março, data que rememora a libertação dos escravos no Ceará, em especial no município de Redenção, por ser oficializada também como Dia do Maracatu, sendo o mesmo levantado à marca maior da comemoração da redenção dos escravos.

Dessa forma, existem múltiplas espacialidades e temporalidades ligadas aos cortejos, frente a sua demarcação temporal simbólica, e pela própria dinâmica de irradiação dos grupos, que se concretizam de diferentes formas. Tal concretização não ocorre rumo a um processo de territorialização do espaço, pois a ocorrência dos cortejos se dá por determinação do Estado via Secretaria de Cultura, a qual é principal responsável pelas apresentações que ocorrem. Ocorre pelo desenho do movimento formado dentro da temporalidade própria do Maracatu, o qual cria um fluxo de relações e marcas simbólicas que constroem lugaridades, as quais se interconectam no espaço experienciado, dentro da dinâmica do Maracatu.

Assim, o presente artigo busca refletir sobre a temporalidade simbólica dos Maracatus na cidade de Fortaleza, uma vez que a circulação do maracatu pelos diferentes lugares da cidade ligada ao seu tempo patrimonial recria imagens pelos

cortejos, emitidas pela irradiação simbólica espaço-temporal. Não apenas como forma de visibilizar a manifestação, mas para dimensioná-la como um patrimônio constituído por si e para si. Tal reflexão tem como base, além da vinculação das lugaridades que se remodelam e interconectam no espaço, o conceito de cronotopia, o qual realiza a fusão dos elementos espaciais e temporais em um todo inteligível e concreto.

ESPAÇO, TEMPO E EXPERIÊNCIA

A espacialidade das festas é constituída e remodelada a partir da dimensão da experiência, a qual demarca uma temporalidade característica dos eventos festivos. A experiência do sujeito enquanto ser que constrói e vive a festa, bem como atribui sentidos ao espaço através do simbólico, constitui singularidades aos espaços, dando-lhes sentidos e especificidades, marcando-os como lugaridades.

Para a compreensão da dimensão espacial simbólica, é necessário esclarecer o conceito de espaço dentro da concepção humanista, o qual é, segundo Corrêa (1995), assentado na subjetividade, na intuição, nos sentimentos, experiência, simbolismos e contingência. Dessa forma, o espaço adquire o significado de "espaço vivido, marcado pela afetividade" (CORRÊA, 1995, p. 30), revelados na movimentação e apropriação espacial. Corrêa (1995), ao discutir o espaço vivido baseado em Holzer (1995), mostra-nos que o espaço vivido é uma experiência contínua e social, com movimentações espaço-temporais ligadas ao imaginário. Dessa forma, atribui-se à análise espacial maior amplitude para desvendar aspirações e valores pertinentes aos grupos humanos, refletindo-se na organização espacial.

O espaço vivido pode ser definido também como um campo de representações simbólicas. Entretanto,

> "[...] as relações entre formas simbólicas e espaço são complexas, caracterizando-se por serem de mão dupla. As formas simbólicas espaciais se realizam, enquanto tais, em grande parte, em razão da localização e itinerário que cada uma apresenta. Localizações e

> itinerários, por sua vez, são marcados pela presença de formas simbólicas. Assim, as formas simbólicas podem incorporar os atributos já conferidos aos lugares e itinerários, como estes podem, por outro lado, beneficiar-se ou não da presença de formas simbólicas". (CORREIA, 2007, p.8).

A carga simbólica emitida no momento auge das festas demarca movimentos, fluxos, performances e práticas que atribuem à localidade da festa simbologias próprias da manifestação. Entretanto, apesar do peso simbólico que cada manifestação pode atribuir ao espaço, é necessário considerar que cada localidade guarda um simbolismo próprio, que podem se justapor, mesmo quando a festa possuir espaços intermitentes, como veremos nas sessões seguintes.

Tuan (2013), ao descrever os movimentos que podem ocorrer no espaço, afirma que "o movimento pode ser em uma direção ou circular, implicando repetição, [...] onde as imagens de espaço e tempo se misturam" (2013, p. 219). Assim, marcas simbólicas seriam empregadas ao espaço à medida que a festa, a partir da vivência, se movimentasse no espaço, com temporalidades igualmente demarcadas. Portanto, o espaço "seria dado pela capacidade de mover-se, tendo um significado temporal ao nível das experiências pessoais do dia a dia" (2013, p. 156), visto que tal socialização se dará no nível das relações individuais e coletivas.

É nessa disposição de sentidos, vivências e sujeitos envolvidos, que as festas adquirem múltiplas relações e interpretações, e conseguem estabelecer um fluxo comunicativo, presente em todas as manifestações. A apreensão das relações simbólicas existentes na construção do espaço vivido perpassa a compreensão das motivações que levam os sujeitos a valorizarem as práticas, vivências e experiências nos diferentes grupos sociais.

Para Di Méo (2012), o conceito de espaço vivido exprime a "ligação existencial, muito subjetiva, que o indivíduo socializado estabelece com a terra. Ele se impregna de valores culturais refletindo, para cada um, o pertencimento a um grupo localizado" (2012, p. 215). Dessa forma, a dimensão temporal se faz indispensável na triangulação com o espaço e a experiência, pois "espaço e

tempo coexistem, entremesclam-se e cada um deles é definido de acordo com experiência pessoal" (TUAN, 2013, p. 161).

Para o objeto abordado nesta reflexão, é importante dialogar com o conceito de cronotopia, do linguista e filósofo Mikhail Bakhtin, definido como "categoria da forma e do conteúdo que realiza a fusão dos índices espaciais e temporais em um todo inteligível e concreto". O espaço seria a "dimensão que permite fixar, inscrever o movimento ou dito de outra forma, a dimensão em que o movimento pode se inscrever e deixar suas marcas" (Amorim, 2007, p. 102). Já o tempo seria a "dimensão do movimento e da transformação, sendo este, nesse caso, elemento privilegiado" (2007, p. 102).

A obra de Bakhtin (2008) dedicada a François Rabelais e a influência da cultura popular na idade média e no renascimento, nos traz elementos que ajudam a compreender os rituais e as festas populares:

> As festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma forma primordial marcante da civilização humana. Não é preciso considerá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção de mundo. (BAKHTIN, 2008, p. 07).

Bakhtin (2008) enfatiza o tempo como triunfo do carnaval, tempo este que é coletivo e permite que as experiências, as vivências e as próprias festas populares se aconteçam, se movimentem em uma espacialidade, que não necessariamente é fixa, e estabeleçam sua temporalidade. Tais considerações se fazem pertinentes frente ao movimento realizado pelo objeto de reflexão aqui pretendido, os grupos de Maracatus, pois como veremos adiante, os mesmos possuem sua espacialidade diretamente dependente de sua temporalidade, que se fixa no carnaval, mas que se estende pelo resto do ano no seu dia de comemoração – 25 de março – o qual se repete mensalmente com comemorações em espaços diferenciados.

LUGARES RITUAIS E PATRIMONIAIS

Quando atribuímos personalidade ao espaço por meio da vivência dos sujeitos, práticas, simbolismos, e experiências, o transformamos em lugar, segundo Tuan (2013). Dessa forma, o espaço pode ser "experienciado de várias maneiras: como a localização relativa de objetos ou lugares, como as distancias e extensões que separam ou ligam os lugares, e – mais abstratamente – como a área definida por uma rede de lugares" (2013, p. 22).

Assim, a constituição dos lugares estaria diretamente relacionada com a movimentação realizada no espaço, diretamente associado com as formas simbólicas dispostas no espaço. Cada forma simbólica se constitui também enquanto lugar não apenas singularizado, pois o evento festivo pode ter caráter intermitente e não locacional, tecendo uma rede de lugaridades dispostas no espaço. Dessa forma, deve-se considerar que o espaço:

> "[...]não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível. [...]devemos pensá-lo como a potência universal de suas conexões" (MERLEAU PONTY, 1999, p. 328).

Portanto, se "pensarmos no espaço como algo que permite movimento, então lugar é pausa; cada pausa no movimento torna possível que localização se transforme em lugar" (TUAN, 2013, p. 14). Assim, "espaço e lugar, corporificados a partir das experiências e valores humanos, manifestam níveis distintos de especificidades" (Mello, 2001, p. 91). Tais especificidades se concretizam na dimensão da experiência, mas não estão, necessariamente, ligadas apenas aos lugares concretos, ou santuários, que possuem forte carga simbólica irradiadora dos elementos identitários e de pertencimento àquele lugar especifico.

O lugar também pode estar ligado às experiências corpóreas dos indivíduos, pois podemos vivenciar as lugaridades de diferentes espaços, sem que este possua necessariamente um valor simbólico expressivo, sendo a lugaridade explorada a partir da manifestação cultural e a representação artística, como no caso estudado. O lugar, na definição de Relph (2012):

> [...] não é meramente aquilo que possui raízes, conhecer e ser conhecido no bairro: não é apenas a distinção e apreciação de fragmentos da geografia. O núcleo de significado de lugar se estende, penso eu, em suas ligações inextricáveis com o ser, com a nossa própria existência. Lugar é um microcosmo. É onde cada um de nós se relaciona com o mundo e onde o mundo se relaciona conosco (RELPH, 2012, p. 29).

Segundo o autor o lugar seria mais bem definido – devido a sua difícil conceituação – "em seu contexto, como um objeto, um evento ou uma experiência" (RELPH, 2012, p.22). Nesse sentido, as festas representariam "uma consistente concentração no espaço e no tempo, dos elementos do lugar" (FERREIRA, 2003, p. 24), pois independente de sua frequência a mesma possui um poder dialógico estabelecido entre lugar, brincantes e público, os quais estão diretamente envolvidos nas manifestações, e mantém um fluxo comunicativo intenso interior e exterior, frente à irradiação simbólica da festa.

O lugar se faz pertinente na reflexão pela sua complexidade de relações, pois mesmo tendo inicialmente o suporte do espaço e do tempo dados pela dimensão do movimento realizado pelas festas populares, o lugar e sua lugaridade é elemento indispensável frente à experiência corpórea, representativa e dialógica. Assim, a periodicidade dos dias 25 compõe não apenas um sentimento ligado às espacialidades demarcadas pelo maracatu, mas também "o tempo do maracatu", o qual é corporificado na ação ritual. Portanto, o Maracatu tem no seu tempo simbólico a determinação de lugares rituais/festivos, os quais serão formados a partir da circularidade no decorrer do ano. Assim, o lugar patrimonial vai requerer necessariamente um reconhecimento do tempo sacroprofano da apresentação do Maracatu como Tempo-Espaço-Memória.

OS MARACATUS DE FORTALEZA

Os maracatus se inserem no carnaval de Fortaleza, segundo Costa (2009), a partir de 1937, quando o Maracatu Az de Ouro (o qual é hoje considerado o mais antigo em atividade) é convidado pelo rei momo Ponce de Leon para desfilar. O Az de Ouro teria sido criado um ano antes, em 1936, "quando Raimundo Alves Feitosa vislumbrou a concepção de um maracatu em Fortaleza, inspirado nos

maracatus observados em Pernambuco" (CRUZ e RODRIGUES, 2010, p. 5). Para alguns autores e brincantes, esse teria sido o ponto de surgimento dos maracatus na cidade de Fortaleza, e não apenas no carnaval.

Alguns autores, como Marques (2008), apontam que já no século XIX existiam coroações de reis negros na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos e nos autos de congos. O autor afirma ainda que

> [...] através do cortejo dos reis congos, é possível perceber heranças africanas, bem como uma série de inovações, mudanças, movimentos, (re)criações de elementos da corte negra e no seu cortejo, mas que também, (re)apresentam sempre a história e os costumes dos negros no Ceará. (MARQUES, 2008, p. 201).

Essa herança africana é percebida no cortejo não apenas pela coroação de uma rainha negra, mas também pelos cordões (ou alas) que trazem elementos de forte carga simbólica, como as baianas, os orixás, as africanas, a boneca negra calunga (também chamada de boneca preta do maracatu), e demais cordões.

É possível verificar que a inserção dos grupos de maracatus fortalezenses nos editais municipais ocorre a partir do ano de 2007 e 2008. Em tais editais, a definição expressa sobre a composição dos grupos para pleitear o apoio é a seguinte:

> Maracatu de Fortaleza: Brincantes que desfilam ao ritmo do batuque, entoando loas, divididos nas seguintes alas: índios, negros escravizados, batuqueiros, baianas, balaieiro, calunga, preto e preta velha, corte real, representada por princesas, príncipes, serviçais portando sombrinhas, Incenso (opcional), e abanadores, rainha e rei. O cortejo traz a frente um baliza, e um porta estandarte. A apresentação tem como ápice a coroação da rainha e mantem a tradição do negrume (máscara de tisna de lamparina e óleo) nos personagens principais do cortejo. (FORTALEZA. 2015, p.2).

É necessário destacar como marcas próprias dos Maracatus de Fortaleza a tintura da face com negrume e a batida do ferro de Maracatu (instrumento utilizado no batuque). Entretanto, alguns grupos não utilizam a tintura da face, sendo inclusive utilizadas normas diferenciadas no Edital da Secretaria da Cultura do Estado do Ceará (Secultce) de fomento ao carnaval, por deixar opcional a pintura da face com negrume[1], em contrapartida ao edital da Secultfor.

NOVAS ARTICULAÇÕES E TEMPORALIDADES DOS MARACATUS

Os maracatus de Fortaleza possuem maior visibilidade e espaço demarcado no período carnavalesco, ocorridos na Avenida Domingos Olímpio, com caráter competitivo, tendo início no domingo[2] e término na terça de carnaval, com desfiles de maracatus, blocos, afoxés e escolas de samba, sob a organização da Secretaria Municipal da Cultura de Fortaleza – Secultfor –, a qual lança anualmente os editais de fomento, e execução da Associação Cultural das Entidades Carnavalescas do Ceará (ACECCE).

A partir de novas articulações entre políticas públicas e diálogo com os grupos, tem-se percebido uma saída das apresentações exclusivamente do período carnavalesco, ocupando espaço no calendário nos demais meses do ano, em espaços diversos. O principal projeto que estimula de forma contínua essa popularização para outros espaços tem sido o projeto "Dia 25 é dia de Maracatu[3]", formulado pela Secultfor, lançado no dia 25 de março de 2013. Dessa forma, não só o espaço da Avenida Domingos Olímpio, como também dos demais espaços da cidade, são explorados como exteriorização da cultura que antes era aprendido apenas no carnaval, pois o momento da festa permite:

> [...] que as ações e os objetos (incluindo-se o espaço) se apresentem com uma carga máxima de significados destacando cada gesto, cada palavra, cada peça de indumentária, cada ato ritual com uma intensa carga simbólica que, de resto, é percebida de forma diversa pelos diferentes atores. A festa representa deste modo, uma consistente concentração no espaço e no tempo, dos elementos do lugar. (FERREIRA, 2003, p. 24).

Os espaços utilizados para ocorrência da festa no decorrer do ano, tanto no carnaval como nos demais meses, mesmo sendo não fixos, comportam um sentido, apesar deste não ser percebido de imediato. Tais espaços e períodos específicos são conceituados por Oliveira (2012) como santuários festivos, que "desaparecem" fora do acontecer festivo. Esses sentidos atribuídos são constitutivos de lugares patrimoniais, ou lugar simbólico, pois a manifestação, enquanto bem patrimonial, tem no seu momento ritual um momento que atribui novos signos e símbolos ao evento festivo. Atribui-se ao lugar simbólico, a partir

de cada momento ritual, uma identificação, pois os cenários são construídos e justapostos para concretização do evento festivo, irradiando sua intensa carga simbólica. Dessa forma, como exposto nos estudos de Di Méo (2012), a festa representa um evento que dá contorno humano ao lugar, sendo esse espaço da festa representado, nomeado e vivido, frequentemente apropriado por seus usuários, habitantes e visitantes. Sendo assim, ela não se reduziria ao lugar onde ocorre a ela mesma, ela se justapõe, exaltando o contato direto entre as pessoas. Além disso, é importante considerar que a festa, mesmo que possua uma temporalidade demarcada, extrapola o momento da sua ocorrência por adquirirem significados simbólicos e econômicos, pois é possível perceber as várias funções que a festa adquire, inclusive social, assim como enfatiza Carlos Maia (1999).

Os cortejos passam a ocupar novas temporalidades, numa conquista dos espaços públicos, constituindo novos cenários, demarcando no espaço o movimento realizado na temporalidade instituída pela data, pelo 25 de março, o qual é replicado nos demais meses do ano. O 25 de março, dia oficial do Maracatu, é demarcado inicialmente como data magna, período que rememora a libertação dos escravos no Ceará, especificamente no município de Redenção. Tal dia foi conferido como dia oficial que se comemora os Maracatus, atribuindo aos grupos a carga simbólica de bandeira da libertação dos escravos, como marca de resistência. Dessa forma, o Maracatu não possui um espaço, e sim uma temporalidade, a qual está demarcada pela data magna, reverberando no restante dos meses. É justamente esse contexto que faz evocar o conceito de cronotopia, o qual privilegia o tempo, um tempo que também é histórico, e que possui sua delimitação nos três anos que ocorrem o projeto dia 25 é dia de Maracatu.

O incentivo à movimentação dos grupos tem por objetivo dar maior "visibilidade e democratizar o acesso a essa manifestação, além de envolver a cidade de Fortaleza no contexto da celebração, visando à difusão e o fortalecimento dos Maracatus locais" (jornal O Povo, 24 ago. 2015). Assim, o percurso na cidade não está na busca de uma territorialização, até mesmo porque os lugares estão dados previamente pela Secultfor aos Maracatus que estão

disponíveis, respeitando uma sequência preestabelecida. Além disso, como afirma Ferreira (2003), "mais do que uma luta pelo território, o evento festivo marca uma disputa pelo domínio do espaço simbólico, pelo lugar que se quer como o local da festa" (FERREIRA, 2003, p. 7), pois à medida que ocorre a circulação do Maracatu pelos diferentes lugares da cidade, as imagens emitidas pelos cortejos passam a ser irradiadas pelo entrelaçamento espaço-temporal, construindo múltiplos espaços simbólicos próprios.

Esse reforço do simbolismo do Maracatu à Data Magna emerge também mediante o pacote de visibilidade colocado pela prefeitura, mesmo que os grupos afirmem não estarem ligados ao movimento negro, pois inevitavelmente os simbolismos dos grupos representam uma ferramenta de resistência, conscientes ou não. Dessa forma, o Maracatu serve a um simbolismo da liberdade, do empoderamento, mas não existe um espaço do Maracatu, nem mesmo a Domingos Olímpio ou praças onde se apresentam seria esse espaço de referência. Seu demarcador é temporal, e não espacial.

Figura 1 – Avenida Domingos Olímpio, Fortaleza/Ce.

Fonte: <http://jgdprodus.s3.amazonaws.com/wpcontent/uploads/sites/2/2016/03/av. domingos-ol%C3%ADmpio.jpg, 2016>; fotos 2 e 3 – Autores, 2016.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os grupos de Maracatus constituem patrimônio cultural imaterial, expressivos de lugares patrimoniais e rituais, frente a sua irradiação simbólica de seus sentidos e significados, os quais dão novas dinâmicas aos espaços por eles ocupados, em um movimento de lugarização. Tal movimento é promotor de uma dinâmica de relação comunicacional interior e exterior, estabelecida nos momentos rituais entre brincantes e público.

O movimento de deslocamento realizado pelos Maracatus busca a difusão da manifestação enquanto patrimônio. É importante lembrar que a noção de patrimônio está correntemente associada à concepção de "recurso herdado", de bem comum, de transmissão, de regulação entre os atores políticos e sociais (RAUTENBERG, 2014, P. 44). Nesse estudo, o lugar patrimonial vai requerer necessariamente um reconhecimento do tempo sacro-profano da apresentação do Maracatu como Tempo-Espaço-Memória; daí a formulação filosófico-literária de Mikhail Bakhtin: *cronotopia*.

O reconhecimento alavancado pela triangulação Tempo-Espaço-Memória atribui à manifestação uma dinâmica interessante tanto para o bem patrimonial como para a cidade, à medida que promove visibilidade e reconhecimento à manifestação, bem como descentraliza os espaços culturais, proporcionando a irradiação do evento festivo, ocupando outros espaços públicos das áreas periféricas da cidade. Além disso, o evento festivo possui uma potencialidade quanto aos discursos e interações a serem formuladas no acontecer festivo, pois possibilita maior diálogo com o público, dando seguimento à educação patrimonial.

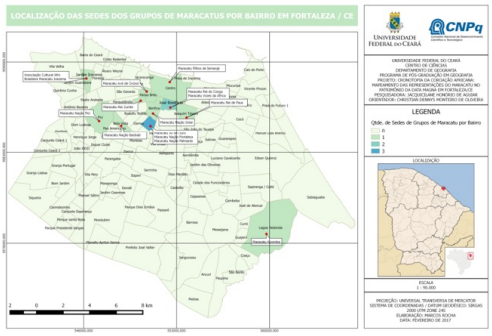
Ao mesmo tempo, é interessante questionar porque essas políticas culturais buscam difundir a manifestação como marca cultural na busca de reconhecimento, visto que a mesma já está patrimonializada na esfera municipal. A apropriação da manifestação pelo público deveria ser anterior ao tombamento, pois a patrimonialização dos bens culturais imateriais, principalmente as festas, deve ocorrer pelo reconhecimento dos valores culturais atribuídos à manifestação tanto por brincantes como pelo público.

Dessa forma, essa irradiação teria como principal contribuição a ocupação de outros espaços da cidade, dotando-os de novos arranjos e simbolismos, pois a invisibilidade dos grupos não está ligada simplesmente à ausência de público, mas à veiculação dos eventos, a qual não se manifesta na mídia de maneira expressiva, como é possível verificar nos jornais da cidade, limitando a visibilidade atribuída apenas ao período carnavalesco. "A mídia, na qualidade de

agente voltado para a divulgação, interfere na produção do espaço das festas à medida que leva ao conhecimento público a ocorrência do evento" (MAIA, 1999, p. 210). Dessa forma, vale destacar que independente da temporalidade e do espaço associado, os lugares ocupados pelos grupos dificilmente são veiculados, ou são de maneira superficial, dificultando sua popularização nas mídias sociais.

Outro ponto interessante que deve ser considerado é a relação que existe entre esses espaços ocupados e os bairros que os Maracatus se encontram, pois de certa maneira forjam-se espaços simbólicos a partir da relação com a comunidade. Entretanto, ao observarmos os bairros onde as sedes estão distribuídas, percebemos que existe ainda uma aglomeração dos grupos em uma parte da cidade. Um dos motivos pode ser a proximidade com o bairro centro de Fortaleza, onde ocorrem historicamente os desfiles dos Maracatus, justificando em parte essa setorização.

Figura 2 – Localização das Sedes dos Maracatus em Fortaleza



Fonte: LEGES/UFC, 2016.

É justamente nessa disposição de sentidos, vivências e sujeitos envolvidos, que as festas populares adquirem múltiplas relações e interpretações, e conseguem estabelecer um fluxo comunicativo, presente em todas as representações culturais. As apreensões das relações simbólicas existentes na construção do lugar patrimonial e ritual perpassam a compreensão das motivações que levam os sujeitos a valorizarem as práticas, vivências e experiências nos diferentes grupos sociais, constitutivos, portanto, de espaços

culturais, visto que exprimem os valores, crenças e práticas do cotidiano. É justamente na construção dessas práticas e vivências das manifestações como o Maracatu que reside seu valor enquanto bem patrimonial, pois a institucionalização enquanto patrimônio imaterial não garante equidade entre os grupos, muito menos reconhecimento caso os detentores da manifestação não se apropriem da mesma.

REFERÊNCIAS

CORRÊA, Roberto Lobato**. Espaço:** um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, I.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. Geografia: conceitos e temas. Rio Janeiro: Bertrand, 1995. p.15-47.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Formas simbólicas e espaço:** algumas considerações. Rio de Janeiro: GEOgraphia, vol. 9, nº 17, 2007.

COSTA, Gilson Brandão. **A festa do Maracatu**: Cultura e performance no Maracatu cearense 1980 – 2002. 2009. 196 f. Dissertação (Mestrado) - Mestrado em História Social, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2009.

FERREIRA, L. F. **O lugar festivo**: a festa como essência espaço-temporal do lugar. Espaço e Cultura, UERJ, Rio de Janeiro, v. 15, p. 7-21, jan./jun. 2003.

FORTALEZA, Pingo de. **A história e a diversidade rítmica do maracatu**. Fortaleza, Edições Solar, 2012. 104 p.

FORTALEZA. Secretaria de Cultura de Fortaleza. Edital: dezembro. Fortaleza: PMF, 2015.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

MARQUES, Janote Pires. **Festas de negros em Fortaleza**: Territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900). 2009. 225 f. Dissertação

(Mestrado) - Mestrado em História Social, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2008.

MELLO, João Baptista Ferreira de. Descortinando e (Re)pensando Categorias Espaciais com Base na Obra de Yi-Fu Tuan. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 87-101.

Merleau-Ponty, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. [Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura]. - 2- ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999. Disponível em: https://monoskop.org/images/0/07/Merleau_Ponty_Maurice_Fenomenologia_da_p Acesso em: 03 jun 2016.

RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In: HOLZER, W.; MARANDOLA JR. E.; OLIVEIRA, L. de. (Org.) **Qual o Espaço do Lugar?**: Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 17 – 32

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: **a perspectiva da experiência**. (Tradução de Lívia de OLIVEIRA) Londrina: Eduel, 2013. 248p.

---

1 Existem divergências quanto ao uso do negrume por alguns afirmarem que o uso da tinta remete ao pensamento de que no Ceará não existiriam negros, sendo necessário pintar para representar; já outros afirmam que teria origem na impossibilidade das mulheres participarem dos velhos carnavais, participando apenas homens, os quais pintavam o rosto de preto para não serem reconhecidos; e alguns brincantes já afirmaram que é apenas uma máscara sem sentido simbólico, sendo apenas uma maneira de esconder o rosto.

2 No ano de 2016 os maracatus, que tradicionalmente desfilavam apenas no domingo, ganharam mais um dia de desfile, acrescentando o sábado ao cronograma de desfiles.

3 O dia 25 foi escolhido para realização mensal das apresentações do projeto devido à referência que o mesmo faz ao dia do maracatu, demarcado no calendário municipal no dia 25 de março.

(RE)ORGANIZAÇÃO ESPACIAL DA FESTIVIDADE JUNINA DE CAMPINA GRANDE NA PARAÍBA E A RELAÇÃO DO MORADOR COM A COMEMORAÇÃO

JORDANIA ALYNE SANTOS MARQUES
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
jordania_gids@yahoo.com.br
ALESSANDRO DOZENA
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
sandozena@ufrnet.br

INTRODUÇÃO

A festa é uma manifestação cultural que se materializa no espaço, sendo diversificada, aberta, polissêmica e articulada pelos sujeitos que a vivenciam (FERREIRA, 2003). Assim sendo, os ciclos agrícolas foram impulsionadores do advento das festas, as quais objetivavam render graças às divindades protetoras das plantações, todavia, com o surgimento do cristianismo as comemorações se modificaram, a igreja católica passa a estabelecer os dias solenes, a exemplo do ciclo junino que celebra: os Santos Antônio, João e Pedro. Mesmo assim, nos lugares festivos se intercruzam o sagrado e profano, diferenças culturais, múltiplos atores, ritmos e danças (DEL PRIORE, 2000).

Localizada na mesorregião do agreste paraibano, Campina Grande é uma importante cidade dentro da rede urbana nordestina, além de encontrar-se entre as 31 cidades na faixa de 100 e 500 mil habitantes que desempenham uma centralidade histórica em relação ao interior de seu estado (MAIA, 2010).

De tal modo, ao desenvolver pesquisas de iniciação científica entre os anos de 2012 e 2013, tendo como aporte as discussões e reuniões do Grupo de Pesquisas Integradas em Desenvolvimento Socioterritorial (GIDS), observou-se a relevância do “Maior São João do Mundo” para a dinâmica econômica e

reestruturação da área central de Campina Grande-PB. Por conseguinte, verificamos a construção de uma imagem de cidade festeira e cultural, projetando-a no cenário turístico estadual, nacional e internacional.

Destarte, ao utilizar-se da festa como estratégia de geração de renda e projeção da cidade na dinâmica turística, o município recebe um grande número de visitantes, os quais frequentam os lugares festivos que compõem a programação oficial da prefeitura municipal, cooperando para o consumo de bens e serviços.

A esse respeito, Bezerra (2006) corrobora que no decorrer do tempo, os administradores públicos e empresariais, visando o lucro econômico e comercial, apropriaram-se das festas populares e transformaram-nas em espetáculos urbanos, o que hoje se dá o nome de Megaeventos.

> Não há mais como imaginar a cidade sem a sua festa maior, ela se transforma na própria personificação da grande vocação da cidade que é a de ser festeira e hospitaleira; a ideia de construir um lugar, uma territorialidade para a festa, é uma das maneiras de construir uma identidade citadina, uma alteridade frente às outras cidades. Portanto, uma vez instituído o evento e alcançado pleno êxito, o turista passa a ser idealizado como uma espécie de moeda de muito valor (LIMA, 2008, p.74-75).

Assim sendo, durante trinta dias, entre os meses de junho e julho, Campina Grande tem sua dinâmica urbana alterada em função da festividade junina. O poder público municipal e a iniciativa privada são os principais agentes da dispersão espacial da comemoração pelo município, todavia, ainda existem grupos familiares e amigos que permanecem organizando as comemorações juninas em suas residências e ruas.

Além das festividades concentradas na cidade de Campina Grande, ainda, existem as que acontecem nos distritos de São José da Mata e Galante, os quais desempenham a função de animar os festeiros nos finais de semana e nas vésperas e dias de Santo Antônio e São João.

Localizado na área central da cidade, o Parque do Povo se constitui como o núcleo da festividade, pois, são 30 noites de comemorações, ocorrendo apresentações de quadrilhas e shows (profanos e religiosos: Católicos e

Protestantes), dispondo de serviços gastronômicos diversos (pizzarias, pastelarias, comida chinesa, comida regional, etc.), bares, palhoças de forró, cidade cenográfica e camarotes.

Em suas intermediações encontramos os seguintes locais festivos: Sítio São João, Salões de Artesanato, Vila dos Tropeiros, Parque da Criança, Museu do Algodão, Teatro Municipal Severino Cabral, Catedral Nossa Senhora da Imaculada Conceição, e as Casas de shows Vila forró, Campestre e *Spazzio*, sendo parte desses locais equipamentos construídos e embelezados em função da comemoração.

Dessa maneira, descortinam-se algumas inquietações: quais práticas sociais fazem de Campina Grande uma cidade festiva? Periodizar a festa junina proporciona uma maior compreensão sobre a mesma? Qual a relação do morador com a festividade? Perante isso, é imprescindível atentarmos para o homem e sua cultura, posto que, cabe a Geografia considerar as experiências vividas e a intersubjetividade dos grupos sociais, mediante as sensações e percepções dos sujeitos, por meio dos sentidos sensoriais humanos (visão, audição, olfato e tato) (CLAVAL, 2001).

Nesse sentido, realizou-se uma revisão bibliográfica e pesquisa de campo que ocorreu durante as festividades do mês de junho de 2016. Assim, o período da pesquisa foi oportuno para se fazer observações, registros fotográficos, identificação dos locais onde ocorre a festa, bem como a obtenção de depoimentos de cinco turistas nos seguintes locais: Parque do Povo, Vila dos Tropeiros, Distrito de Galante, Sítio São João e Museu dos Três pandeiros. É válido enfatizar que esses foram os locais, nos quais os sujeitos se disponibilizaram a conversar sobre a temática.

PERIODIZANDO A FESTA JUNINA DE CAMPINA GRANDE

Entender a dimensão temporal das dinâmicas espaciais é um grande desafio para o geógrafo, de tal maneira, devemos recorrer aos acontecimentos históricos,

não de modo cronológico, mas, visando uma periodização, uma vez que, "cada período pode ser considerado como um segmento homogêneo de tempo histórico, em que as variáveis se mantêm em equilíbrio no interior de uma mesma combinação" (SANTOS, 1979, p. 26).

Em vista disso, para apreender o (re) ordenamento espacial da Festa Junina, do ponto de vista das rupturas e das sucessões que ocorreram na história de Campina Grande, optamos por lançar mão do recurso da periodização, buscando reconhecer as múltiplas leituras tecidas sobre a festividade junina (Figura 1). É importante ressaltar que essa periodização é uma simplificação de inúmeros acontecimentos históricos que perpassam a construção dessa festa.

Figura 1 – Periodização da Festa Junina de Campina Grande

1º Período: De 1864 ao final da década de 1930 - As festividades juninas ocorriam no campo com o intuito de celebrar os santos juninos (Antônio, João e Pedro) e a colheita do milho e do feijão, sendo ocasião propícia para o encontro de parentes e amigos, os quais dançavam forró* e quadrilhas, construíam fogueiras, saboreavam comidas típicas da época e realizavam adivinhações. 2º Período: De 1940 até 1975 - A população do campo inicia o processo de êxodo rural, por conseguinte, essas pessoas se estabeleciam nas áreas periféricas de Campina Grande, levando consigo o hábito das festas juninas e do forró. 3º Período: De 1976 até hoje - A festa foi apropriada pelos administradores públicos e pela iniciativa privada, objetivando controlá-la e tecer ganhos econômicos sobre a mesma, para isso, foi preponderante a seleção da área central da cidade para a realização da comemoração e posteriormente a desapropriação de um terreno para a construção do Parque do Povo, o qual passaria a ser o "coração" do evento conhecido por meio do hiperbólico "Maior São João do Mundo".

Fonte: Elaborado por MARQUES (2016) com base em Eulálio, 2014; Lima, 2008; MORIGI, 2007.

Direcionando nosso olhar para o segundo período da festividade, faz-se relevante apontar que no já final do século XIX e início do século XX, Campina Grande era considerada como um espaço socioeconômico importante para a Paraíba, "a partir da redefinição do eixo dos transportes e a consolidação da matriz comercial – algodoeira" (OLIVEIRA, 2009, p. 12), dirigindo-se aos portos da Paraíba e do Pernambuco com destino ao mercado Europeu e Americano (LACERDA JÚNIOR *et al*, 2012).

Todavia, com o enfraquecimento da economia do algodão e crescimento dos

setores industriais a partir da década de 1940, a população do campo inicia o processo de êxodo-rural, por conseguinte, essas pessoas se estabeleciam nas áreas periféricas de Campina Grande. Eulálio (2014) considera que além do declínio do "ouro branco" (algodão) e da estiagem de 1942, o envolvimento do Brasil na Segunda Guerra Mundial refletiu diretamente no mercado de trabalho e na produção de alimentos no país, atingindo, sobretudo, a população pobre e os habitantes do campo. Além da população advinda do campo do próprio município, na estiagem de 1942, 51-53 e 58, Campina Grande recebeu um grande número de emigrantes das mesorregiões do Brejo, Cariri e Agreste paraibano, assim como do Sertão, só que em menor proporção, atraídos pelas oportunidades de emprego que o centro urbano proporcionava nos setores industriais (EULÁLIO, 2014).

O forró passa a ter sua ascendência na área urbana de Campina Grande, uma vez que, "(...) dos bairros mais populares aos mais luxuosos podiam encontrar forrós, estes, sem restrição quanto à entrada dos forrozeiros, apenas regras necessárias para o funcionamento do estabelecimento" (EULÁLIO, 2014, p.88). Tais locais não eram bem vistos pelas autoridades locais, contudo, o ritmo musical proporcionava a apropriação e consumo de diversos espaços que a cidade lhe oferecia.

De tal modo, ao se estabelecerem inicialmente nas áreas periféricas da cidade, as comemorações eram promovidas por seus festeiros, de modo que se espraiavam por lares, ruas, botecos, cabarés e feiras, destarte, o forró era capaz de promover uma viajem no imaginário dos sujeitos frequentadores dos "bailes", em razão de reavivar lembranças do campo e das festas vivenciadas. Posteriormente, associações e clubes a exemplo do Campinense, Clube dos Caçadores e o Campestre, passaram a promover festejos nas noites dos santos juninos, ocorrendo disputas entre esses na contratação dos melhores artistas da região (EULÁLIO, 2014; LIMA, 2008; MORIGI, 2007), o mapeamento aponta os diferentes pontos da cidade onde ocorriam as festividades até os primeiros anos da década de 1970 (Figura 2).

Compreendemos que os forrós em sua maioria ocorriam nas áreas periféricas da cidade, enquanto, os clubes e associações localizavam-se em áreas privilegiadas. Eulálio (2014) assegura que o forró, enquanto música popular brasileira, foi institucionalizado no espaço urbano, sendo importante para isso o mercado fonográfico e o rádio, porém, suas origens remetem a uma tradição rural.

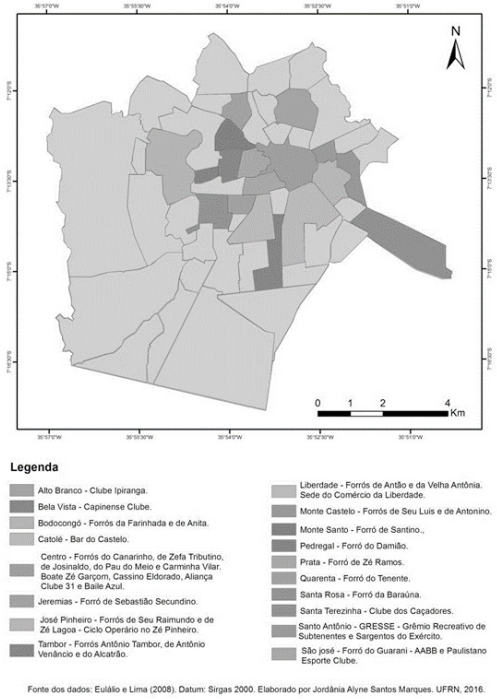
Nesse contexto, surgem algumas indagações, como: quando o forró passa a ser enquadrado como música popular brasileira? Quais acontecimentos contribuíram para isso?

Em "Uma história da música popular brasileira: Das origens à modernidade" Severiano (2008), esclarece que a música nordestina através da "Era do Baião[1]" caracterizou-se como um momento de transição no processo de modernização da música popular brasileira, tendo como um de seus ícones o Luiz Gonzaga entre os anos 1946 a 1957.

A esse respeito, Albuquerque Júnior (2001) declara que as músicas feitas pelas camadas populares passam a ser relevantes, em razão de uma apreensão quanto à redefinição do nacional e o popular na produção artística e cultural.

> O sertão é o lugar da pureza, do verdadeiramente brasileiro, onde os meninos ainda brincam de roda, os homens soltam balões, onde ainda existem as festas tradicionais de São João. Lugar onde reina a sanfona. A cidade é o lugar da perda de valores tradicionais, da vida longe da natureza, da perda da família, das almas maculadas (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2001, p. 161).

Figura 2 – Mapa das Festividade Junina até o início de 1970



Fonte dos dados: Eulálio e Lima (2008). Datum: Sirgas 2000. Elaborado por Jordânia Alyne Santos Marques. UFRN, 2016.

Assim, por meio das músicas, de sua fala e a maneira de vestir-se, Luiz Gonzaga ajuda na construção de um Nordeste da seca e do inverno, das tristezas e alegrias, do migrante e da saudade, dos amores, da família, dos animais de estimação. Em linhas gerais, de uma região cristalizada no tempo e sem veículos de comunicação (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2001).

Por conseguinte, entre 1970 e 1980 grande parcela dos forrós foi fechada, tendo como justificativa serem locais onde ocorriam violência, dando início ao "movimento de centralização das manifestações socioculturais, restringindo ao período dos festejos juninos, marcada pela cultura de massa" (EULÁLIO, 2014, p. 137). Quanto aos clubes, muitos desses foram desativados, permanecendo com suas atividades apenas o clube Campestre, todavia, alguns deles transformaram-se em casas de shows, a exemplo do Spazzio e Vila Forró (MORIGI, 2007).

Em seu terceiro período a partir do final da década de 1970, a festa junina passa a estar associada à lógica do espetáculo, transformando-se em um megaevento, a manifestação cultural passa a ter também uma lógica econômica, comercial e política. Nesse sentido, Bessa e Álvares (2014) apontam que as cidades que optam pelo *marketing* turístico urbano[2] tendem a incorporar crenças,

fatos históricos, culturais, etc., para promover o turismo em suas cidades. Para Harvey (2011) a cidade passa a ser mercadoria para os indivíduos deterem dinheiro através do turismo, consumismo, *marketing*, indústrias culturais, dentre outros, tendo como plano de fundo uma política de desenvolvimento urbano que visa à economia do espetáculo.

Em 1976 o governo municipal centraliza as festividades, levando em consideração a localização do sítio urbano de Campina Grande, conforme indica o trecho a seguir:

> Assim, a Prefeitura, através da ARC- Assessoria de Recreação e Cultura do Município e da EMDEB- Empresa de Desenvolvimento cultural da Borborema, constrói um novo espaço para a festa junina na cidade; monta um 'arraial junino', com cinco barracas de comidas típicas e palco para apresentação de shows musicais e quadrilhas juninas no Pátio da Estação Velha, localizado no Centro Turístico Cristiano Lauritzem, no centro da cidade e outro, no Parque do Açude Novo, também no centro da cidade.[...]A ideia básica dos órgãos ligados a Prefeitura Municipal, como a ARC e a EMDEB é a de utilizar os próprios recursos de que a cidade já dispunha para festejar a festa junina, até então dispersa em diversos setores da cidade e unificá-los em dois novos espaços (LIMA, 2008, p.41-42).

Os órgãos e secretarias municipais tomaram para si a responsabilidade de coordenar e planejar a festa, objetivando controlá-la não apenas espacialmente, mas também exigindo das quadrilhas juninas e barraqueiros um credenciamento prévio para participação no evento. Foucault (2008) considera esses elementos como mecanismo de segurança, pois, saber quem são indivíduos representa uma técnica de vigilância, sendo um meio para o controle e disciplinarização dos sujeitos.

É válido evidenciar que na década de 1970, Campina Grande passa por modificações em seu paisagismo urbano por meio do Projeto Comunidade Urbana para Recuperação Acelerada – CURA – no período do governo militar, o qual, propunha-se a investir em infraestrutura urbana. Ao se efetivar as obras no centro da cidade, em especial onde hoje se localiza o Parque do Açude Novo, muitas famílias foram expulsas para as áreas periféricas.

> [...] a mudança na geografia neste setor ganha novo cenário, desta feita, com a

> construção do Centro Cultural no espaço anexo ao Açude Novo e cujo terreno servia de escoadouro para as águas do antigo açude. É exatamente no espaço restante da grande área que margeava o açude que Ronaldo Cunha Lima inicia o trabalho de terraplanagem e constrói a pirâmide- 'Forródromo' do atual Parque do Povo (LIMA, 2008).

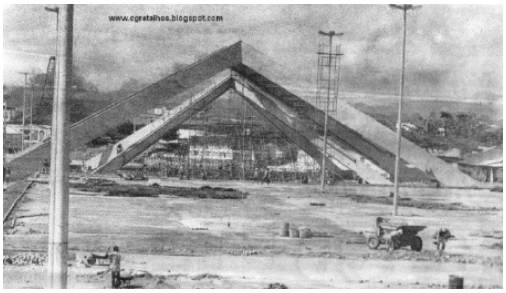
Desse modo, no início da década de 80, a gestão municipal realizou uma antecipação espacial, visto que ao desapropriar uma grande área próxima ao Açude Novo (Foto 1), essa passou a ser uma reserva de valor, apontando para uma nova urbanização e valor agregado aos imóveis próximos ao local (Foto 2).

> Nos anos de 1987 e 1988 a área do Parque do Povo é ampliada com a desapropriação de alguns imóveis circunvizinhos ao espaço da festa, passando de 27 mil metros quadrados para 42 mil. A nova área é ocupada com a colocação de barracas e localizada por trás da pirâmide- 'Forródromo', espaço onde no ano de 1995, é erguida a "Cidade Cenográfica", no espaço doravante de 'Arraial Hilton Motta' (LIMA, 2008, p.32).

Foto 1 – Área desapropriada na década de 80

Fonte: cgretalhos.blogspot.com.br

Foto 2 – Construção da pirâmide- Forródromo



Fonte: www.revistafashionnews

A autora supramencionada assegura que com a construção do Parque do Povo em 1986, a festa junina ganha uma maior popularidade e passa a compor o

calendário turístico da Paraíba, tornando-se um evento para os campinenses e turistas com 30 dias de duração. Incluem-se na programação variadas atividades paralelas ao espaço central do evento que remetem à tradição junina.

O mapeamento abaixo evidencia os lugares festivos que são estruturados e organizados pela iniciativa pública e pela empresarial, ou seja, a programação oficial do "Maior São João do Mundo" (Figura 3).

Figura 3 – Mapa da Espacialização da Festa Junina em Campina Grande

Fonte: Elaborado por Inés Rosso, CIG, IGEHCS, FCH, UNCPBA, Argentina, a partir de dados coletados por Jordania Alyne Santos Marques, UFRN, Brasil, 2016.

Os distritos de São José da Mata e Galante ficam a cargo de animar os festeiros nos finais de semana e nas vésperas e dias de Santo Antônio e São João. Contudo, Galante apresenta um maior destaque devido ao fato de receber a Locomotiva Forrozeira – Trem do Forró (foto 4). Todavia, no ano de 2016 a Agência Nacional de Transportes Terrestres (ANTT) recomendou o cancelamento da circulação do trem por questões de incapacidade técnica operacional dos 25 quilômetros de trecho.

Tal recomendação causou apreensão na gestão municipal, nos empresários e na própria população sobre a realização da festa no distrito de Galante, "*ainda bem que a prefeitura se esforçou para ajeitar o trajeto, eu me pergunto como seria a festa sem a locomotiva? As pessoas do distrito e da cidade também vêm pra cá, Galante é a animação durante o dia*" (entrevista concedida em 18 de junho de 2016).

Por meio do fragmento acima é notório que esse ritual festivo, para além da paisagem sonora, por meio das apresentações das bandas de forró, no palco

principal, e forró pé-de-serra disperso por ruas e ilhas de forró, possui o Trem do Forró como elemento relevante, visto que além de atrair turistas, a chegada dele produz toda uma imagética, uma vez que, o trem que antes trazia o algodão, agora traz em seus vagões forró e animação (foto 3). Do ponto de vista econômico "*o trem do forró representa muito para Galante, já que, ele é a maior fonte de renda do distrito*" (depoimento concedido em 18 de junho de 2016). Diante disso, grandes empresas do ramo de bebidas, a exemplo da Skol e da Cachaça Caranguejo acabam por patrocinar e monopolizar a venda de seus produtos tanto em Galante, quanto no Parque do Povo (foto 4).

Foto 3 – Partida do trem do forró com destino a cidade de Campina Grande

Fonte: MARQUES, 2016.

Foto 4 – Toldes dos patrocinadores (Skol e Cachaça Caranguejo)

Fonte: MARQUES, 2016.

Nas casas de shows: Vila Forró e Spazzio, nas noites dos dias 23, 24 e 25 se concentram apresentações de bandas de forró estilizadas e duplas sertanejas, sendo voltadas para um público mais jovem.

Figura 4 – Mapa da espacialização da festa junina na área central de Campina Grande

Fonte: Elaborado por Inés Rosso, CIG, IGEHCS, FCH, UNCPBA, Argentina, a partir de dados coletados por Jordania Alyne Santos Marques, UFRN, Brasil, 2016.

Adentrando a parte central da cidade (Figura 4) temos: o Salão Municipal de Artesanato, Salão de Artesanato da Paraíba e Vila do Artesão. São locais direcionados para a comercialização de peças feitas de fibra, de barro e de metal, brinquedos populares de madeira, produtos de couro, arte indígena, vestimentas de algodão colorido, crochês, bordados, pinturas, dentre outros. Ainda dispõe de áreas para saborear comidas regionais e dançar forró pé-de-serra.

O Parque do Povo se constitui como o núcleo da festividade, pois são 30 noites de comemorações, ocorrendo apresentações de quadrilhas na pirâmide Jackson do Pandeiro e shows (profanos e religiosos – Católico e Protestante), dispondo de serviços gastronômicos, bares, palhoças de forró, cidade cenográfica (Foto 5) e camarotes. Assim sendo, poderíamos dizer que, no núcleo central da festa temos variados rituais, por exemplo, lá encontramos diversas paisagens sonoras, a exemplo de música eletrônica (Foto 6), religiosa, sertanejo e forró.

Quando tratamos dos shows católicos e evangélicos, podemos evidenciar que as performances dos “artistas” têm o intuito de envolver os indivíduos, os levando a uma experiência centralizada na vida religiosa.

> A paisagem sonora religiosa é, portanto, portadora de elementos que definem a religião, e especificam as diferenças existentes entre umas e outras. [...] desse modo, a paisagem

> sonora religiosa participa da manutenção e da expansão do fenômeno religioso. O elemento essencial da paisagem sonora religiosa é o discurso religioso, que se constrói a partir de uma base, que estão nas histórias e nos valores existentes em cada religião. Eles são propagados, principalmente, pelo proselitismo religioso, em que o crente procura não somente comunicar sua crença, mas também infundir em outros indivíduos as suas concepções religiosas (TORRES, 2016, p.189-190).

Foto 5 – Cidade Cenográfica

Fonte: Acervo dos autores, 2016

Foto 6 – Espaço de execução de música eletrônica

Fonte: Acervo dos autores, 2016

No Parque da Criança ocorre uma programação organizada pelas Secretarias de Esporte, Juventude e Lazer (SEJEL) e Desenvolvimento econômico (SEDE), envolvendo: Trilha e a corrida dos namorados, corrida da fogueira e pau de sebo.

O Museu do Algodão tem a função de apresentar a história do ciclo algodoeiro de Campina Grande e recepcionar os foliões que embarcam no Trem do Forró em direção ao distrito de Galante. Além disso, em seu entorno ocorre a Corrida de Jegue e desfile das carroças ornamentadas com temas regionais,

conhecida popularmente como a “Carroceata”, que passa pelas principais ruas do centro de Campina Grande. Esses rituais criados pela gestão municipal com vista principalmente na atividade turística em certa medida, buscam “fazer com que os rituais relativamente novos e as tradições pareçam antigos e estáveis” (SCHECHNER, 2012, p.84).

No sítio São João, materializa-se imagens estereotipadas dos valores culturais da região nordeste, sendo uma maneira de formação do imaginário social quanto à “tradição”. Portanto, evocam-se elementos constituintes de um passado por meio dos hábitos e objetos do campo, a exemplo de comidas feitas com milho e da casa de farinha (Foto 7), assim como se ativa a religiosidade vinculada à igreja católica trazendo para a festa reprodução de capelas com imagens dos santos comemorados no mês de junho (Foto 8).

Foto 7 – Representação de uma antiga casa de farinha

Fonte: Acervo dos autores, 2016

Foto 8 – Réplica de uma Capela Católica

Fonte: Acervo dos autores, 2016

A vila dos tropeiros foi incluída no espaço festivo só em 2016, sendo essa

idealizada pelo Serviço Social da Indústria (SESI), funcionando durante os 30 dias com livre acesso, tendo o intuito de resgatar a importância dos tropeiros para a construção da história de Campina Grande. O ritual é composto pelo forró, comidas típicas nordestinas e por uma vila cenográfica que faz menção a uma "vilinha" pacata de um interior tranquilo, na qual, exaltam-se os santos juninos direcionando uma capela para a prática devocional. No depoimento a seguir, nota-se o quão importante se faz a musicalidade enquanto elemento da comemoração.

> *Lembro-me com saudades das músicas de Jackson do Bandeiro, Zico Borborema, Genival Lacerda, Antônio Barros e lógico o Luiz Gonzaga. Quantas saudades das antigas festas aqui de Campina Grande, das fogueiras, das quadrilhas, era tanta animação, a gente comia milho assado, e gritando: viva São João!! Tudo isso só me traz boas recordações, isso jamais negarei, alegrias eu tinha, tínhamos poucos para usar, pouco calçado, roupas, mesmo assim íamos com nossos chapéus de palhas para as palhoças e todo mundo se divertia* (depoimento concedido em 14 de junho de 2016).

O Teatro Municipal Severino Cabral sedia exposições de obras de artes e musicais contando a história do forró. No transcorrer do musical "*O Fole Roncou*!", existe ainda uma visibilidade de um nordeste pautado na miséria e na seca, apresentam-se ícones da música do Nordeste como: Jackson do Pandeiro, Marines, Luiz Gonzaga e Genival Lacerda (foto 9), ao mesmo tempo, a peça busca fazer com que os presentes sintam-se impactados com sua performance, trazendo uma mensagem regionalista, ao mesmo tempo em que mostram-se cartazes pedindo respeito à mulher (foto 10).

Foto 9 – Apresentando-se nomes importantes do forró

Fonte: Acervo dos autores, 2016

Foto 10 – Cartazes com frases pedindo respeito à mulher

Fonte: Acervo dos autores, 2016

Já a Catedral Nossa Senhora da Imaculada Conceição é onde fica mais evidenciada a dimensão sagrada da festa, visto que nos dias dedicados a cada santo, acontecem as celebrações eucarísticas e procissões. Outro ponto relevante é que, nesses dias, a sanfona é o principal instrumento sonoro utilizado no ritual eucarístico.

OS SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS À FESTIVIDADE PELOS CAMPINENSES

Sendo a cultura "reprodutora da realidade percebida e concebida por cada um" (MORIM, 1999, p. 24), a paisagem traz consigo experiências e bagagens culturais (MELO, 2008).

> *Campina Grande significa tudo, aqui está a minha vida, minha infância, todo o meu cotidiano, eu vivo Campina Grande, eu sinto o cheiro de Campina. O São João está no sangue, ela é uma festividade na qual o campinense vive mesmo sabe, ele exalta a nossa cultura regional. Inicialmente o Parque do Povo, já que ele concentra grande parte da programação dessa festa, além disso, eu vou para as festas fechadas no Clube Campestre, Spazzio e na Vila Forró. [...] hoje, que é véspera de São João têm festas em ruas de alguns bairros, embora tenha a festa feita pelo poder público, mesmo assim as pessoas mesmo fazem festa com seus amigos,*

> *familiares e vizinhos, com comidas típicas, forró pé-de-serra, fogueira é muita alegria*. (entrevista concedida em 23 de junho de 2016).

Os aspectos elencados na entrevista acima remetem ao conceito de lugar, considerando sua dimensão cultural-simbólica, conglomerando questões de identidades, trocas simbólicas, construções de imagens e sentidos atribuídos aos locais, enquanto espacialidades vividas e percebidas empregadas de significados (SOUZA, 2013).

Sob esse ponto de vista, a festa materializa imagens representativas dos valores culturais da região, sendo uma maneira de formação do imaginário social (SILVA, 2013). Portanto, evocam-se elementos constituintes de um passado ou de uma "tradição" por meio dos hábitos e objetos do campo, a exemplo de comidas feitas com milho e da casa de farinha, assim como se ativa a religiosidade vinculada à igreja católica, trazendo para a festa reprodução de capelas com imagens dos santos comemorados no mês de junho.

Ao entrarmos em contato com o espaço festivo, especificamente na Vila do Artesão encontramos afixado sobre uma réplica de uma capela o trecho a seguir:

> *E assim como a flor de mandacaru que no sertão floresceu foi criada a vila dos tropeiros, que a pedidos do povo, o Sesi atendeu e o lugar para a festança, se tem melhor não vi igual, a prefeitura de pronto nos cedeu. Na vila tem igrejinha, budega e casinha, até corete e pavilhão com barracas de comidas típicas, tudo aqui é de primeira, e pra esquentar a brincadeira vai ter muito xaxado, xote e baião. Até as águas do Açude Velho estão num novo compasso a balançar do outro lado do açude. Estão seu Luiz e Jackson, ao arrasta pé da vila espiar. Já o som dos três do pandeiro está tocando o tempo inteiro pro forró não acabar* (CoronéSesiano- São João de 2016).

O fragmento acima vem reforçar as heterotopias do local, para além de evidenciar práticas de um tempo passado, ainda se dá vida a monumentos próximos da localidade (Museu de Artes da Paraíba – Três Pandeiros – e a Farra de Bodega que são duas estátuas de Luiz Gonzaga e Jackson do Pandeiro) que possuem relação com o forró, o qual é o principal ritmo das comemorações.

Por meio da relação entre cultura e espaço surgem os lugares que o sujeito constrói, já que, "é o uso seletivo da memória que redefine o que é patrimônio

dentro do que o passado deixou como testemunha de outros tempos" (BERDOULAY, 2012, p.123). Logo, podemos ratificar essas afirmações por meio do fragmento da entrevista relato:

> *O São João representa para mim lembranças, alegrias, festas, interação, contatos, as lembranças vêm desde minha infância quando dançava quadrilha na escola, assim, desde cedo eu aproveito o São João, quando criança eu gostava muito de me vestir com roupas de quadrilha na época do São João, além disso, me recordo muito das fogueiras na minha rua, lembro também da questão dos fogos de artifícios. Hoje fico muito feliz ao reencontrar pessoas queridas no Parque do Povo* (depoimento concedido em 25 de junho de 2016).

Dessa maneira, a paisagem para além de uma materialidade é também linguagem, suporte de mensagens e símbolos (CLAVAL, 2001). Por intermédio do depoente a seguir, nota-se o quão importante se faz a musicalidade, enquanto elemento da paisagem cultural.

Assim sendo, a paisagem sonora enquanto um dos elementos que compõe a paisagem cultural, estabelecida por subjetividades e sentimentos humanos, traz consigo sentido e significado, logo, a música tem significados e papel simbólico na vida social (FURLANETTO, 2016). Por conseguinte, ao tratar da relação do Campinense com a festa junina evidenciam-se elementos materiais e imateriais da paisagem cultural que têm valores sentimentais atribuídos a dados lugares.

PARA NÃO CONCLUIR

Diante do panorama apresentado, consideramos que o evento festivo passa por dinâmicas espaciais e ressignificações no transcorrer do tempo. Assim, pode-se afirmar que as festas de São João se constituem como tradicionais em Campina Grande, originárias do campo, mostra-se uma distribuição espacial pontual em pequenos sítios e fazendas, deslocando-se para dançar forró e quadrilha, degustar comidas típicas, realizar adivinhações dentre outros elementos constituintes das festividades.

Logo, ao transferir-se para as áreas periféricas da cidade, aos poucos as comemorações e os costumes passam a ser reinventados, coexistindo antigos

hábitos e inclusão de novos. A partir do momento em que o evento passa a se concentrar área central da cidade, o poder público busca controlar a festa com o intuito de gerar lucros econômicos e interesses políticos. Atualmente, tanto o poder público como a iniciativa privada são agentes relevantes para a dispersão espacial da festa pelo município de Campina Grande, muito embora familiares e amigos continuem a realizar suas comemorações em suas residências, ruas e bairros.

Portanto, a festa junina, enquanto uma manifestação cultural que se materializa no espaço geográfico, encontra-se relacionada na tríade econômica, política e cultural. Assim sendo, o "Maior São João do Mundo" é um meio de gerar lucros econômicos para Campina Grande, por consequência a classe política vem utilizando dessa imagem de cidade festiva em seu benefício nos âmbitos estadual, regional e nacional. Contudo, não podemos desprezar que o âmbito cultural da festividade junina não é usado apenas para os fins acima citados, consideramos que a população local se apropria, representa e vivencia a festividade junina, trazendo em seus discursos elementos constituintes da paisagem da festa que tem significação, lhes despertando o imaginário, recordações e lembranças.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 2º ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana; São Paulo: Crotez, 2001.

_____. **A feira dos mitos**: A fabricação do folclore e da cultura popular (nordeste 1920-1950). São Paulo: Intermeios, 2013.

BERDOULAY, Vincent. Espaço e Cultura. In: CASTRO, I.E de ; GOMES, P.C da C.; CORRÊA, R.L (Orgs). **Olhares Geográficos**: Modos de ver e viver e espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Br., 2012.

BESSA, Altamiro Sérgio Mol; ÁLVARES, Lúcia Capanema. **A construção do turismo**: megaeventos e outras estratégias de venda das cidades. Belo horizonte: C/ Arte, 2014, 140p.

BEZERRA, Amélia Cristina. **A (re) invenção das Festas e da Identidade no espaço urbano de Mossoró -RN.** Tese (Doutorado em Geografia)- Centro de Estudos Gerais, Instituto de Geociências da Universidade Federal Fluminense, Niterói- Rio de Janeiro. 2006.

CLAVAL, P. Geografia cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço.** Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

DEL PRIORE, Mary Lucy. **Festa e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

EULÁLIO, Mainara Duarte. **Bate coxa em Campina Grande***:* História social do forró na cidade do "Maior São João do Mundo" (1950-1985). 150 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Campina Grande, 2014.

FERREIRA, L. F. O lugar festivo: a festa como essência espaço-temporal do lugar. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 15, p. 1-31, jan./jun. 2003.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FURLANETTO, Beatriz Helena. Paisagem Sonora: Uma composição Geomusical. In: DOZENA, Alessandro (Org). **Geografia e Música**. Natal: EDUFRN, 2016.

LACERDA JUNIOR, J. A. Et al**. Retratos de Campina Grande: Um século em imagens urbanas**. Campina Grande: UFCG. 2012, 552.

LIMA, Elisabeth Christina Andrade. **A fábrica dos Sonhos**: a invenção da festa junina no espaço urbano. 2ª edição. Campina Grande, EDUFCG, 2008.

MAIA, Doralice Sátyro. Cidades médias e pequenas do Nordeste: Conferência de abertura. In: LOPES, Diva Maria Ferlin; HENRIQUE, Wendel (orgs). **Cidades médias e pequenas:** Teorias, conceitos e estudos de caso. Salvador: SEI, 2010. 250p.

MARQUES, Jordânia Alyne Santos. **Uma análise sobre os obstáculos e potencialidades no uso do turismo como alternativa econômica para Campina Grande**. Relatório PIVIC, 2013. Propex/UFCG, 2013.

MORIGI, Valdir José. **Narrativas do Encantamento:** O maior são João do mundo, média e cultura regional. Porto Alegre: Armazém digital, 2007.

OLIVEIRA, Roberto Veras. (Org). **Campina Grande em debate**: A condição urbana da periferia pela lente do trabalho e das políticas públicas. Campina Grande: EDUEP, 2009. 213p.

SANTOS, Milton. **O espaço dividido. Os dois circuitos da economia urbana nos países subdesenvolvidos.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

____.**A natureza do espaço**. São Paulo: EDUSP, 2006.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? Em: **O Percevejo** n.12. UNIRIO. 2004.

SCHECHNER, Richard. Ritual. In: LIGIERO, Zeca (Org.). **Performance e Antropologia de Richard Schechner.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2012. Pág. 49-89.

SILVA, Anelino Francisco da. **Festa Geográficas**: De carnavais a eventos Juninos e populares. Natal, RN: EDUFRN, 2013.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-Espacial**. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2013. 319 p.

TORRES, Marcos Alberto. A música religiosa e suas espacialidades. In.: DOZENA, Alessandro (Org). **Geografia e Música**. Natal: EDUFRN, 2016.

* A dança de forró varia de acordo com os gêneros musicais que o compõe. O baião e o coco, por exemplo, possui semelhança ao lundu africano dançado em roda, um participante intimava os outros presentes a dançar por meio de umbigadas. Diferenciando-as na rapidez das batidas e consequentemente das umbigadas. O xote, por sua vez, é dançado semelhante às danças dos salões aristocráticos do período regencial. O xaxado provém do som feito dos sapatos no chão ao se dançar. Dança surgida no sertão do nordeste difundida pelo movimento popular dos cangaceiros. E por fim, as quadrilhas juninas influenciadas pela tradição europeia do culto ao fogo, no Brasil, a Igreja Católica adaptou as quadrilhas juninas como dança de natureza rural em homenagem ao santo São João e pela colheita do milho e do feijão. Arrastando o pé num ritmo mais acelerado, compunham a dança das quadrilhas juninas (EULÁLIO, 2014).

---

1 No transcorrer do século XIX no interior da Bahia surge uma variação do Lundu, espalhando-se posteriormente para outros estados do Nordeste, popularizou-se sobre o nome de “Baião”, assim sendo, os artistas acima citados escolheram o Baião como o modelo de seu projeto (SEVERIANO, 2008).

2 *Marketing* turístico urbano está relacionado com o emprego de ações, estratégias e planejamentos para melhorar a competitividade da localidade frente às demais concorrentes.

MAPA MENTAL: APORTE COMUNICACIONAL DE ENTENDIMENTO DAS LINGUAGENS E PERCEPÇÕES AMBIENTAIS EM PORTO VELHO

LUCILEYDE FEITOSA SOUSA
Centro Universitário São Lucas
lucileydefeitosa@gmail.com
CLARIDES HENRICH DE BARBA
Universidade Federal de Rondônia
clarides@unir.br

INTRODUÇÃO

Este artigo pautou-se numa pesquisa de abordagem fenomenológica que procurou compreender a percepção dos alunos do Mestrado em Geografia, da Universidade Federal de Rondônia, sobre a problemática vivida na cidade de Porto Velho e decorrente da enchente histórica do rio Madeira em 2014.

Os impactos dessa enchente são percebidos até hoje na área urbana e ribeirinha da cidade, estando famílias em situações desfavoráveis em razão do remanejamento para áreas periféricas e convivência com o desemprego, criminalidade e violência. A lógica do poder público diante desses transtornos continua sendo a omissão e a desvalorização dessas populações desabrigadas pelas águas.

Nessa conjuntura discursiva, tornou-se importante compreender os significados atribuídos a esse espaço alterado pelas Usinas Hidrelétricas (Jirau e Santo Antônio) no rio Madeira, as quais controlam a subida e descida das águas, afetando o modo de vida dos ribeirinhos, sobretudo, a navegação na qual o barco é o principal meio de transporte que garante a mobilidade dessas populações no interior da Amazônia. Além disso, houve mortandade de peixe, afetou a plantação de subsistência e o medo de uma nova enchente ou intensa seca geram insegurança nesta população, uma vez que os reservatórios das usinas precisam garantir a cota

d’água para o funcionamento de suas turbinas.

Muitos desses problemas são de difícil superação pela dificuldade de o poder público não ter realizado um planejamento eficiente e constam nos mapas mentais, dentre os quais: o remanejamento de famílias, águas contaminadas, perdas simbólicas com rio, o que refletem na manutenção da vida dessas populações da Amazônia.

Neste sentido, a pesquisa priorizou olhares e significados dos alunos em relação ao espaço ribeirinho afetado diretamente pela enchente histórica e evidenciados nos mapas mentais. Há uma singularidade no espaço ribeirinho que foi desconsiderada pelo poder público local, a exemplo da cultura e práticas simbólicas mantidas pelas comunidades amazônicas pertencentes ao rio Madeira.

De modo especial, o geógrafo francês Paul Claval (2009) ressalta que a dimensão cultural desse povo deve ser preservada, o que na prática não foi concretizada, o que nos levou a fundamentar nossa pesquisa dentro da geografia humanista cultural, com ênfase no viés fenomenológico, para melhor reflexão da problemática ambiental aqui encontrada.

A aplicação dos mapas mentais e as suas socializações ocorreram em sala de aula, durante a realização da disciplina Cultura, Representação e Espaço dialógico (Tópico Especial) para a compreensão da percepção dos alunos sobre o espaço de Porto Velho, atendo-se ao recorte do fenômeno da enchente histórica de 2014 que atingiu, no mês de março, a marca de 19,74 metros no rio Madeira.

A estrutura do artigo segue dividida em quatro partes: a) aporte teórico-metodológico escolhido; b) contextualização do espaço amazônico; c) análise dos mapas mentais e, por último, considerações finais.

A CONTRIBUIÇÃO DA GEOGRAFIA CULTURAL NA AMAZÔNIA

Como referencial teórico, a corrente da geografia humanista-cultural, com viés fenomenológico, tem se difundido muito na Amazônia devido ao interesse por estudar as representações das pessoas sobre o espaço. O lugar é entendido

como produtor de experiências humanas, e a linguagem é fundamental nesse processo de transmissão de saberes culturais e ambientais. Essa pesquisa fundamenta-se teoricamente nas análises do mundo vivido, nas relações espaciais construídas pelas pessoas sobre o lugar e, nesse enfoque, trouxemos autores que colaboram na discussão de nosso objeto de estudo.

O linguista Bakhtin (1999) traz a noção de dialogismo, mostrando que o eu e o outro estão intimamente ligados, tendo como elemento articulador a própria linguagem. Destaca-se aqui, a função do signo social como vivo e múltiplo cuja contribuição foi dada por Bakhtin à Geografia, pois enfatiza uma concepção de linguagem e de sujeito que ajuda a pensar os espaços de representação das pessoas.

Claval (2010) mostra a importância da cultura no processo de transmissão das experiências, por isso faz parte da dinâmica dessa geografia mais humanista compreender os valores, intersubjetividades, sentimentos e comportamentos. Nesta ótica, privilegiam-se as experiências vividas, haja vista que a cultura é feita de processos interlocutivos, articula-se no discurso e realiza-se na representação.

Tuan (1983) adota o enfoque humanista ao atribuir o sentido ao lugar e mostra que a percepção se dá através dos sentidos, mas a cultura influencia na forma de perceber, de formar a visão de mundo e de ter atitudes em relação ao ambiente encontrado.

Por sua vez, Kozel (2009) trabalha a representação, fazendo uso dos mapas mentais como produtos da enunciação, por meio de textos dialógicos evidenciadores do conhecimento da diversidade humana no espaço. Através desses mapas, podem-se perceber os significados dos espaços e lugares vividos pelas pessoas, acessar a dimensão simbólica dos signos e das linguagens, conhecer o mundo das pessoas através de suas experiências espaciais.

Bachelard (2008) trabalha com a fenomenologia das imagens que emergem na consciência como produto direto do coração, da alma do ser humano e propiciadora de uma atitude contemplativa diante da natureza, do lugar, da vida e

das relações construídas no espaço. Todos esses elementos contribuem para mostrar as experiências fundamentais no entendimento da apreensão do espaço.

De forma sintetizada, Bakhtin (1999) o signo social e o dialogismo nos processos interlocutivos; Claval (2010) mostra a importância da cultura enquanto processo de transmissão das experiências; Tuan (1983) os espaços topofílicos e topofóbicos; Kozel (2007) a representação e os mapas mentais como produtos da enunciação; Bachelard (2008) os modos poéticos de construir a natureza, o lugar e o tempo, os quais se inter-relacionam e permitem pensar o homem no seu espaço vivido.

A partir dessa pesquisa, dá-se ênfase ao mapa mental como aporte comunicacional para identificação de problemática ambiental e contribuições à abordagem fenomenológica na geografia cultural.

De acordo com Buzan (1996), a técnica conhecida como *mindmap´s* que são consideradas ferramentas do pensamento que refletem exteriormente o que se passa pela mente. Neste caso, o mapa mental é uma forma de organizar os pensamentos e utilizar ao máximo as capacidades mentais. Sua utilização na Geografia pode ser entendida com o propósito de desenhar o espaço vivido e analisar temáticas de interesse da Geografia.

Richert (2011, p. 40) considera que a Geografia deve dar "[...] base pelo ensino dos saberes e conteúdos específicos que permitam a articulação entre os fenômenos presentes nas representações cartográficas com os processos que ocorrem na sociedade".

O mapa mental pode ser visto como uma atitude criadora no desenvolvimento social, o que corresponde à própria linguagem na estrutura do conhecimento. Assim, compreendemos que a educação passa por um processo das práticas sociais e individuais. Neste caso, é importante considerar que a cultura reflete as ações humanas. Assim, a prática de descrever o espaço geográfico deve valorizar "não só a descrição, mas a interpretação integrada dos fatos que influenciam a produção do espaço" (RICHTER, 2001, p. 101).

Deste modo, os mapas mentais constituem-se em um valor democrático e

justo voltado à leitura do mundo do indivíduo, do mapa mental e que surge como um aporte comunicacional que assume um caráter avaliativo e lúdico com a finalidade de tornar o ensino da Geografia muito mais significativo para os alunos.

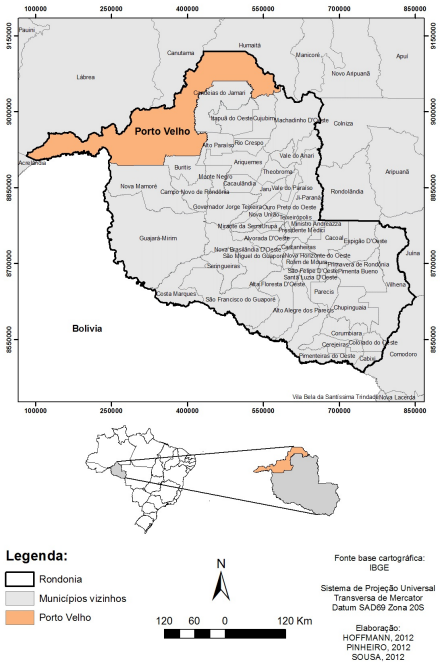
O mapa mental pode ser analisado como uma importante função para a discussão dos conhecimentos em sala de aula que se caracteriza pelos conceitos, signos e conteúdos. Assim, um mapa mental passa a ser aprendido pelos conceitos e imagens relacionados à construção do conhecimento através de um processo dialógico. Nesse caso, o mapa mental é usado para visualizar, estruturar, classificar ideias e como uma ajuda na pesquisa e organização de informações; planejamento de projetos e outras tarefas; solução de problemas e tomada de decisões.

Sem dúvida, muitas são as vantagens a respeito dos significados das imagens representadas nos mapas mentais, as quais devem ser consideradas com maior clareza e evidenciadas pelas representações e saberes que alicerçam a compreensão dos mapas mentais.

ÁREA DE ESTUDO E METODOLOGIA DESENVOLVIDA EM SALA DE AULA

A Amazônia apresenta um extenso complexo hidrográfico e segundo Nunes (2004) 28.000 km de rios navegáveis, cerca de 6.900.000 km2, e aproximadamente 3.800.000 km2 estão no Brasil. A área de estudo situa-se no Estado de Rondônia (Figura 1), cujo território, segundo IBGE é 237.590,864 Kmª, dividido em 52 municípios e com população de 1.560,501 (IBGE, 2010). A história de povoamento de Rondônia configura por transformações sociais e históricas advindas de projetos de colonização do governo federal, da abertura da BR 364, o que atraiu grande fluxo migratório em busca de terra e melhores condições de vida e permenece até nos dias atuais.

Figura 1 – Mapa da área de estudo



Porto Velho apresenta uma área de 34.096,388 km², totalizando 428.527 habitantes segundo dados do IBGE, 2010 e o rio Madeira é tido como principal do Estado de Rondônia e possui 1.700 km de extensão.

Considerando estes elementos, optou-se por uma metodologia escolhida baseada na análise qualitativa, dentro da abordagem humanista e cultural, privilegiando a interface com os estudos linguísticos. A opção por esse caminhar metodológico permitiu a aproximação com o mundo vivido dos alunos, sendo consideradas suas vozes, experiências espaciais e culturais.

O universo amostral da pesquisa contou com a participação de dez alunos que participaram da disciplina Cultura, Representação e Espaço dialógico (Tópico Especial), realizada no mês de setembro de 2014, no Mestrado em Geografia da Universidade Federal de Rondônia. A aplicação dos mapas mentais em sala de aula fez parte das atividades da disciplina, não tendo tido quaisquer problemas em sua aplicabilidade, o que reitera a aceitabilidade dessa metodologia na comunidade acadêmica.

A metodologia adotada nessa análise priorizou mapas mentais, sendo escolhida a metodologia elaborada por Kozel (2001) cujos mapas mentais são

tidos como textos, formas de linguagem que compreendem o mundo vivido das pessoas e colaboram com o entendimento das relações entre linguagem e sociedade.

Essa abordagem metodológica tem sido amplamente divulgada no Brasil, sobretudo na Amazônia, principalmente nos espaços da interdisciplinaridade com a interface geográfica. Esta metodologia prevê a análise dos signos sociais embasados na contribuição do linguista Mikhail Bakhtin (1999) e foi desenvolvida pela geógrafa Salete Kozel, pesquisadora do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações – NEER –, por ocasião de sua pesquisa de doutorado no ano de 2001, quando pesquisou as representações dos moradores para o entendimento de Curitiba como capital ecológica (KOZEL, 2001).

A utilização da Metodologia Kozel (2007) possibilita refletir sobre os espaços das práticas dialógicas, com signos socialmente construídos e reveladores do modo de agir e viver das pessoas no espaço.

O aporte teórico escolhido leva em conta a abordagem sociointeracionista de linguagem, o significado dos signos de cada imagem, o universo sociocultural das pessoas, contribuindo nas análises culturais e espaciais, ambas evidenciadoras de valores e significados dos grupos sociais.

Para Sousa (2014) os mapas mentais trazem a representação do mundo vivido das pessoas, principalmente das relações sociais estabelecidas no espaço, e podem colaborar para o entendimento dos processos subjetivos, das práticas espaciais, dos valores, dos diálogos culturais e sociais mantidos no espaço.

Na geografia, a Metodologia Kozel (2007) é evidenciada como aporte comunicacional que ajuda no desvendar dos significados atribuídos pelas pessoas ao espaço. Os textos presentes nesses mapas são dialógicos, evidenciam a diversidade de vozes dos sujeitos estudados e as representações das pessoas sobre seus espaços, atitudes, valores e experiências dos grupos humanos.

Kozel (2007) sugere que os conteúdos dos mapas mentais sejam analisados com base nos aspectos: 1) interpretação quanto à forma de representação dos elementos na imagem; 2) interpretação quanto à distribuição dos elementos na

imagem; 3) interpretação quanto à especificidade dos ícones; 4) apresentação de outros aspectos ou particularidades.

Neste primeiro momento, os parâmetros para a observação são ícones diversos, letras, mapas, linhas, figuras geométricas, etc.

Em segundo momento, observa-se como essas formas estão dispostas na folha formando a imagem, se aparecem em formato perspectiva, horizontal, disperso, circular, isolada, etc. E, o terceiro momento, aprofunda-se a leitura dos ícones propriamente, sendo observados os aspectos abaixo:

A - Representação dos elementos da paisagem natural;

B - Representação dos elementos da paisagem construída;

C - Representação dos elementos móveis;

D - Representação dos elementos humanos (KOZEL, 2007).

Observa-se cada ícone e como se apresentam as imagens, partindo-se para interpretação/decodificação das imagens e dos signos sociais.

Evidenciam-se, no quarto momento, as particularidades encontradas nos mapas, estando em aberta essa proposta para as reflexões dos participantes, uma vez que se trabalha com a subjetividade do sujeito. Os mapas mentais são "textos" por se tratar de enunciados, apresentam a diversidade de vozes e ajudam na interpretação do mundo cultural e espacial das pessoas.

Depois da confecção do mapa mental, o pesquisador tem a oportunidade de associar os mapas às entrevistas para compreender e interpretar o mundo vivido do entrevistado, garantindo em sua análise o significado atribuído às imagens representadas e às vozes dos sujeitos pesquisados.

O trabalho com os mapas mentais proporciona entender a dimensão da subjetividade humana, as formas de comunicação, as redes de relações sociais, as observações captadas no espaço, produzindo leitura de mundo que interessa à ciência geográfica.

A aplicação dos mapas mentais possibilitou o encontro dos pesquisadores com os sujeitos pesquisados, permitindo a interação verbal entre ambos. Os elementos identificados nos mapas mentais foram analisados a partir da

contribuição da Teoria Enunciativa de Bakhtin (1999). Significa perceber a dimensão dialógica da linguagem, o mundo vivido dos sujeitos e a intencionalidade dos significados presentes nos textos imagéticos.

Na aplicação dos mapas mentais, após o consentimento dos entrevistados, foram entregues uma folha em branco para que representassem a situação vivida na cidade de Porto Velho, ocasionada pela enchente de 2014 no rio Madeira, cuja problemática persiste até hoje.

ANÁLISE DOS MAPAS MENTAIS

Foram escolhidos para compor a análise desse artigo três mapas mentais, cuja interpretação está pautada na contribuição da teoria linguística de Bakhtin (1999), essencial no entendimento dos significados das imagens.

No primeiro mapa mental, observa-se a percepção ambiental da autora sobre o cenário da enchente no rio Madeira, Estado de Rondônia, representado por meio de signos sociais, linhas, objetos e figuras geométricas:

Figura 2 – Rondônia e Acre: isolamento terrestre (Mapa mental 1)

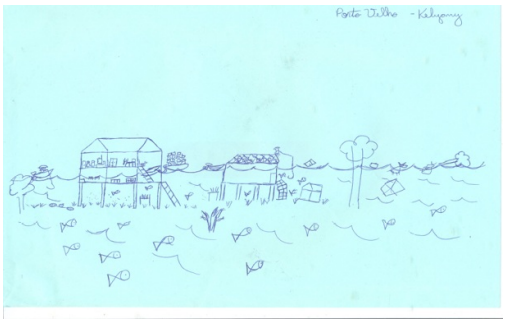
Fonte: Confeccionado por Rachel, 2014.

Os ícones evidenciam a situação dos caminhoneiros que percorreram a principal rodovia de Rondônia (BR 364) em direção ao Estado do Acre para levarem mantimentos para a população afetada, como a autora cita: “O povo acreano ficou isolado, só passava caminhões e a situação dos caminhoneiros foi desafiadora no enfrentamento dessa grande enchente”.

Outros aspectos são destacados, tais como a atuação da Força Aérea Brasileira no transporte de mercadorias e o impacto da enchente no cotidiano das populações tradicionais da Amazônia; assim como os meios de transporte utilizados durante esse isolamento para garantirem a mobilidade das pessoas na região amazônica.

A aluna expressa o espaço vivido das pessoas que foram forçadas a este isolamento em decorrência da enchente e que tiveram drasticamente alterado o seu processo de organização, colocando em risco à vida por conta dos impactos ambientais, doenças e situação de isolamento. As principais dificuldades relatadas pela aluna foram o racionamento de alimento, gás e gasolina, sendo gerados grandes transtornos à população acreana, pois a principal via de acesso terrestre só era possível transpor para os caminhoneiros, mas chegou uma época que nem caminhão passava mais em direção à cidade de Rio Branco, no Estado do Acre:

Figura 3 – Impactos no modo de vida ribeirinho (Mapa mental 2)



Fonte: Confeccionado por Kelyany, 2014.

No segundo mapa mental, a autora retrata a dinâmica do viver amazônico diante da enchente do rio Madeira, bem como os impactos, a fartura de peixes, as casas dos ribeirinhos cobertas pelas águas, a situação das famílias que resistiram à saída de suas casas, enfim, todo um conjunto de problemática que afetou os moradores das áreas ribeirinhas pertencentes ao município de Porto Velho.

Neste mapa, constam os elementos da paisagem natural (diversidade de

peixes, volume d´água, árvores) e o elemento humano tentando resistir à saída de casa, sendo representado o espaço de grande biodiversidade e os impactos presentes nesse espaço amazônico ribeirinho, o que prejudicou a qualidade e manutenção da vida dessas populações amazônicas.

A autora destaca: "[...] A fartura de peixes existentes no rio Madeira". Essa representação mostra um rio com abundância de alimentos, nesse caso, o peixe que faz parte da culinária amazônica e o seu contato com os resíduos sólidos lançados no rio, mostrando a importância da preservação ambiental e o cuidado com o rio em situações de enchente na Amazônia.

Neste terceiro mapa mental, a autora enfatiza a situação dos abrigos na cidade de Porto Velho que receberam as populações atingidas pela enchente, o remanejamento forçado para permanecerem embaixo de lonas, num intenso calor de 40 graus e longe do convívio com o rio. Não foi fácil para essa população morar, provisoriamente, embaixo de lonas, o que ocasionou uma situação vexatória, desagradável e muito desconfortável.

Como a autora diz: "[...] Muitas pessoas ficaram alojadas embaixo de lonas num intenso calor e os recursos financeiros nada de chegarem para ajudar essa população atingida, enquanto que para a Copa do Mundo havia recurso suficiente, mostrando a grande contradição".

A representação da autora associou os grandes investimentos do governo brasileiro na Copa do Mundo contradizendo com a demora no atendimento a essa população atingida pelas águas, principalmente em relação ao suporte financeiro.

Neste mapa mental, constam os elementos da paisagem natural (árvores, volume d´água, chuva torrencial), paisagem construída (prédios, casas, abrigos), assim como o elemento humano tentando sobreviver nos abrigos improvisados no Parque dos Tanques em Porto Velho e com temperatura de 40 graus, evidenciando a problemática da enchente na vida das populações ribeirinhas e principalmente a falta de planejamento do poder público local em estar preparado para esse tipo de demanda.

Figura 4 – As contradições e perdas (Mapa mental 3)

Fonte: Elaboração dos autores (2014).

Os três mapas mentais trazem representações do vivido na Amazônia, a dimensão da experiência dos sujeitos, os discursos produzidos e o convívio das pessoas com o espaço da enchente do rio Madeira. Nesta análise, fica evidente a arquitetura socioespacial do espaço vivido das pessoas, suas problemáticas ambientais e sociais.

O rio Madeira tem sofrido mudanças drásticas, tendo sua paisagem alterada e suas margens desbarrancando cada vez mais. Esses processos não podem ser vistos apenas na lógica empírica de que seja "normal", é preciso discutir quais são as políticas de arborização de suas margens, os planos de contingência para a população diante dos desastres ambientais que forçam a população a se deslocar para a periferia e sem garantia de infraestrutura adequada para manutenção do seu viver.

Essas percepções são evidenciadas nos mapas mentais que possibilitam interpretar essa Amazônia ribeirinha, considerando as vozes presentes nos textos imagéticos e interpretações de um viver ameaçado por falta de atenção do poder público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa destacou a Amazônia ribeirinha atingida por uma enchente histórica em 2014 e até hoje a população sofre ainda as consequências dessa

enchente na cidade de Porto Velho. Os resultados apontam que é importante compreender a percepção dos alunos e alternativas de valorização cultural, respeito à cultura amazônica, sobretudo, ribeirinhos que tiveram seus modos de vida alterados de forma avassaladora.

Os significados atribuídos ao rio Madeira foram alterados. Hoje, se tem outro rio e isso implica a percepção da mudança na moradia, trabalho e lazer das populações amazônicas. Nesta análise, ficou evidente a espacialidade do vivido das pessoas e suas problemáticas ambientais e sociais, as quais se apresentaram nos mapas mentais através da paisagem alterada, dos animais ameaçados e remanejamento forçado de seus habitantes. Tais percepções são evidenciadas nos mapas mentais que possibilitam interpretar essa Amazônia ribeirinha, estando esse viver ameaçado. A utilização da Metodologia dos Mapas Mentais propiciou o entendimento dessa realidade vivida na Amazônia, a identificação e o registro da problemática ambiental, sendo afetados os saberes tradicionais.

Apesar disso, as pessoas buscam o recomeço diante desses impactos que são justificados apenas pela enchente ocorrida em 2014. Dessa maneira, os mapas mentais possibilitam compreender o externar das emoções, das representações das pessoas sobre os lugares e espaços vividos, sendo textos altamente significativos no conjunto da produção da geografia cultural na Amazônia.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, G. **A poética do espaço*:*** tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem:** problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira; São Paulo: Hucitec, 1999.

BUZAN, T; BUZAN, B. **The Mind Map Book**, 2 ed., Plume, 1996, 320 p

CLAVAL, P. A cultura ribeirinha na Amazônia: perspectivas geográficas sobre o

papel de suas festas e festejos. In: Kozel, S. et al. (Orgs). **Expedição amazônica***:* desvendando espaços e representações dos festejos em comunidades amazônicas. "A festa do boi bumbá": um ato de fé. Curitiba: SK Ed, 2009.

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

CLAVAL, P. Campo e Perspectiva da geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. (Orgs.). **Geografia Cultural:** Um século (3). Rio de Janeiro. UERJ, 2002.

KOZEL, S. **Das Imagens às Linguagens do Geográfico: Curitiba a Capital ecológica**. São Paulo: FFLCH/ USP. 2001.

KOZEL, S. Mapas Mentais – Uma forma de linguagem: Perspectivas Metodológicas. 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 Margem; Curitiba: NEER, 2007. p.114-138.

KOZEL, S.; SOUSA, L. F. Parintins, que espaço é esse? Representação espacial sob a ótica do morador e do visitante. In: Kozel, S. et al. **Expedição amazônica: desvendando espaços e representações dos festejos em comunidades amazônicas.** "A festa do boi bumbá": um ato de fé. Curitiba: SK Ed, 2009.

IBGE. **Censo 2010.** Primeiros Resultados. [Online]. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1866&id_pagina=1. Acesso em: 20 fev. 2016.

NUNES, D. D. **Hidrovia do Madeira:** (re)configuração espacial, integração e meio ambiente. Belém: NAEA/UFPA, 2004. (Tese de Doutorado)

RICHTER, D. **O mapa mental no Ensino da Geografia**: concepções e propostas para o trabalho docente. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2001.

SOUSA, L. **Espaços dialógicos dos barqueiros na Amazônia***:* uma relação humanista com o rio. Porto Velho: Temática, 2014.

TUAN, Y. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.Tradução de Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1980.

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

GEOGRAFIA, REPRESENTAÇÃO E ARTE: AS PAISAGENS PÓS-IMPRESSIONISTAS DE VINCENT VAN GOGH

JEAN CARLOS RODRIGUES
Curso de Geografia – Campus Araguaína
Universidade Federal do Tocantins
jeancarlos@uft.edu.br

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é de estabelecer uma relação entre Geografia e Arte de modo que possamos refletir sobre *o que há de arte na geografia* e *o que há de geografia na arte*[1].

Esta interface é no intuito de contribuir com uma reflexão geográfica da arte, a qual pensada enquanto representação, seja vista como expressão espacial presente nos "(...) significados que a cultura atribui à sua existência e às suas relações com o mundo natural" (COSGROVE, 2000, p. 34). Para tanto, estabelecemos neste debate alguns recortes para que tal discussão seja elaborada com referenciais tanto na Arte quanto na Geografia.

Na *Arte*, abordamos os movimentos impressionista e pós-impressionista, tendo como referência principalmente Vincent van Gogh. As artes impressionistas e pós-impressionistas foram adotadas como pilar desta discussão por terem provocado o modo de fazer representações; mas também por serem as expressões artísticas de um século (XIX) no qual diversas outras revoluções entraram em curso na Europa. Além disto, foi neste período que a classe burguesa aspirava por motivos para a pintura na qual o impressionismo e pós-impressionismo se rebelaram e enfrentaram o *status quo,* sobretudo aquele imposto pelo Salão das Belas-Artes, de Paris.

Na *Geografia*, os pilares para tal discussão estão estabelecidos na relação

entre a paisagem e a sua representação nas pinturas. A arte, como forma simbólica, é um modo de produção de representações na qual técnica, cor e imaginário se articulam no processo criativo da pintura. Desta forma, ao propormos tal artigo, ensejamos elaborar um estudo no qual a contextualização temporal e espacial do modo de fazer arte permita que elaboremos uma análise das paisagens representadas e possamos explorar as geografias impressionistas e pós-impressionistas expostas nas telas por artistas como Vincent Van Gogh.

ARTE E REPRESENTAÇÃO

A arte é conhecimento, entretanto, como alertou Cassirer (2005, p. 277), "(...) um conhecimento de um tipo peculiar e especifico", que se move em campo diferente do fazer cientifico. Segundo Cassirer (2005, p. 277), "a interpretação conceitual da ciência não exclui a interpretação intuitiva da arte. Cada uma delas tem sua própria perspectiva e, por assim dizer, seu próprio ângulo de refração".

Nesse sentido, "a arte (...) ensina-nos a visualizar as coisas, e não apenas conceitualizá-las ou utilizá-las. A arte nos propicia uma imagem mais rica, mais viva e mais colorida da realidade, e uma compreensão mais profunda de sua estrutura formal" (CASSIRER, 2005, p. 277-278). Esse caminho se dá pela representação. Para Heidrich (2010, p, 01), "muito embora, pouca coisa escape ao campo das representações, por que envolve o conhecimento, [este] é o campo da reflexão inexoravelmente [ligado] ao significado das coisas, à produção da ideia, à produção de sentido".

A arte, assim como a representação, são produções humanas: se (a) "a representação se refere ao mundo, ao mesmo tempo em que inventa mundos" (HEIDRICH, 2010, p. 03); (b) igualmente a arte, enquanto linguagem simbólica[2], faz referência ao mundo, ao mesmo tempo em que é capaz de criá-lo, modificá-lo, reinventá-lo[3]. Para Cassirer (2005, p. 274), "nem a linguagem nem a arte fazem uma mera imitação de coisas ou ações, ambas são representações".

Fischer (2007, p. 17) afirmou que "toda arte é condicionada pelo seu tempo

e representa a humanidade em consonância com as ideias e aspirações, as necessidades e as esperanças de uma situação histórica particular". Assim sendo, em se tratando de artes visuais, os *produtores de mundos* (artistas) estão situados em um dado contexto em que "a vida cotidiana é, ao mesmo tempo, uma manifestação privada (individual, subjetiva) e uma manifestação pública (institucionalização de sistemas de poder)" (COSTA, 2016, p. 131).

Isto significa que a produção artística pode derivar das experiências que os sujeitos possuem do mundo que os cerca, do cotidiano vivenciado e experimentado. Segundo Fischer (2007, p. 14) "(...) a arte não só precisa derivar de uma intensa experiência da realidade como precisa ser *construída*, precisa tomar forma através da objetividade". A arte produzida, como espaço de representação, aprende os objetos e significa o espaço no processo de sua criação.

Entretanto, ela não fica restrita apenas à materialidade uma vez que a espacialidade também contém o percebido, o concebido e o vivido pelo artista. Segundo Gil Filho (2003), "a espacialidade seria construída a partir do imbricamento do movimento tríade do espaço percebido, concebido e vivido", embora este cruzamento, segundo o autor, não seja simples nem estável. Desta forma, para além da materialidade objetiva das coisas, a perspectiva espacial também contempla o existencial naquilo que é percebido, concebido e vivido. Assim, segundo Cassirer (2005, p. 274), "a arte nos dá a ordem na apreensão das aparências visíveis, tangíveis e audíveis".

Isto implica em um processo de clareza, objetividade e sensibilidade do artista no processo de criação, ou seja, ele precisa exercer domínio tanto técnico quanto emocional no momento da produção. Segundo Fischer (2007, p. 14), "o trabalho para um artista é um processo altamente consciente e racional, um processo ao fim do qual resulta a obra de arte como realidade dominada, e não – de modo algum – um estado de inspiração embriagante". Assim, o percebido, o concebido e o vivido objetivam-se em telas dando formas, cores e traços às experiências espaciais do artista e às suas representações.

Este "*tomar forma*" no qual se refere Fischer (2007) envolve um complexo processo de criação no qual imaginário, memória, sensibilidade e técnica se articulam no processo da construção da arte, revelando a complexidade deste sistema simbólico. Segundo Fischer (2007, p. 14), "para conseguir ser um artista, é necessário dominar, controlar e transformar a experiência em memória, a memória em expressão, a matéria em forma".

A referência à experiência neste processo confirma o que afirmamos anteriormente: a arte não está fora do mundo, ela representa o mundo e a criatividade do artista. Segundo Cassirer (2005, p. 228), esse era um dos aspectos que deveriam ser considerados nas teorias de imitação, haja vista a impossibilidade de retratar a realidade unicamente de forma mecânica.

Mas que *mundo*? O mundo percebido, concebido e vivido do artista? O mundo das coisas objetivas dispostas sobre as superfícies? Que mundo é este que o artista expõe na tela e nos indaga a pensar? Que experiência enigmática cada sujeito carrega consigo e a transforma em formas, cores e traços e nos convida a decifrar? Para Cassirer (2005, p. 234), "a arte não é uma simples reprodução de uma realidade dada, pronta. É um dos meios que levam a uma visão objetiva das coisas e da vida humana. Não é uma imitação, mas uma descoberta da realidade".

Desta forma, se tratarmos a arte como espaço de representação, ela é uma representação provocativa, reflexiva e emotiva, que aguça o desejo de compreender as coisas para além de parâmetros convencionais. As obras abstratas de Vasily Kandinsky (1866-1944), é um exemplo de tamanha indagação. De acordo com o MET[4], "Kandinsky theorized a new form of artistic expression that would reject the materialist world in favor of emotional and spiritual ideals, using abstract forms and color symbolism to evoke an inner, preconscious world".

Improvisation 27 (Garden of Love II), de V. Kandinsky, impressiona pela manipulação de cores intensivas, mas inquieta pela dificuldade de identificar qualquer objeto familiar ao observador. Se tomarmos como premissa que a obra de arte é sempre contemporânea de quem observa, o intervalo de tempo entre sua produção (1912) e sua observação (2017), não foi capaz de sanar tal inquietação

por coisas reconhecíveis na tela, mesmo com toda revolução técnica-cientifica-informacional desenvolvida neste período.

***Improvisation 27 (Garden of Love II)* (1912). Vasily Kandinsky.**

Fonte: http://www.metmuseum.org/art/collection/search/488319 (Acesso em 12 fev. 2017). Public Domain.

Ou seja, o *representar o mundo* implica em considerar diferentes temporalidades no processo artístico: a temporalidade do artista e a temporalidade da obra artística. Ambas coincidem por um curto momento, haja vista que o tempo de vida do artista é diferente do tempo de vida de sua obra. A produção artística extrapola temporalidades e, por consequência, diferentes interpretações ao longo de sua exposição. E são estas distintas interpretações que nos revelam que a representação não é fixa, ao contrário: as representações são plurais, fruto de um mundo em constante movimento.

Neste sentido, podemos inferir que o olhar do espectador ao se deparar com uma obra artística criada em outros períodos é sempre o olhar de quem observa e não de quem produziu. Ou seja, os significados atribuídos à obra artística são aqueles dados pelo observador, muitas vezes munido de um conhecimento técnico prévio adquirido. Nesse sentido, "a existência [da obra] depende do indivíduo que a apreende" (GOMES, 2001, p. 70). Para Argan (1998, p. 25), "a obra de arte não tem para nós o mesmo valor que tinha para o artista que a fez e para os homens da sua época. A obra é sempre a mesma, mas as consciências mudam".

Desta forma, a obra se coloca sempre como contemporânea de quem observa, significa e interpreta a representação, tomando esta como "(...) uma forma de conhecimento (...) mesmo que tempo e espaço gerem determinadas formas de representação, é na dualidade sujeito-objeto que reside o denominador comum que pode conceber toda forma de representação" (GIL FILHO, 2005, p. 51).

Para Panofsky (2014),

> [...] numa obra de arte, não se pode divorciar 'forma' de 'conteúdo': a distribuição de cores e linhas, luzes e sombras, volumes e planos, por aprazível que seja como espetáculo visual, precisa também ser compreendida como carregada de um significado mais que visual. (PANOFSKY, 2014, p. 225).

A arte constitui uma instância que atribui sentido ao mundo. Para Cosgrove (2000, p. 35), o que o mundo significa gira em torno "(...) do significado relativo que atribuímos à existência material que dá forma e conteúdo à cultura (...) ou à consciência e à cultura que modelam e transformam o mundo natural", o qual é representado de forma não-material na pintura. A representação espacial em uma tela vai da materialidade dos objetos presentes e identificáveis até o espaço imaginado e abstrato, demonstrando que o compromisso do artista pode ser desde a imitação de seu mundo (ideologia) até a sua plena invenção (utopia).

A ARTE IMPRESSIONISTA E PÓS-IMPRESSIONISTA: OS ESPAÇOS DE COR

De acordo com Gombrich (2012, p. 504), a história da arte do século XIX é vista como a história "de um punhado de homens solitários que tiveram a coragem e a persistência de pensar por si mesmos, de examinar convenções sem temor e em termos críticos, criando assim novas possibilidades e perspectivas para a arte". Segundo Walther e Metzger (2015, p. 10),

> [...] no século XIX havia (...) um novo tipo de artista sofredor: o solitário, perdido e desesperado à beira da loucura (...) os artistas do séc. XIX, de grandes e profundas mentes, têm muitas vezes o caráter de vítimas sacrificiais, de vítimas que sacrificam a si

próprias.

O século XIX foi marcado, também, por ter uma nova capital artística na Europa, qual seja, Paris (França). De acordo com Gombrich (2012, p. 505), "(...) Paris tornara-se a capital artística da Europa no século XIX, tal como fora Florença no século XV e Roma no século XVII". E o local escolhido para infindáveis debates sobre a natureza da arte eram os cafés da Rua Montmartre, a mesma em que Theo van Gogh gerenciava a Casa Goupil.

Também nesta rua, Vincent van Gogh, após 1886, encontrou inspiração para pintar: "Montmartre o seduz muito, suas ladeiras tortuosas, suas tavernas, seus moinhos – tudo o encanta. Ele pinta todos os aspectos dessa imensa 'aldeia'" (MACHADO, 2015, p. 21). Neste sentido, o contexto era adequado para a produção de uma nova representação artística no século XIX: jovens artistas entusiasmados reunidos em uma cidade que se tornara referência para muitos temas, inclusive para a arte. Segundo Gomes (2008, p. 193), "as representações criam seus sistemas, quadros próprios, carregados das tintas de cada momento e embebidos nos contextos de cada lugar ou grupo social".

Ao considerarmos a arte impressionista e pós-impressionista como contexto artístico deste artigo, nos referimos a uma produção artística de meados de 1860 e que foi assim designada em função do título que Claude Monet deu a um de seus quadros: *Impressão – Nascer do Sol*[5], apresentado na primeira exposição conjunta dos artistas depois denominados de "impressionistas", em 1874. O próprio Claude Monet afirmou, em 1927, que estava "'(...) profundamente desgostoso por ter sido a causa do nome que foi aplicado a um grupo, em que a maioria de seus membros não era impressionista'" (MONET *apud* GRIMME, 2009, p. 06).

Impressão – Nascer do Sol (1872), de Claude Monet, representa o nascer do sol no Porto de Havre (França) e continha, para Gompertz (2013), todos os elementos que tornariam o Impressionismo famoso:

> [...] as pinceladas *staccato*, o tema moderno (um porto em funcionamento), a priorização

> dos efeitos de luz sobre qualquer detalhe pictórico e a noção predominante de que esta é uma pintura para ser experimentada, não somente olhada (GOMPERTZ, 2013, p. 53).

Consideramos que tanto o Impressionismo quanto o Pós-Impressionismo eram uma arte de enfrentamento, de contestação, ao modelo estabelecido como "arte" pela emergente sociedade burguesa do século XIX, de tal forma que entre seus representantes, muitos deles, passaram por sérias dificuldades financeiras por não terem suas obras comercializadas. Isto ocorreu com Vincent van Gogh (1853-1890), por exemplo, que em vida vendeu um único quadro e sobrevivia com apoio financeiro de seu irmão, Theo van Gogh (1857-1891).

Esta perspectiva torna-se valorizada quando analisamos a definição dada à noção de cultura por Raymond Williams, reproduzida por Melo (2001, p. 37). Segundo Williams "'cultura é o sistema significante através do qual (...) uma ordem social é comunicada, reproduzida, experimentada e explorada'" (WILLIAMS *apud* MELO, 2001, p. 37). A esta definição de Williams (2001), acrescentamos que a cultura, além de comunicar, reproduzir, experimentar e explorar a ordem social, também pode contestá-la, subvertê-la e confrontá-la, papel este exercido pelos artistas impressionistas, sobretudo na segunda metade do século XIX.

Esta perspectiva expõe aquilo que Cosgrove (2000) definiu como "paisagem da cultura dominante" e "paisagens alternativas". Segundo Melo (2001, p. 40), "a cultura dominante procura produzir paisagens de acordo com sua imagem de mundo e ter essa imagem como aceita por todos, enquanto as paisagens alternativas seriam produzidas por grupos não-dominantes, portanto teriam menos visibilidade". A arte impressionista detinha esse papel de ser uma arte alternativa ao que era representado como arte dominante.

De acordo com Grimme (2009, p. 06) os pintores impressionistas "(...) foram vistos como revolucionários e foram em grande medida excluídos da tradicional comunidade artística das academias. [Eles] constituíam uma oposição [ao] mundo artístico conservador". Segundo Grimme (2009), para superar o desinteresse do mercado e a crítica de arte, a solidariedade era uma característica

entre estes artistas que "(...) juntaram forças para organizar suas próprias exposições e assim combater a sua constante exclusão das exposições anuais realizadas pela Academia de Arte Francesa" (GRIMME, 2009, p. 07). Anos mais tarde, em 1873, formaram a "Sociétéanonymedesartistes, peintres, sculpteurs, graveurs, etc".

A arte Impressionista incomodava em função dos motivos escolhidos para serem representados nas telas. Corroborando a afirmação que fizemos anteriormente de que a arte é, antes de tudo, uma representação do mundo, os artistas inovaram ao representar em seus trabalhos "trabalhadores e prostitutas, transeuntes na rua ou clientes num café – os impressionistas foram os primeiros a ver este tipo de pessoas como merecedoras de serem representadas em obras de arte" (GRIMME, 2009, p. 09). Nas palavras de Frédéric Bazille, "'escolhi uma coisa da nossa época, porque compreendo-a melhor e porque me parece mais viva para os vivos'" (BAZILLE *apud* GRIMME, 2009, p. 09).

Esta concepção de mundo presente nas palavras de Bazille (*apud* GRIMME, 2009) vai ao encontro da concepção de representação defendida por Gomes (2008, p. 194): "quando discutimos a partir de obras de arte (...) devemos indagar o universo mesmo dessas representações e não nos voltarmos para uma pretensa realidade da qual essas representações se aproximariam ou se afastariam".

Ou seja, ao invés de tratarmos da realidade que essas obras supostamente espelham, a preocupação deve estar na análise das significações que elas exprimem. E explorar os significados dos motivos pintados pelos impressionistas nos permite refletir, inclusive, sobre o papel político deste modo de fazer arte, qual seja: a confrontação com o *status quo* artístico da época.

Além dos motivos escolhidos para a produção das representações artísticas, um outro elemento que contribuía com a ruptura com o modelo anterior de produção artística estava na técnica utilizada pelo impressionismo: era necessário capturar o instante e o imediato já que o cotidiano era acelerado. Os impressionistas deixam os ateliês com seus modelos e ganham as ruas com sua vivacidade. Segundo Grimme (2009),

> violando as regras existentes na pintura tradicional, os trabalhos dos impressionistas parecem esboçados, espontâneos e 'inacabados', como se tivessem sido feitos em poucos minutos e não tivessem passado da fase preliminar. As pinceladas rápidas e o abandono da pintura perfeita são metáforas deliberadas da brevidade do momento e da rapidez da vida cotidiana. (GRIMME, 2009, p. 10).

No intuíto de abandonar os ateliês e ganhar os lugares públicos, os artistas impressionistas atribuíam um valor especial às pinturas de paisagens, um contraponto àquilo que era praticado até então em termos de técnicas de pinturas. Segundo Grimme (2009, p. 17), "Monet e Pissarro estavam ligados pelo ideal comum da pintura ao ar livre, e ambos desejavam acima de tudo pintar paisagens. Queriam captar artisticamente tudo o que viam, quer coincidisse ou não com as normas de beleza da sociedade".

O PÓS-IMPRESSIONISMO DE VINCENT VAN GOGH: ARTE E PAISAGEM

Foi Roger Fry (1866-1934) quem criou a nomenclatura "Pós-Impressionismo", em 1910, para se referir a artistas que fariam parte de uma exposição organizada por ele na Grafton Galleries, em Londres (Inglaterra). Dentre os principais artistas Pós-Impressionistas, destacam-se Vincent van Gogh (1857-1891), Paul Gauguin (1848-1903), Georges Seurat (1859-1891) e Paul Cézanne (1839-1906) (GOMPERTZ, 2013), todos já falecidos quando foi cunhada a expressão "pós-impressionismo". De acordo com Gompertz (2013),

> a ideia acadêmica de [Roger] Fry ao designar [Vincent] Van Gogh, [Paul] Gauguin, [Georges] Seurat e [Paul] Cézanne como pós-impressionistas foi que todos eles haviam se desenvolvido a partir do impressionismo, o movimento artístico que Manet havia inspirado e apoiado. Todos quatro tinham começado suas trajetórias individuais aderindo aos princípios impressionistas, sendo, portanto, absolutamente preciso qualifica-los de ´pós-impressionistas' (GOMPERTZ, 2013, p. 72).

Vincent van Gogh personificou a transição do Impressionismo para o Pós-Impressionismo: ele esteve em Paris em 1886 a tempo de ver a última exposição impressionista inaugurada em 15 de maio de 1886, na qual ele considerou que "'o

que os impressionistas alcançaram por meio da cor será ainda mais desenvolvido (...)'" (GOGH *apud* GRIMME, 2009, p. 21).

Vincent van Gogh tinha no uso da cor uma forma de se expressar: o modo como as tratava e as utilizava concedia aos seus quadros uma mistura de arte e expressão, com pouca atenção à imitação. Segundo Van Gogh "em vez de representar exactamente aquilo que vejo diante de mim, uso a cor de um modo mais particular de forma a expressar-me muito intensamente" (GOGH *apud* GRIMME, 2009, p. 21).

Gompertz (2013) considera que as pinturas de Vincent van Gogh se parecem mais com esculturas em função da técnica do empastamento, já utilizada tanto por Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606-1669) quanto por Diego Velázquez (1599-1660). Segundo o autor, "ele [Van Gogh] empastou a tinta e depois a moldou, não usando um pincel, mas a faca da paleta e os dedos (...) ele não queria que a tinta simplesmente colorisse parte da pintura, mas que *fizesse* parte dela" (GOMPERTZ, 2013, p. 78).

Para Van Gogh o quadro possuía um significado especial: além do domínio técnico, o artista também expressava por meio de suas obras um subjetivismo muito particular que retratava seu modo de perceber, conceber e viver as coisas, construindo seu espaço de representação do mundo. Segundo Gompertz (2009, p. 78), "Van Gogh queria ir além e expor verdades mais profundas sobre a condição humana. Assim, adotou uma abordagem subjetiva, pintando não apenas o que via, mas o modo como se sentia em relação ao que via".

Isto corrobora Cassirer (2005) quando o autor afirma que "a visão objetiva não existe, e que a forma e a cor são sempre apreendidas de acordo com o temperamento individual" (CASSIRER, 2005, p. 238). E a beleza retratada nas telas precisa ser sentida através de uma cooperação como artista. Segundo Cassirer (2005, p. 264) "para senti-la [a beleza] é preciso cooperar com o artista. É preciso não só solidarizar-se com os sentimentos do artista, mas também entrar em sua atividade criativa".

As considerações de Gompertz (2009) vão ao encontro do que Cassirer

(2005) expôs sobre as intencionalidades do artista. Para Cassirer (2005, p. 237), "o artista não copia ou retrata certo objeto empírico – uma paisagem com suas colinas e montanhas, seus riachos e rios. O que ele nos apresenta é a fisionomia individual e momentânea da paisagem. Ele deseja expressar a atmosfera das coisas, a interação de luz e sombra". Ou seja, o universo da representação da obra artística está diretamente relacionado com as intencionalidades do artista entre *o que* representar e *como* representar.

Este modo muito particular de produzir suas representações dava contornos distorcidos dos motivos retratados em tela, principalmente de elementos da natureza. Van Gogh não tinha preocupação nem compromisso em elaborar um retrato fiel dos elementos naturais, uma espécie de imitação do real. Para Gompertz (2009, p. 78), Vincent van Gogh

> [...] começou a distorcer as imagens para transmitir suas emoções, exagerando para causar efeito, como um caricaturista. Pintava uma oliveira madura e enfatizava sua idade retorcendo-lhe o tronco sem piedade e desfigurando os galhos até que ela parecesse uma velha nodosa; sábia, mas cruelmente deformada pelo tempo.

Quando essas distorções ganham as telas de Vincent van Gogh em forma de representações de paisagens que lhe eram familiares (lugares por onde viveu), estas revelam o modo como o artista concebia e percebia o espaço que lhe era próximo. Segundo Gomes (2001, p. 57), "a paisagem tem sua existência condicionada pela capacidade do indivíduo em reter, reproduzir e distinguir elementos significativos (...) a paisagem evoca significados a partir dos signos e valores atribuídos".

Não é difícil identificar os elementos significativos para Vincent van Gogh em suas telas, e a natureza era um destes elementos. Os trabalhos de Van Gogh, de certa forma, constituíam sua interpretação da realidade, "não através de conceitos, mas de intuições; por meio não do pensamento, mas das formas sensuais" (CASSIRER, 2005, p. 240).

A natureza nunca esteve ausente das representações artísticas de Vincent van Gogh. As paisagens, tanto naturais[6] quanto urbanas[7], sempre alimentaram o

imaginário do artista. Porém, como já destacamos, o artista não tinha o intuito de imitar os elementos naturais perfeitamente, numa espécie de reprodução *ipsis litteris* do que via, mas de provocar mudanças na realidade a partir de seus desvios e contorções.

Outra característica das representações de Vincent van Gogh era a vida camponesa, tanto em atividades laborais[8]; quanto em seu espaço privado ao fim dos trabalhos[9]. Essa obsessão pelo universo camponês foi relatada a seu irmão, Theo van Gogh, em uma correspondência: "'preciso desenhar cavadores, semeadores, homens e mulheres do arado, sem cessar (...) examinar e desenhar tudo o que faz parte da vida rural'" (GOGH *apud* NAIFEH; SMITH, 2012, p. 282). E esta percepção o acompanhou por toda vida.

Isso demonstra o poder de criação das paisagens exercido por Vincent van Gogh, ou seja, sua representação paisagística extrapolava a reprodução detalhada do que se via para a produção imaginada do que se percebia, concebia e vivia. Ou seja, constituía aquilo que Cassirer (2005, p. 249) denominou de um "universo de discurso" independente. Para Gomes (2001, p. 56), "a paisagem como representação resulta da apreensão do olhar do indivíduo, que, por sua vez, é condicionado por filtros fisiológicos, psicológicos, socioculturais e econômicos, e da esfera da rememoração e da lembrança recorrente".

Além disto, ao observamos as paisagens representadas por Vincent van Gogh reconhecemos o olhar do artista para com o mundo; em outras palavras, o artista projetou na tela suas espacialidades subjetivas da forma como as concebia: retorcidas, coloridas e desfiguradas. Para Gomes (2001, p. 59), as representações da paisagem

> (...) sob diversas linguagens, relatos, poesias, iconografias, etc. é uma fonte de registros dos 'olhares' sobre as práticas e culturas que subvertem a racionalidade cientifica pelo valor intrínseco da **subjetividade** que comportam, sem deixar de ser imprescindível para a legibilidade do mundo, em qualquer recorte histórico privilegiado (grifo nosso) (GOMES, 2001, p. 59).

A tela *Passeio ao Crepúsculo* (também denominada de *Paisagem com Casal*

a Passear e Lua em Quarto Crescente) foi elaborada entre os anos 1889-1890, quando Vincent Van Gogh estava internado no Asilo Saint-Paul, em Saint-Rémy-de-Provence, e encontra-se atualmente no MASP/São Paulo (SP/BR). Na pintura, destaca-se a presença dos ciprestes, para os quais Vincent van Gogh tinha particular apreço.

Nas palavras do artista, "os ciprestes sempre me preocupam, gostaria de fazer com eles algo como as telas dos girassóis, pois me espanta que ainda não os tenham feito como eu os vejo" (GOGH, 2015, p. 330). Para o pintor, a "essência da paisagem" tinha a ver "(...) com o elo que une todas as coisas: o sentido da interdependência era a verdadeira base da vida" (WALTHER; METZGER, 2015, p. 622).

Este sentido de interdependência entre as coisas da vida aplica-se na relação que se estabelece entre o homem e o meio, sobretudo o natural. E Vincent van Gogh expressa isto em suas telas quando busca uma integração entre estes elementos: o mundo humano não estava dissociado do mundo natural em sua concepção, pelo contrário, estes dois universos encontravam-se integrados. E o artista demonstra este elo de ligação entre estas duas dimensões na forma de representar a paisagem.

Ou seja, a representação da paisagem foi o instrumento que Vincent van Gogh utilizou para integrar o homem e o meio em um momento em que a vida urbana se amplia e a distância entre estas dimensões se intensifica. A tela *Passeio ao Crepúsculo* demonstra esta intenção do pintor.

***Passeio ao Crepúsculo* (1889-1890). Vincent van Gogh.**

Fonte: Reprodução e Autorização de uso concedido pelo Museu de Arte de São Paulo "Assis Chateaubriand" (MASP/SP/Brasil).

Na tela *Passeio ao Crespúsculo* (1889-1890) há uma conexão entre os elementos que compõe a paisagem e revela a integração homem-meio manifestada no uso das cores: o amarelo do céu e do vestido da mulher; e o azul das montanhas e da roupa do homem. Esta correspondência entre as cores extrapola a simples noção de coindidência e alimentam a perspectiva da integração entre os elementos humanos e naturais representados nesta tela, reforçando a pespectiva de que para Vincent van Gogh a harmonia entre estes elementos persiste em contraposição à oposição homem-meio.

Segundo Van Gogh, "para pintar a natureza aqui, como em qualquer outro lugar, é preciso estar nela por muito tempo" (GOGH, 2015, p. 330-331). De acordo com o MASP, "o conteudo principal da paisagem (as oliveiras), a forma de aplicação da tinta, e o animo do casal estão em unissono nesta tela propriamente expressionista (...)" (MASP, 2008, p. 60). Tais características apontadas pelo MASP (2008), revelam uma integração homem-meio harmoniosa, características das obras de Van Gogh desde 1885 nas quais a vida camponesa era retratada pelo artista em contato direto com o meio natural, seja no labor da terra, seja no passeio ao crespúsculo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início deste artigo anunciamos a pretensão de estabelecer uma relação entre Geografia e Arte de modo que pudéssemos refletir sobre *o que há de arte na geografia* e *o que há de geografia na arte*. Esta interface foi proposta no intuito de contribuir com uma epistemologia da Geografia na qual a arte, pensada enquanto representação, fosse vista como expressão do espacial presente no significado que a cultura atribui à existência, tanto de quem as representa quanto de quem as observa.

No decorrer do mesmo, a partir das referências artísticas tomadas a partir do Impressionismo e do Pós-Impressionismo, tivemos condições, apoiados pelas noções de representação e paisagem, de estabelecer tal interface proposta. Nesta interface demonstramos, a partir dos trabalhos de Vincent van Gogh, que a paisagem pode ser representada, não apenas no intuito de ser imitada, mas também de ser significada e modificada a partir das percepções de que as manipulam.

Este modo de representar a paisagem nos revela alguns aspectos inerentes à forma de refletir sobre ela, sobretudo às produzidas por Vicent van Gogh quando o artista as pintava ao ar livre, em contato direto com a natureza:

> (i) a representação da paisagem está relacionada não apenas às condições de existência de seu artista, mas também à forma como ele percebe o mundo e as coisas à sua volta;
> (ii) a representação da paisagem não precisa, necessariamente, exprimir uma imitação da vida (ideologia), mas pode criá-la (utopia) e lhe atribuir aspectos não existentes necessariamente, mas que o artista desejasse que existissem;
> (iii) a representação da paisagem é sempre contemporânea de quem a observa, o que implica que cada observador atribui uma interpretação simbólica subjetiva sobre a tela e identifica "paisagens" diferentes;
> (iv) a representação da paisagem revela uma preocupação do artista ao compor a tela com aquilo que ele considera essencial e sublime, como homens e mulheres lavrando a terra e dela tirando seu sustento e de sua familia;
> (v) a representação da paisagem tem no uso do amarelo (após mudança para Arles) o sentido das "explosões" criativas do artista que, em contraste com o azul, constituem o espaço de representação da vida cotidiana em suas telas.

Considerando os aspectos apontados acima, verifica-se que a relação entre Geografia e Arte mediada pela representação é capaz de estabelecer uma diálogo

profundo e profícuo entre estas duas dimensões da existência, decifrando os espaços percebidos, concebidos e vividos retratados nas paisagens dos artistas tanto Impressionistas quanto Pós-Impressionistas do século XIX.

A intensidade desta relação geografia-arte torna-se ainda mais latente e sensível nas paisagens de Vincent van Gogh cujas telas, caracterizadas por explosões de cores, retrata de modo ainda mais intenso a capacidade de imitar, inventar e imaginar do artista holandês que foram capazes de impactar seus contemporâneos, impressionar seus observadores e imortalizar suas obras.

REFERÊNCIAS

ARGAN, Giulio Carlo. **História da arte como história da cidade**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COSGROVE, Denis. Mundos de Significados: Geografia Cultural e Imaginação. In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs). **Geografia Cultural**: um seculo (2). Rio de Janeiro: Eduerj, 2000, p. 33-60.

COSTA, Benhur Pinós da. Geografia e Cotidiano: reflexões sobre teoria e prática de pesquisa. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; PIRES, Cláudia Luísa Zeferino (Orgs). **Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em Geografia e saberes sobre Espaço e Cultura**. Porto Alegre: Editora Letra 1, 2016, p. 129-149.

FISCHER, Ernest. **A Necessidade da Arte**. 9ª ed. Rio de Janeiro, LTC, 2007.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia Cultural: estrutura e primado das representações. In: **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 19-20, p, 51-59, 2005.

_____. **Espaço de Representação**: uma categoria chave para a análise cultural em Geografia, 2003. Disponível em: http://faustogil.ggf.br/gilfilho/arquivos/espaco-representacao-geografia.pdf .

Acesso em: 20.06.2016.

GOMES, Edvânia T. Aguiar. Natureza e Cultura – representações na paisagem. In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato (Orgs). **Paisagem, Imaginario e Espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001, p. 49-70.

GOMES. Paulo Cesar da Costa. Cenários para a Geografia: sobre a espacialidade das imagens e suas significações. In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato (Orgs). **Espaço e Cultura**: pluralidade temática. Rio de Janeiro: Eduerj, 2008, p. 187-209.

GOMPERTZ, Will. **Isso é arte**? 150 anos de arte moderna do impressionismo até hoje. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

GOMBRICH, Ernest Hans. **A história da arte**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOGH, Vincent van. **Cartas a Théo**. Porto Alegre: LP&M, 2015.

GRIMME, Karin H. **Impressionismo**. Koln: Taschen, 2009.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. A abordagem territorial e a noção de representação. **Anais**. XVI Encontro Nacional de Geógrafos. Porto Alegre, 2010, p. 01-11.

MACHADO, Ivan Pinheiro. Amargura e solidão nas cartas do pintor maldito. In: GOGH, Vincent van. **Cartas a Théo**. Porto Alegre: LP&M, 2015.

MASP. **A Natureza das Coisas**. São Paulo: Comunique, 2008 (Coleção MASP).

MELO, Vera Mayrinck. Paisagem e Simbolismo. In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato (Orgs). **Paisagem, Imaginario e Espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001, p. 29-48.

NAIFEH, Steven; SMITH, Gregory White. **Van Gogh**: a vida. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

WALTHER, Ingo F.; METZGER, Rainer. **Van Gogh**: obra completa de pintura.

Koln: Taschen, 2015.

---

1 Agradecimento ao Museu de Arte de São Paulo “Assis Chateaubriand” (MASP) pela concessão e autorização de uso de imagem do quadro “Passeio ao Crepúsculo”, de Vincent Van Gogh, de propriedade deste Museu.

2 Para Cassirer (2005, p. 274), “a arte pode ser definida como uma linguagem simbólica”.

3 Para Gomes (2008, p. 193), “representações não espelham o mundo, elas o criam”.

4 The Metropolitan Museum of Art, New York, NY, EUA.

5 *Impressão – Nascer do Sol* (1872). Claude Monet. Disponível em: http://www.marmottan.fr/fr/Claude_Monet-musee-2517. MuséeMarmottan Monet, Paris, França.

6 Exemplos: A Charneca com um Carrinho de Mão, 1883; Campo de Bolbos, 1883; Aldeia ao Pôr do Sol, 1884; Paisagem de Fim de Tarde com Lua Nascente, 1889; Campo de Trigo com Corvos, 1890.

7 Exemplos: Vista de Paris do Quarto de Vincent, na RueLepic, 1887; Ponte ao Longo do Sena em Asnières, 1887; Arredores de Paris perto de Montmartre, 1887; Fábricas em Asnières vistas do Cais de Clichy, 1887; A Ponte Trinquelaille, 1888.

8 Exemplos: Duas Camponesas no Campo de Turva, 1883; Camponês Queimando Ervas Daninhas, 1883; O Semeador, 1888.

9 Exemplos: Camponesa a Descascar Batatas, 1885; Camponês Sentado à Mesa, 1885; Os Comedores de Batatas, 1885.

Eixo Oeste

Religiosidades & Corporeidades

ESCOLHAS EXISTENCIAIS – EIXO OESTE

Acreditando que a ciência é feita de escolhas e são nossas escolhas que definem a ciência que fazemos, ressaltamos aqui que cada autor doravante contemplado pela nossa leitura, sabatinado por nossas reflexões e encarcerado por nossas conclusões estão aqui registrados por livre escolha de fazer ciência. Não qualquer ciência, mas a ciência da existência da transcendência e da corporeidade, refletindo sobre muitas de suas imbricações e interseções.

Assim como você está a ler estas linhas e refletir nessas entrelinhas impulsionado por uma escolha, que não cabe a mim definir e sim lhe garantir que sua escolha lhe dará souvenires de variadas expressões da Religiosidade brasileira e a visualização de Corporeidades que expressam formas e possibilidades, quer individuais, quer coletivas.

No setor de religiosidades encontramos pesquisas que subsidiam debates sobre os mundos conformados pela religião, espacialidades e territorialidades religiosas, além de possibilitar um avanço nas discussões de teoria e método em Geografia da Religião.

Já o setor de corporeidades promove debates relacionados a questões onde a corporalidade e a espacialidade se manifestam como elementos agregadores. O conceito de interseccionalidade aparece como elemento constitutivo da investigação crítica nas geografias culturais envolvendo gênero, raça e sexualidade, possibilitando pensar multiplicidades de formas de identificação nas

sociedades contemporâneas e a produção de representações singulares de espaços sociais/culturais.

Os trabalhos encontrados aqui evidenciam uma grande diversidade de origens teóricas e se fundamentam sobre variadas abordagens metodológicas. Tal fato só enriquece a leitura destes textos, pois nos relembra e reafirma o quanto a geografia é rica em conceitos, em meios de abordagem, em tolerância e parceira do conhecimento e do debate.

RELIGIOSIDADES

ARTICULAÇÃO VETORIAL SIMBÓLICA: A RELAÇÃO ENTRE A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E O CENTRO CULTURAL DRAGÃO DO MAR

CHRISTOVAM REIS DOS SANTOS FILHO
Universidade Estadual do Ceará - UECE
santosfilho20@gmail.com

INTRODUÇÃO

O texto conjectura algumas discussões acerca das dinâmicas dos lugares simbólicos que culmina neste trabalho escrito referente à complexidade comunicacional com o lugar, neste caso, a Sede Estadual da Igreja Universal do Reino de Deus em Fortaleza, Ceará, foco da nossa pesquisa para titulação de Mestrado. Assim, nosso objetivo é compreender a complexidade comunicacional do Templo Central da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Fortaleza, por meio de vetores simbólicos. Em seguida, aponta-se outra realidade que reflete nosso objeto, um "espelho", o Centro Cultural Dragão do Mar de Arte e Cultura (CCDM), no qual as pontes simbólicas direcionam para uma ponderação entre elementos semelhantes ou não. Estes lugares se dialogam por um vetor simbólico que conecta essas realidades, fazendo uma triangulação reflexiva em uma perspectiva dos lugares simbólicos.

PROBLEMATIZAÇÃO

A religião e a Geografia são elementos que se articulam por meio de espacialidades envolvidas entre as formas simbólicas e a experiência perceptiva dos sujeitos. Por isto destacamos um lugar simbólico materializado pela catedral fortalezense da IURD, no qual a prática religiosa e trocas simbólicas (termo usado por Bourdieu, 2007) são resultantes relacionais de elementos espaciais

com as crenças dos fiéis. Assim, geograficamente este templo é um espaço sagrado, no qual a religião e a Geografia se relacionam em uma espacialidade mítica.

Contudo, observa-se que o templo central da IURD é uma das formas simbólicas espaciais existentes na escala metropolitana de Fortaleza. O templo "representa o marco do espaço construído e de significação simbólica da presença do sagrado" (GIL FILHO, 2008, p. 119), mas também transmite outros valores por meio de atividades inseridas ritualisticamente no local. São eventos que traduzem uma liturgia neopentecostal por um processo de secularização (BERGER, 2013), nos quais a fé perpassa a escolha pessoal dos fiéis em meio ao 'coquetel religioso' existente na pós-modernidade (MELCHIOR, 2009). Assim, o templo comunica significados às pessoas que o frequentam por meio de símbolos que se articulam de modo complexo.

O CCDM é um santuário cultural, onde as manifestações são associadas a usos diversificados por aqueles que o frequentam. Apontado como um ponto turístico, este lugar apresenta múltiplas espacialidades, que ultrapassam a dimensão do Turismo e abarcam também as dimensões culturais e, por que não, religiosas, uma vez que as formas simbólicas do centro cultural transmitem espacialmente um ponto fixo, no sentido usado por Eliade (1979) como uma referência de orientação da cultura fortalezense. Desse modo, podemos traçar um paralelo entre CCDM com o centro religioso representado pela IURD-TCF.

Mediante a este contexto, questiona-se como ocorre a complexidade comunicacional do Templo Central da Igreja Universal do Reino de Deus em Fortaleza, Ceará? Como a vetorização *Mediático-Ecossistêmica* contribui para uma aproximação comunicacional entre os fiéis e o lugar sagrado? Que características o Centro Cultural Dragão do Mar de Arte e Cultura reflete simbolicamente no templo central da Igreja Universal do Reino de Deus em Fortaleza? Como o espaço articula a relação sagrado/profano num contexto pós-moderno?

METODOLOGIA

O trabalho se fundamenta numa concepção fenomenológica da Geografia, na qual "o conhecimento geográfico tem por objeto esclarecer [...] signos, isso que a Terra revela ao homem sobre sua condição humana e seu destino" (DARDEL, 2015, p. 2). Logo, o estudo se encaminha por uma metodologia que valorize os significados vindos da experiência do homem com a terra, cuja relação é oriunda de sensações, percepções, desejos e imaginações. Tuan (2013, p. 18) afirma que "a experiência implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência." Assim, o entendimento simbólico é necessário para a compreensão do objeto de estudo, por meio de signos que se articulam à experiência do grupo.

A pesquisa se estrutura em fundamentação teórica e informações extraídas a partir de visitas aos espaços analisados. A bibliografia utilizada nos aporta para compreensão da relação entre sagrado e profano e suas espacialidades resultantes em espaço sagrado. Também nos respalda a definição de espaço que perpassa pelo viés fenomenológico, que resulta da relação entre o homem e a terra por meio da experiência. O que complementa os autores utilizados na pesquisa são informações expositivas obtidas em campo que remetem a uma melhor descrição do objeto analisado.

Para interpretação dos dados e conceitos abordados, o estudo avança por uma vetorização simbólica, proposta por Oliveira (2011), que trabalha com o Diagrama de Articulação dos Vetores aos Santuários, dos quais um deles direciona nossa análise. Escolhemos o vetor mediático-ecossistêmico para estabelecer uma articulação simbólica entre objeto e espelho.

Os passos metodológicos aqui propostos apresentam uma descrição do objeto, representado, como em uma equação, pela variável "x" (Igreja Universal do Reino de Deus – Templo Central de Fortaleza); e de sua reflexão simbólica, o "espelho", reproduzido pela variável "y" (Centro Cultural Dragão do Mar de Arte e Cultura – CCDM), como proposta racional e diagramado. O resultado dessa relação "xy", representada pela variável "z", considera os apontamentos e a interpretação comunicacional equivalente ao espaço sagrado na vetorização

com o CCDM.

CONHECENDO OS COMPONENTES ANALÍTICOS

Nosso objeto de análise é a representação de um espaço sagrado materializado pela Igreja Universal do Reino de Deus – Templo Central de Fortaleza (IURD-TCF)[1], que na presente cena se expõe como nosso "x". Utilizamos a definição de espaço sagrado pautado nos estudos de Eliade (1979), que mostra ser um espaço onde a hierofania se manifesta, um ponto fixo que irradia o sagrado. Este templo está localizado na Avenida Tristão Gonçalves, 613, no centro da capital cearense. É a sede estadual da instituição no estado do Ceará, ou seja, atua como ponto administrativo de todas as igrejas da IURD no estado do Ceará.

Figura 1 – Fachada principal da IURD-TCF.

Fonte: SANTOS FILHO, 25/02/2016.

O templo é uma das maiores construções de finalidade religiosa de Fortaleza, tratando-se de capacidade. Segundo a empresa responsável pela construção[2], acomodam-se cerca de três mil pessoas sentadas, com ambiente climatizado, iluminação de qualidade e ambiente acusticamente preparado para isolar dos ruídos da rua e amplificar o som dos equipamentos internos, banheiros e bebedouros para uso gratuito, fraldário para bebês, salas para crianças, livraria, recepção e estacionamento próprio, além de estar localizado em um dos pontos de maior fluxo da cidade, uma vez que a Avenida Tristão Gonçalves é um dos

acessos que ligam ao centro da urbe e, portanto, rota de várias linhas de ônibus, cuja parada final é nas imediações do templo.

A sua localização é estratégica na cidade, pois está próximo de dois lugares conhecidos da cidade: a Praça e o Teatro José de Alencar. A Praça José de Alencar é um dos locais históricos centrais da cidade e onde atualmente se reúnem muitos comerciantes ambulantes e artistas populares. Uma parte da praça se encontra em obras. Por outro lado, Teatro José de Alencar, ponto turístico do centro da cidade, destaca-se na paisagem do Centro, uma vez que apresenta peças teatrais e promove esta modalidade cultural.

Sua posição também é privilegiada do ponto de vista comercial porque ao lado da IURD-TCF estão pontos de vendas populares. Um deles é o popularmente chamado "Beco da Poeira", área ocupada por comerciantes de vestuário. O local onde se concentravam é hoje a estação de metrô cujo nome é o mesmo da praça. Esse local é de grande fluxo de pessoas. Os comerciantes do Beco da Poeira foram deslocados para um galpão cedido pela prefeitura localizado na Avenida do Imperador, paralela à Avenida Tristão Gonçalves, ou seja, ainda próximo do local original e consequentemente perto da catedral.

O templo da IURD não é somente uma grande edificação, mas também um grande potencial simbólico para a cidade, pois representa uma das maiores igrejas neopentecostais do Brasil, sugerida por Proença (2006), como marco na religiosidade brasileira. Segundo o IBGE (2010), somente em Fortaleza são 44.384 pessoas que se denominam seguidoras da IURD, o que é um número considerável, mas talvez não represente o número de visitantes ao templo, haja vista que a rotatividade de pessoas é elevada. Sua potencialidade simbólica também abarca pessoas não fiéis à instituição, ou seja, pessoas que passam em frente e já viram a grandiosidade da construção.

O que focamos aqui é a dimensão simbólica do lugar. Defendemos que a IURD-TCF é uma forma simbólica espacial, pois "as formas simbólicas tornam-se espaciais quando estão diretamente vinculadas ao espaço, constituindo-se em fixos e fluxos, isto é, localizações e itinerários, que são atributos primários da

espacialidade" (CORRÊA, 2012, p. 137). O templo é um fixo, no qual a espacialidade por ele apresentado é captado pela percepção de quem o vê ou o frequenta como um local diferente dos demais, assim como também ocorre no Centro Dragão do Mar, uma vez que "a escala monumental e a arquitetura arrojada do novo edifício atenderiam à necessidade de prover marcos identitários para a paisagem urbana da cidade" (GONDIM, 2009, p. 17).

No caso da IURD-TCF, a representatividade é presente para os frequentadores sejam fiéis ou não. Para isto, reportamo-nos ao pensamento de Merleau-Ponty, ao entender o espaço a partir de seu contato com o lugar, mediado pelo corpo, pois "o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 278). Deste modo, é a percepção dos sujeitos que dimensiona o lugar como simbólico e, por conseguinte, no caso da IURD, um espaço sagrado.

Este contato entre a pessoa e o lugar, no caso entre o visitante e o templo traduz um grau de proximidade existente entre eles. Ou então, podemos afirmar, como Eric Dardel, que "entre o Homem e a Terra permanece e continua uma espécie de cumplicidade no ser" (DARDEL, 2015, p. 06). Isto é, o lugar sem a interação humana é apenas o espaço geométrico, como disse o autor citado. Logo, o foco do pesquisador que se debruça pela vertente fenomenológica na Geografia é entender as interações que o homem percebe dos objetos e seus significados, configurando o espaço geográfico.

Portanto, a IURD-TCF é um lugar onde símbolos são elaborados a quem nela frequenta ou então observa, formando uma relação simbólica. Nesta trama vemos que ali "o espaço, na perspectiva do espaço vivido, como já dito, é, basicamente, o conjunto de representações simbólicas" (OLIVEIRA, 2012, p. 144). Além de ser um fato social, conforme Durkheim (2008) argumenta a respeito da religião, o templo central da IURD em Fortaleza proporciona uma possibilidade de uso que remete a um valor patrimonial simbólico para quem o utiliza e o vivencia.

Sobre isto, podemos dizer que o espaço sagrado é também estrutural. Isto porque "podemos considerar um possível Espaço Sagrado como lócus da

manifestação (experiência) do sagrado ou como palco das práticas religiosas" (PEREIRA, 2014, p. 105). Seguindo esta alternativa, o "espaço sagrado é estrutural, pois o homem religioso define suas hierarquias qualitativas reveladoras de suas práticas religiosas, ao passo que o profano é apenas funcional" (GIL FILHO, 2008, p. 72). As práticas adotadas pelo grupo religioso da IURD-TCF, acrescenta à espacialização do templo uma referência ao sagrado.

Em contraponto, para uma ampliação da compreensão do Templo Central da IURD de Fortaleza, elencamos um espaço onde os usos remetem a uma vivência simbólica, uma vez que a relação de identidade com o lugar se dá por meio das representações que o lugar transparece aos visitantes. Este lugar é o Centro Cultural Dragão do Mar de Arte e Cultura (CCDM)[3], localizado na Rua Dragão do Mar, 81, Praia de Iracema, Fortaleza - CE. Localizado a 2.100 metros do Templo da IURD, este local também armazena uma grande construção que chama atenção dos visitantes, sejam da cidade, sejam turistas. Nele são organizados e apresentados vários eventos culturais[4].

O CCDM é um santuário cultural, onde as manifestações programadas são associadas às manifestações e usos diversificados por aqueles que a frequentam como projeto de um lugar para práticas culturais.

> No caso particular do Dragão do Mar a modernidade institucional proposta pelo projeto político em curso, o das *"mudanças"*, assumiria uma forma prática a partir da materialização do objetivo de dotar Fortaleza de condições de desenvolvimento de produtos culturais e de serviços, destinados à circulação em nível das exigências globais de qualidade. (SOUSA, 2000, p. 124).

As formas do centro cultural demonstram simbolismos que são experienciados por diferentes tipos de pessoas que buscam na cultura elementos de identidade.

Figura 2 – Jardim e parte norte do Centro Cultural Dragão do Mar

Fonte: ORQUIDOFILOS.COM. Disponível em: <http://www.orquidofilos.com/durante-tres-dias-o-dragao-do-mar-e-o-templo-das-orquideas-no-ceara>. Acesso em: 27/09/2015.

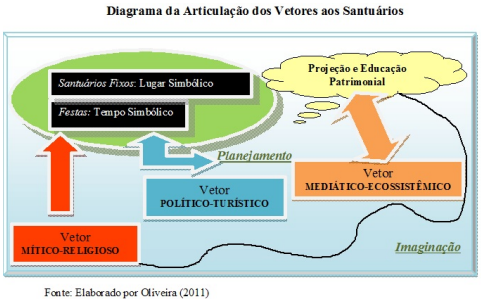
Este espaço é composto por salas de museus, de temáticas locais, como o sertão nordestino, ou aberto a exposições de variados estilos. Além destas salas, há salas de cinema, de teatro e ainda um planetário, que por suas formas, marcam o cenário como um local de modernidade. Ainda possui um jardim (Figura 2) e áreas livres para comércio itinerante. Possui também uma parte com prédios históricos que funcionam como um parque de alimentação, compostos por restaurantes e bares. As curvas arquitetônicas do local são também um atrativo para os visitantes ao ponto de ser escolhido até como fundo de fotografias de formatura.

Deste modo, podemos traçar um paralelo entre este centro cultural com o centro religioso representado pelo Templo Central da IURD em Fortaleza. A nossa pretensão é aplicar o esquema de vetorização estabelecida por Oliveira (2011, p. 100-101) utilizando o objeto e seu espelho, ou na linguagem matemática, o domínio e sua imagem, numa relação de cumplicidade com os sujeitos. Ele elenca três vetores: Mítico-religioso, no qual corresponde "como a força que responde pela tradição cultural, do lugar e da festa. Neste sentido é o vetor de base, o primordial."; Político-administrativo: "pode ser considerado como o principal demandante do planejamento territorial dos lugares simbólicos."; e Mediático-ecossistêmico, que "explora os avanços dos sistemas técnicos de uma automação pós-industrial".

Os vetores são forças que tencionam uma ordem desarticuladora de um bem

patrimonial simbólico (OLIVEIRA, 2012), como é o caso da IURD-TCF e do CCDM. Os vetores articulam os contrapontos em pares para compreensão simbólica (Figura 3).

Figura 3 – Diagrama da Articulação dos Vetores aos Santuários



Fonte: OLIVEIRA, 2011.

Partindo do discernimento que o Templo Central da IURD de Fortaleza é um lugar simbólico, entendemos que estes vetores podem ser articulados de maneira que o espelho aqui eleito, o CCDM, exerce claramente as peculiaridades existentes no santuário representado pela Igreja Universal.

Dentre os vetores, escolhemos o vetor mediático-ecossistêmico. Esse vetor "estabiliza os valores na idealização pós-moderna de um mundo unificado pela visão holística das imagens; responde pela imagética da sustentabilidade uma totalidade mediadora que dispensa (virtualmente) os demais vetores" (OLIVEIRA, 2012, p. 34). Isto é, neste par vetorial os lugares simbólicos entendidos aqui como patrimoniais exercem não somente uma força jurídica, no qual foram criados a realizar por seus idealizadores, mas também uma propulsão do imaginário de quem o frequenta, trazendo para o lugar novas práticas e usos.

Por este vetor, a imaginação dos sujeitos é promovida pela experiência, cujos símbolos se revelam nas relações entre sujeitos e lugar simbólico. Nas palavras de Oliveira (2011):

> O "patrimônio" do vetor mediático é cria legítima da imaginação; ele precisa sim absorver as práticas institucionais do planejamento, advindas de uma cidadania (tão estatal quanto eclesial), mas não pode ignorar a inversão dos processos de valorização. Estes cada vez

> menos dependentes da materialidade orgânica dos monumentos (naturais ou culturais) são cada vez mais associados ao culto mediático dos espetáculos (p. 101).

Assim, procuramos relacionar estes lugares através desta dinâmica e assim identificar elementos que nos ajudem a compreender como o espaço sagrado da IURD-TCF possui uma articulação vetorial com um espelho cujo espaço remete também a formas simbólicas.

RESULTADOS

O elemento essencial que aflora a imaginação é a festa, o encontro que se dá no espaço. Destarte, facultamos alguns elementos essenciais articulados pelo vetor Mediático-Ecossistêmico relevante para nosso objeto, nos quais estabelecemos pontes simbólicas de comunicação entre IURD-TCF e CCDM, comunicando o entendimento do espaço sagrado da Igreja Universal por meio de um espelho simbólico, o Centro Dragão do Mar, cuja demonstração ocorre por elementos de similaridades entre objeto e espelho em momentos de encontro.

Primeiro temos a *diversidade de usos*. Nem todos que frequentam estes espaços, a IURD-TCF ou o CCDM, visam às práticas orquestradas pelos dirigentes. Alguns as utilizam apenas para um passatempo durante o dia, outros usam para descanso, uma vez que os espaços são confortáveis e receptivos. No caso do templo central da IURD, o local é climatizado, contrastando com o calor das ruas do Centro. No caso do CCDM, a arquitetura aproveita a dinâmica de ventos da área praiana para propiciar espaços ventilados e sombreados. Este fator chama a atenção e até convida à utilização destes espaços mesmo sem associá-los a sua função original.

Em segundo lugar temos a *centralidade*. Os dois espaços ocupam locais privilegiados da cidade, na principal zona comercial de Fortaleza, o que favorece o fluxo de pessoas e seu contato com os equipamentos em destaque. Em ambos, a centralidade urbana é revertida também para centralidade religiosa e cultural. A IURD-TCF é uma centralidade simbólica para os membros da instituição, pois

nela há serviços diferenciados e prontidão de atendimento. De igual modo, o CCDM fornece atividades lúdicas e culturais que promovem um centro de atração de pessoas devido a serviços culturais, ineficazes ou inexistentes em outros pontos da cidade.

Terceiro, a *relação organizadores e frequentadores*. Há um planejamento de uso destes espaços com fins especificamente delimitados, mas a vetorização mediático-ecossistêmica se apresenta por meio da inovação imaginária por parte de quem o frequenta. Se no caso da IURD há uma intenção religiosa, por outro lado, os jovens o usam como "*point"*, lugar de encontro para, inclusive, atividades lúdicas, ou ainda se utiliza do lugar para "terapias" contra alcoolismo e usos de entorpecentes. O mesmo vale para o CCDM, pois apesar do local ser destinado à manifestação cultural, existe o uso da resistência, onde pessoas procuram reivindicar novos usos, relaxar ou até mesmo flertar e enamorar, ou ainda, como mencionado há pouco, como plano de fundo paisagístico de turmas de formatura.

Por último, mas não conclusivo, a *sacralidade* existente nestes dois espaços. A materialidade exercida pelo templo e pelo centro cultural, respectivamente, provoca um sentimento místico nos frequentadores, onde seus comportamentos se amoldam pela simbologia interpretada destes lugares simbólicos. Há uma manifestação mediada pela conformação simbólica (CASSIRER, 2001; PEREIRA, 2014) adotada pelos frequentadores destes espaços. Rituais são praticados e valorizados por estarem nestes espaços. A encenação se realiza por meio de práticas específicas e outras inovadoras, mas ambas se revalorizam por ali se apresentarem.

Ainda sobre este ponto, cabe mencionar a monumentalidade dos dois locais. Utilizamos aqui o termo como "tudo aquilo que o monumento transmite, não apenas como objeto material, mas também pelos valores e mensagens que comunica" (SOARES, 2013, p. 78). Logo, a monumentalidade da IURD-TCF não é estática, por isso podemos inclui-la numa atividade midiática. De igual modo, o CCDM também exerce a monumentalidade, pois as formas modernas do local

remetem a significados dos mais variados captados pela percepção dos usuários, ou como diz Gondim (2009, p. 17), “a ideia era criar marcos não somente materiais, como simbólicos”. A interação entre sujeitos e estes objetos é mais do que um ritual socialmente construído, mas uma relação de constante atuação do imaginário, proporcionando uma sacralidade renovada por aqueles que usam estes espaços.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, compreende-se que a complexidade comunicacional do Templo Central da Igreja Universal do Reino de Deus em Fortaleza, é inserida num contexto de festividade simbólica articulada pelas formas simbólicas espaciais materializadas pelo templo. Entende-se que “a construção do espaço sagrado, empiricamente, acontece diante da posse e transformação de um espaço profano, e é uma produção intelectual que busca satisfazer necessidades psicológicas, e em algumas vezes mercadológicas” (OLIVEIRA e SOUZA, 2010, p. 8). Essa transformação ocorre simbolicamente pela comunicação articulada de símbolos intelectualmente elaborados e apresentados em um espaço ritualmente construído.

Esta comunicação se efetiva por meio da vetorização *mediático-ecossistêmica* que contribui para uma aproximação comunicacional entre os fiéis e o lugar sagrado através de uma imaginação postulada por aqueles que frequentam estes lugares, dando a eles novos usos e posturas diante do ritualmente apresentado pelos administradores.

O CCDM reflete a contemporaneidade da sua conformação simbólica na monumentalidade das formas. Este local é um espelho simbólico ao nosso objeto primário (x) porque é um espaço monumental criado para funções específicas, mas que a resistência imaginária dos frequentadores atribui novos usos e significados aos espaços, como também ocorre com a IURD-TCF.

Deste modo, o espaço é um articulador da relação sagrado/profano a partir das vivências que as formas simbólicas transmitem e são captadas pela

percepção. O sagrado é vivido no contexto pós-moderno como serviços que atribuem prazer e bem-estar aos indivíduos, modelando-se ao gosto de seus frequentadores, cujos espaços adquirem novos significados além do lócus da hierofania. O sagrado se apresenta como sinônimo de conforto, aconchego, atenção, vivência diferente do cotidiano.

Neste ínterim, o espaço sagrado, é o local destas articulações por meio das formas simbólicas espaciais, mas também fonte irradiadora de novos significados ao se viver este espaço. A IURD-TCF e o CCDM são espaços sagrados no momento em que ali se vive o diferente do cotidiano, neste caso, o profano, que orienta para o sagrado à medida que as particularidades das formas cotidianas se acentuam na paisagem percebida pelos sujeitos que vivenciam os espaços aqui citados.

A partir de seu "espelho simbólico", o Centro Cultural Dragão do Mar de Arte e Cultura, podemos inferir que o espaço sagrado do templo central da Igreja Universal do Reino de Deus em Fortaleza é permeado de símbolos que articulam com o profano, de modo que essa articulação remete a uma comunicação simbólica geradora de significados ligados à identidade do grupo.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Traduzido por José Carlos Barcellos. 9. reimpr. São Paulo: Paulus, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Traduzido por Sergio Miceli. 6. ed. 1. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: uma introdução a uma filosofia da cultura humana**. Traduzido por Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CORRÊA, R. L. Espaço e simbolismo. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.;

CORRÊA, R. L. (orgs.). **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 133-154, 2012.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. Traduzido por Werther Holzer. São Paulo, Perspectiva, 2015.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** Traduzido por Joaquim pereira neto. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** Traduzido por Rogério Fernandes. Coleção vida e cultura. Lisboa: Livros do Brasil, 1979.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpex, 2008.

GONDIM, Linda Maria Pontes. O dragão e a cidade: lendas do Ceará. Rio de Janeiro: **Revista Museologia e Patrimônio.** v. 2. n. 2. jul/dez, p. 13-23, 2009.

IBGE. Censo 2010. **População da Igreja Universal do Reino de Deus, por Unidades da Federação – Brasil - 2010.** Amostra por domicílio. Disponível em: < http://www.sidra.ibge.gov.br/download/Religião%20UF%20IURD.csv>. Acesso em: 28/06/2016.

MELCHIOR, Marcelo do Nascimento. A religião pós-moderna em Zygmunt Bauman. Goiânia. **IX Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões**. Anais, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de; SOUZA, José Arilson Xavier de. A "geograficidade" das formas simbólicas: o santuário de Fátima da Serra Grande em análise. **Confins** [Online], n. 9, 2010, posto online no dia 20 Julho 2010, consultado o 29 Fevereiro 2016. URL: <http://confins.revues.org/6509> ; DOI: 10.4000/confins.6509.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. Festas religiosas, santuários naturais e vetores de lugares simbólicos. In: **Revista da Anpege**. v. 7. n. 8. ago./dez, p. 93-106, 2011.

_____. **Caminhos da festa ao patrimônio geoeducacional: como educar sem encenar geografia?** Fortaleza: EDUFC, 2012.

PEREIRA, Clevisson Junior. **Geografia da Religião e a teoria do espaço sagrado: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista.** Curitiba, PR: CRV, 2014.

PROENÇA, Wander de Lara. Sindicato de Mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2006). Tese de Doutorado. Assis, 2006.

SOARES, Telma Viana. **Dos espaços do sagrado: uma análise do templo maior da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD em Fortaleza-CE**. [Dissertação de mestrado]. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 2013.

SOUSA, Vancarder Brito. O centro dragão do mar de arte e cultura: expressões de um lugar de modernidade. João Pessoa: **Revista Política e Trabalho**. n. 16, p. 123-135, set/2000.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.** Traduzido por Lívia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

---

1 Sigla a ser utilizada por adiante.

2 Segundo a construtora responsável Fugita Engenharia. Disponível em: <http://novo.fujita.com.br/projetos/obras-institucionais/>. Acesso em: 05/11/2015.

3 Sigla a ser utilizada por adiante.

4 “O Centro Dragão do Mar é um espaço destinado ao encontro das pessoas, ao fomento e à difusão da arte e da cultura” (INSTITUTO DRAGÃO DO MAR). Disponível em: < http://www.dragaodomar.org.br/espacos.php?pg=instituicao> . Acesso em 05/11/2015.

OS ORIONITAS E A INTERFACE COM O TERRITÓRIO E O ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO DO SAGRADO NA REGIÃO DO ANTIGO NORTE GOIANO

MIRIAM MENDES COSTA
Universidade Federal do Tocantins – UFT
miriammcsol@uft.edu.br

INTRODUÇÃO

Para entender como se deu a relação entre território e o espaço de representação do sagrado no antigo norte goiano, se faz necessário trazer à tona elementos teóricos desses conceitos para dar pistas para o leitor sobre as bases e concepções que se pretende nortear o texto. Por isso, pode-se dizer que as características observadas nos lugares e presentes nos seres humanos, possuem marcas constitutivas desse espaço e território, que no caso em questão passam pelo âmbito do sagrado.

A partir dessa perspectiva, e tentando notar como esses elementos se entrecruzam, foram delineadas características que se pretendem destacar, tomando como base a concepção de que o território possui diferentes combinações que se encontram entre o material e o simbólico, além de entender que a partir das relações instituídas no território, desembocam suas territorialidades que se entrelaçam nas experiências vividas pelos grupos humanos em sua tentativa de perceber os sentidos das coisas e dos lugares no mundo que ocupam.

Além do mais, pensar o espaço do sagrado a partir destas discussões é ter em mente que essas interações constituem os sentidos necessários para a compreensão de que os indivíduos possuem características particulares mediadas pela realidade social e por suas percepções multifacetadas. E na perspectiva de entender como se dá esse processo foram utilizadas investigações documentais e

entrevistas com um dos representantes dos religiosos orionitas, além de pessoas que conviveram com esses indivíduos desde sua chegada.

A partir destes elementos teóricos e metodológicos se pensará sobre a presença da Congregação Pequena Obra da Divina Providência, composta pelos padres orionitas, que criaram esse espaço de representação do sagrado no norte goiano a partir de 1950, congregando mecanismos de ação social que, além de ofertar ações de saúde e educação a uma região do estado desprovida, também estabeleceu domínio e controle pelo viés religioso.

UM OLHAR PARA O TERRITÓRIO, A TERRITORIALIDADE E O ESPAÇO DO SAGRADO

Para traçar a relação entre território, religião e o espaço de representação do sagrado se faz necessário discorrer um pouco sobre o que se compreende desses conceitos, pois é pertinente ter em mente um fio condutor no intuito de perceber esses elementos dentro dessa discussão. Sendo assim, é indispensável observar que nas concepções sobre território, religião e espaço de representação as propriedades que configuram essas concepções estão além das produções concretas, pois pertencem tanto ao campo material quanto ao campo simbólico.

Refletir sobre as concepções de território não é propriamente dita uma tarefa simples de ser exercida, pelo fato de que vários pensadores da Geografia, destacando-se aqueles do campo cultural, ou de outras e diversas áreas do conhecimento discorrerem sobre essa temática, que é particularmente complexa, pois traz elementos que fazem parte da constituição humana e social. As características que se pretende destacar, tomam como base em primeiro plano a ideia de que não há território sem uma trama de relações sociais, onde se acontecem as interações dos indivíduos que dele fazem parte, pois o território é um lugar substantivado por essas relações ou territorialidades e é constituído histórica e geograficamente (SAQUET, 2007).

Do território observa-se então a discussão sobre territorialidade que procura

entender os movimentos e elementos desse processo, além da articulação dos dois conceitos que estão relacionados também ao espaço da representação, onde se processam as interlocuções entre o real e o simbólico.

> Os territórios se configuram em processos de territorialização que definem um terreno delimitado, mas precisam também de processos de espacialização, que na experiência vivida ilimitada, configuram as características da formação do território, e não o próprio território. (SERPA, 2008, p. 49).

Pensar o espaço a partir destas discussões é uma maneira de procurar interagir através dos aspectos que percebemos no mundo e aqueles que não são perceptíveis no âmbito concreto da relação social, projetando para além dessa categoria aquilo que está intrínseco nessa relação, já que se pode mencionar que na formação social não se tem apenas o concreto. Além do mais, os elementos que representam os seres humanos e que são pertencentes a sua espacialização nesse meio onde acontecem as interações, fazem parte das constituições simbólicas dos indivíduos.

Esse processo simbólico nasce das experiências vividas pelos grupos humanos em sua tentativa de entender como se dão os sentidos das coisas e dos lugares no mundo que ocupam, criando elementos que possam servir de representação no tempo e no espaço, e que geram os sentidos necessários para que se dê a compreensão de que os indivíduos por mais que possuam perspectivas particulares, estão mediados pela realidade social e por suas percepções e características multifacetadas.

Distinguir esses elementos enunciadores, se mostra relevante para pensar que eles existem e congregam a concepção de espaço como meio para entender o lugar de manifestação dos sujeitos e a maneira como eles se acham representados, pois “o espaço frequentado pelos homens jamais se limita ao espaço desnudado pela observação” (CLAVAL, 2014, p. 148), pois nele congregam as características do grupo social, a forma como interagem com o local onde se estabelecem, além das representações simbólicas que se encontram dinamizadas nesse processo de interação com o meio e com os outros seres humanos.

Assim, como as representações, o espaço e o tempo também são construções que se dão a partir das interações sociais, por isso, se torna interessante trazer para a discussão uma concepção de espaço que esteja relacionada a uma categoria conceitual e uma noção de símbolos de poder que permitam essa interação, na qual o processo de significação se estabelece através da produção material ou imaterial dos indivíduos em conexão uns com os outros através das experiências sociais. Como nos faz compreender a partir da análise de Schimid (2012):

> Por conseguinte, espaço e tempo não existem de forma universal. Como eles são produzidos socialmente, só podem ser compreendidos no contexto de uma sociedade específica. Dessa forma, espaço e tempo não são apenas relacionais, mas fundamentalmente históricos. Isso demanda uma análise capaz de considerar as constelações sociais, relações de poder e conflitos relevantes em cada situação (p. 91).

Pensando o espaço como elemento pertencente a esta categoria, e estendendo essa percepção para o campo do sagrado, pode-se dizer que ele é constituinte dos espaços concebidos pelos seres humanos nos quais se manifesta e se concebe o mundo, partindo das elaborações discutidas em Gil Filho (2002) que menciona que:

> O espaço de representação refere-se a uma instância da experiência da espacialidade originária na contextualização do sujeito [...] trata-se de um espaço simbólico que perpassa o espaço visível e nos projeta no mundo. Desta maneira, articula-se ao espaço da prática social e de sua materialidade imediata (p. 55).

A materialidade não se esgota em si mesma, porque dela fazem parte outros elementos que constituem o espaço e os sujeitos, podendo então ser nomeada como simbólica. As características ou representações simbólicas estão entremeadas no processo de construção material, mostrando que tanto um elemento quanto outro não existe por si ou em si mesmo, existe a partir das relações que os seres humanos estabelecem, requerendo assim uma cuidadosa observação já que não pode ser nomeada apenas como parte constitutiva concreta, por isso discutir a materialidade como elemento não concreto, faz parte da

concepção de que as configurações que se apresentam no espaço são resultantes de elementos simbólicos, melhor dizendo, tanto um aspecto como o outro são interdependentes. Não existe o espaço sem a representação concreta e nem mesmo sem a representação simbólica.

Uma das maneiras para se discutir esse processo parte do espaço sagrado, que tem suas vertentes nascidas na Geografia da Religião, a qual procura entender como o "[...] espaço não é um objeto em si, mas sim uma modalidade, um esquematismo da própria representação" (KOZEL; SILVA; GIL FILHO, 2007, p.214) e que está inserida nas representações sociais.

Tentar entender essa manifestação dos seres humanos através do espaço sagrado constituído nas diversas relações requer um olhar voltado para a constituição dos espaços na representação simbólica, pois não se pode perder de vista que estas concepções podem tornar-se claras para os indivíduos que se debruçam em seus questionamentos, mas não estão dissociadas para a maioria dos sujeitos sociais, para os quais não se estabelece divisão entre o material e simbólico, já que se percebem representados através do âmbito religioso dessas categorias:

> Pensando-o como um lugar de manifestação ou como uma configuração espacial, o espaço sagrado pode ser um conceito polivalente nas abordagens da geografia da religião; alcançando, muitas vezes, status de categoria de análise. Para uma aproximação mais nítida desta ferramenta conceitual, bem como um prévio vislumbre dos vieses distintos da geografia da religião brasileira, propomos abordar mais detidamente duas diferentes definições do referido conceito/categoria: como lócus material e como conformação simbólica. (PEREIRA; GIL FILHO, 2012, p. 38).

A religião nesse contexto poderá ser utilizada para se pensar o sagrado a partir da materialidade observada no meio, já que os locais são reflexos dos grupos humanos e de suas concepções e perspectivas, dentre elas o espaço no qual esses seres atuam e articulam suas formas de vida e suas concepções simbólicas, permeando essas localidades de significados que representam o mundo que se sustenta ao mesmo tempo como elemento de concretização, pois "o espaço sagrado também pode ser situado entre o espaço sensível de expressões e

o espaço de representações" (KOZEL; SILVA; GIL FILHO, 2007, p.215).

Dentro dessa concepção passa a se pensar o aspecto do sagrado como elemento chave que permeia a relação dos seres humanos com as dimensões concretas e simbólicas que emergem de sua relação com lugares, com o espaço, com as experiências vividas, ou mesmo com os conhecimentos obtidos na construção de sentido desses conceitos com o mundo onde ele existe e mostra sua materialidade.

No espaço do sagrado que se dá a partir do aspecto religioso, busca-se entender as representações acerca da existência humana, configurada nas expressões religiosas e na percepção dos símbolos que figuram a construção do mundo, conforme menciona Gil Filho (2007, p. 219 *apud* KOZEL; SILVA; GIL FILHO, 2007): "[...] próprio do mundo da percepção, o espaço sagrado apresenta marcas distintivas da religião conferindo-lhe as singularidades peculiares aos mundos religiosos".

Sendo assim, é necessário discutir as estruturas do pensamento religioso no mesmo âmbito em que se pensa as estruturas dos outros aspectos da vida humana, no sentido de que elas são permeáveis às mudanças como quaisquer outras áreas, pois são constituídas a partir do que os grupos humanos se revelam e entendem como sendo resultado de suas concepções simbólicas, muda-se o ser consequentemente suas formas de perceber o mundo e o seu entorno.

> Os tempos são construídos pelos discursos que se apresentam na realidade cotidiana, provocando as rupturas qualitativas nas quais discernimos o sagrado. Desse modo, o tempo sagrado está ligado ao contexto das ações simbólicas articuladas às dimensões de imanência e transcendência. São também metáforas estruturadas que reúnem as pessoas nas práticas rituais religiosos. (GIL FILHO, 2008, p. 70).

Entender essa característica dinâmica sobre a espacialidade do sagrado é uma forma de estar atento a esta percepção do mundo, pois o sagrado se comunica de maneira mais próxima com os conceitos de caráter intelectual ou conceitual, onde se dá o processo de conexão entre o sujeito e seu espaço de realização, no qual enseja elementos através das representações concretas ou simbólicas.

Esse processo pode ser demonstrado através da territorialidade, característica espaço-temporal que se dá a partir das relações observadas nas diversas instâncias da vida humana, nas quais os aspectos da representação do sagrado se fazem presentes nas várias estruturas que compõem o seu sistema simbólico, e este relaciona-se com as concepções de poder onde se comungam aspectos de pensamento que são exercidos na prática, mas nem sempre reconhecidos pelo grupo que exerce ou por aquele que faz parte deste exercício de poder.

Dessa forma, a relação de poder se insere como elemento existente dentro e fora do âmbito religioso, pois através desse sentido se procura entender como uma parcela do grupo social incorpora os elementos simbólicos a partir da relação que se estabelece, onde "a religião é a autoridade consagrada e, por isso, legítima [...] essa transferência da práxis religiosa para a norma consagrada possibilita à religião ser legitimadora de um estilo de vida específico" (GIL FILHO, 2008, p. 53).

OS ORIONITAS E A INTERFACE TERRITORIAL

Tomando como base os aspectos mencionados sobre território, territorialidade e espaço de representação do sagrado, trazemos para a discussão a presença dos padres orionitas no antigo norte goiano, atual estado do Tocantins, a partir da década de 1950, pois a ação destes sujeitos provoca uma necessidade de entender se a partir da vinda desse grupo e da atuação que exerceram e continuam a desempenhar, se estabeleceu um território orionita na região. Nesse sentido busca-se discutir também o processo de territorialidade do sagrado através das características que fizeram parte da apropriação material e simbólica desse grupo feita através do viés religioso e das ações exercidas na área da saúde e educação.

Os padres conhecidos como orionitas, foram os principais religiosos católicos que vieram em 1950 para o norte goiano. Tal região, em 1988, adquiriu

autonomia política-administrativa com a criação do estado do Tocantins. Esses representantes da Igreja Católica se deslocaram da Itália no ano de 1913, para diversas partes, notadamente para a região norte do Brasil, o processo se deu a partir da metade do século XX, depois da criação do governo provincial da Congregação Orionita no Brasil.

Eles são pertencentes à chamada "Pequena Obra da Divina Providência", fundada em 1893, na região norte da Itália pelo padre Luís Orione e a vinda para esta localidade, foi para atender à solicitação da Santa Sé, conforme mencionado no relato de um dos primeiros orionitas, Padre Corazza (2016), que mencionou em seus comentários que a Igreja percebeu a necessidade de ocupar os espaços territoriais, "terras muito férteis, bosques sem fim, regiões desabitadas" (TONINI, 1989, p.19) e simbólicos na região norte do Brasil, já que nesta região ainda era tímida a presença, de fato, católica.

Refletir sobre esse grupo de indivíduos elencando como uma das bases do trabalho as reminiscências tomadas da memória de um dos padres orionitas, foi um exercício interessante, pois através do uso dos elementos da História Oral, abriu-se um leque de possibilidades para a descoberta de dados que não estão presentes em outras fontes de pesquisa. Além do mais, trouxe outras particularidades, pois exigiu um exercício interdisciplinar próprio desta área, pois "[...] é um método que sempre foi essencialmente interdisciplinar, um caminho cruzado entre sociólogos, antropólogos, historiadores, estudantes de literatura e cultura, e assim por diante" (THOMPSON, 2000, p.10).

As escritas deixadas do período da chegada do orionitas na região norte goiana, juntamente com as entrevistas utilizadas para este artigo mostraram que esse conjunto de elementos se tornam vivos a cada nova busca e investigação, pois mesmo que surjam novas dúvidas e questionamentos, é interessante observar como todo esse processo é vivo e dinâmico, e como suscita novas reflexões a partir dos elementos da narrativa e da ligação com os conhecimentos ao longo desse processo numa tentativa de exercitar esse conhecimento que é reconstruído a cada novo material produzido, pois que "a evidência oral pode conseguir algo

mais penetrante e mais fundamental para a história. [...] transformando os 'objetos' de estudo em 'sujeitos'" (THOMPSON, 1992, p.137).

Além desse exercício estabelecido com as memórias dos indivíduos e no processo de se entender a concepção discutida a partir das concepções e escritos deixados pelos orionitas, se fez necessário voltar um pouco no tempo, pois a ideia de "ocupar" essas localidades nasceu ao longo do século XIX, e esteve atrelada à preocupação, cada vez mais presente dos católicos com a secularização brasileira e com o pluralismo religioso que enxergavam como "ameaças" ao poder constituído da Igreja Católica.

Estas "ameaças" ganham sentido, sobretudo se considerarmos o fato de que no início do século XX, sobretudo no ano de 1911, se deu a instalação da Igreja Assembleia de Deus em Belém (PA) por Gunnar Vingren e Daniel Berg, vindos dos Estados Unidos. No início, os jovens suecos congregaram na Igreja Batista, mas logo se separaram e fundaram a Igreja "Missão de Fé Apostólica" que somente em 1917 teria seu nome alterado para Igreja Assembleia de Deus (FRESTON, 1996 *apud* RODRIGUES e COSTA, 2016, p. 47).

Segundo Rodrigues (2003, p. 82), "a igreja Assembleia de Deus se instalou em Belém, no Pará, se expandindo rapidamente pelos estados da região norte do país. Nesses, o protestantismo chegou a se reduzir a essa denominação". Isto porque, ao longo de 40 anos, as igrejas Assembleia de Deus (PA) e Congregação Cristã no Brasil (SP) atuaram como que exclusivas no campo protestante em virtude do fato de que outras igrejas vindas do exterior (Igreja de Deus) ou outras como a Igreja de Cristo (cisma da Assembleia de Deus) não possuíam grande expressão na sociedade (RODRIGUES, 2003, p. 82).

Tendo como pano de fundo o panorama de recatolizar a população, ocupar ou se fazer presente nos estados do norte do país tornou-se uma estratégia da Igreja Católica como forma de predominar seu domínio territorial e religioso sobre a região. Nesse contexto os padres orionitas se deslocaram para o antigo norte goiano do Brasil, imbuídos em combater outras concepções religiosas nos locais onde se instalassem, utilizando para isso recursos como a construção de

escolas, unidades de saúde e igrejas, no intuito de atender às necessidades que julgavam básicas para população que estava desassistida pelo poder público.

> Na concepção da Nova Cristandade a Igreja Católica considera-se uma força espiritual que está acima do Estado. Os prelados por sua vez, consideram-se representantes do papa e, portanto, de Jesus Cristo. Sentem-se assim, responsáveis na transformação do Brasil em um país tipicamente (sic) católico. Toma força nesse período o 'combate' aos protestantes e aos espíritas principalmente, sendo este os alvos principais das pastorais dos bispos e de outros escritos católicos. (PEQUENA OBRA DA DIVINA PROVIDÊNCIA, 2001, p. 33).

As missões foram pensadas para regiões do Brasil como forma de se adentrar e sanear as localidades que viviam distantes das áreas pensadas como centrais, onde se observavam "[...] condições 'primitivas' de existência: sem escolas, sem estradas, sem polícia, sem cuidados médicos, nem higiênicos" (CAIXETA, 2014, p. 27) e nas quais os missionários tinham o intuito de salvar as almas e os corpos dos indivíduos, vistos como desguarnecidos das condições primárias de vida.

Os orionitas, grupo que se adentra ao norte goiano, trazem um olhar "*europeizante*" para transformar a região com o trabalho que exerceram nesse território, deixando de levar em consideração, as características e crenças populares encontradas, mas submetendo as populações às concepções que em seu olhar, eram necessárias para atender à população em suas carências.

ORIONITAS E O PODER SIMBÓLICO NO ESPAÇO DO SAGRADO

Com a perspectiva de atividades diferenciadas das que exerciam na região italiana de origem e "cheios de entusiasmo chegaram os primeiros missionários orioninos ao Norte de Goiás, pela metade de janeiro de 1952" (TONINI, 1959) e como parte das estratégias pensadas em relação ao Brasil. Além disso, esta chegada significava uma resposta ao convite feito pelo Papa Pio XII para que a Pequena Obra da Divina Providência pudesse construir suas unidades em locais interioranos e fazer frente à crescente influência de grupos protestantes, espíritas, entre outros cultos religiosos, pois "[...] continuava ainda vivo o empenho da

Igreja em catequisar os fiéis procurando superar as formas de religiosidade popular tão ao agrado do estilo tradicional lusitano e eliminar as influências dos cultos de origem africana e indígena" (PEQUENA OBRA DA DIVINA PROVIDÊNCIA, 2003, p. 58).

No período que se seguiu à chegada dos primeiros padres orionitas, a Congregação empenhou em estimular outros religiosos para virem trabalhar na missão do norte do Brasil, utilizando como elemento motivador o fato de que o fundador se preocupava com a população mais carente, e nesse caso específico, demonstrava a grande carência que se apresentava para essa população tanto de ordem econômica, educacional ou religiosa.

As primeiras providências tomadas pelos padres que vieram para o antigo norte goiano, foi conhecer as localidades que pertenciam aos limites da missão orionita, uma maneira de mostrar que estavam presentes naquelas regiões e também uma forma de entender a maneira pela qual poderiam dar materialidade à presença destes religiosos nos locais que estavam sob a responsabilidade e a maneira encontrada por estes como por outros grupos foi através das desobrigas[1].

As desobrigas eram visitas feitas por estes religiosos em pontos estratégicos da missão utilizando animais de carga. Este trabalho demandava grandes períodos de viagem, podendo durar meses para que pudessem atingir o maior número possível de pessoas e locais, nos quais eram realizados missas, confissões, casamentos, batizados e catequese. Contavam com o apoio de proprietários rurais da região que sediavam em suas fazendas ou sítios essas atividades, além de colaborar com a anterior divulgação do período que aconteceria a desobriga em sua propriedade.

Os primeiros contatos estabelecidos na região contribuíram para que os orionitas pudessem entender de que forma os espaços materiais e simbólicos poderiam ser constituídos, pois se tinha em mente a necessidade de dar sentido à vinda desse grupo para a região e este sentido também deveria ser percebido pelos grupos sociais que ali estavam estabelecidos, já que "[...] os homens não podem, entretanto, viver sem dar sentido àquilo que os cerca" (CLAVAL, 2014, p.

299).

A vinda dos orionitas além de ser um fator estratégico como foi mencionado, também mostrou como o poder simbólico da Igreja Católica se fazia presente nesta localidade tão distante dos considerados centros do país como as regiões Sul e Sudeste. Portanto, mesmo com uma presença física pouco significativa até a vinda desse grupo de religiosos, a chegada na região demonstrou uma mudança na perspectiva dos moradores, principalmente dos católicos.

Um dos exemplos que se pode citar está relacionado a um diálogo reproduzido oralmente nas entrevistas obtidas com o padre CORAZZA (2016), além de ser um trecho mencionado no livro de sua autoria no qual descreve um dos embates ocorridos entre este padre e um pastor da Igreja Batista, sediada na região e que segundo sua descrição inicia um conflito ao realizar em frente à casa paroquial da cidade de Filadélfia um culto como forma de provocação à chegada desse representante católico.

> De repente, numa tarde de domingo, os Batistas começaram um clamoroso culto (sic) na frente do casebre do padre. Terminando o culto o pároco (sic) aproximou-se do pastor (sic) propondo respeito recíproco. Este começou a berrar *"O Brasil é nosso". Estou sabendo – respondi-lhe." O Brasil é representado por sessenta milhões de habitantes. Em termos religiosos, noventa por cento deles são católicos".* (CORAZZA, 2000, p. 36).

A partir desse exemplo pode-se refletir como as relações de poder simbólico estão imbuídas e como foram o "pano de fundo" para entender essas concepções e as organizações do território e da representação do sagrado numa localidade tão dispersa territorialmente, mas que mostra como esse elemento está tão próximo e presente no cotidiano, nas relações humanas, na concepção religiosa, entendendo que "o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo [...]" (BOURDIEU,1989, p.9). Essas relações de poder podem ser expressas das mais variadas formas como resultado do poder econômico, do poder estatal, do poder religioso, enfim, podem ser fruto de relações advindas da prática de alguma forma de dominação exercida e que é notável quando se

exprime na vida prática.

Essas relações estatais, religiosas e econômicas fizeram parte da realidade dos orionitas, pois desde a vinda desse grupo para a região, já estava imbuída a ideia de se atender às expectativas de grupos dominantes, um deles o próprio Estado brasileiro que se mostrava interessado em conhecer com detalhes as localidades do Brasil por onde ainda não se tinha conseguido adentrar com a mesma capacidade das regiões centrais do país.

Os orionitas fizeram o trabalho missionário para o qual haviam sido designados e se expandiram por outras localidades da região que constituíam até então o norte do Estado de Goiás, no intuito de dar corpo e presença desses religiosos católicos, utilizando para isso as atividades que irão delinear a maneira como planejavam o apoderamento dessa região com a construção de escolas, capelas, igrejas, espaços de recreação e saúde em várias cidades por onde passaram.

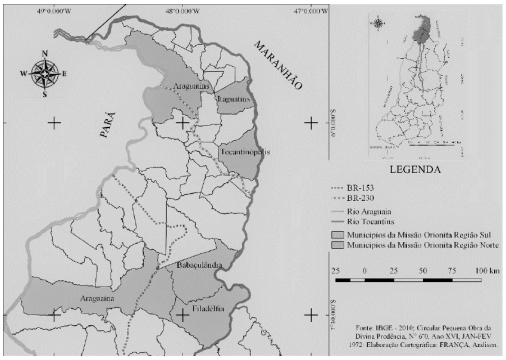
Além dos exemplos citados e de outras interferências que colaboraram nas produções espaciais, pode-se também mencionar aquelas ocorridas nas cidades de: a) Tocantinópolis, onde foi aberta uma escola primária, um posto de saúde e locais para atividades esportivas; b) em Itaguatins, na construção de uma escola paroquial; c) em Babaçulândia, na organização de cursos para socorristas que pudessem ter conhecimentos nos cuidados com doentes da região; d) em Filadélfia, na preocupação voltada para a escola, para o ambulatório e os cursos de corte e costura.

Outra forma utilizada par dar materialidade ao que estava sendo proposto para a região tomou corpo a partir da instituição da Prelazia de Tocantinópolis em 1954, e também após a divisão da missão orionita em duas regiões: norte e sul.

Na parte norte da missão estavam congregadas como principais locais as cidades de Tocantinópolis, Araguatins e Itaguatins e na parte sul as localidades conhecidas hoje como Babaçulândia, Araguaína e Filadélfia. O intuito dessa mudança estava atrelado à preocupação em facilitar os trabalhos que estavam

sendo realizados, se preparar para o crescimento das atividades, entender a inserção desse grupo na região norte do estado de Goiás e dar celeridade ao processo de construção da representação do sagrado.

Mapa 1 – Divisão da missão orionita na década de 1950



Fonte: IBGE, 2010.

Não é de se estranhar que a partir desse período, o que se observou foi que num curto espaço de tempo, de pouco mais de uma década, uma crescente inserção dos religiosos orionitas em várias frentes de atuação colaborando com a construção de templos católicos, passando pela instituição de seminários, casas de saúde, escolas paroquiais, ginásio, colégio, quadras esportivas, um leprosário e um pequeno hospital em Filadélfia.

Nessa região aconteceram muitos embates religiosos entre os orionitas e a população no tocante às práticas populares do sagrado, pois o saneamento não era apenas na área da saúde, mas também mostrar como o sagrado deveria ser constituído e assim passam a ter maior importância no cenário, pois ganham maior destaque religioso, consequentemente, político, econômico e social.

A participação dos padres orionitas na vida dessa localidade contribuiu para que cada vez mais eles se tornassem figuras representativas de poder local, pois atuaram em frentes que estavam desguarnecidas da presença do Estado, como nas áreas da saúde e educação, primordialmente. No entanto, paralelo a esta atuação também se percebe o exercício do poder simbólico através das atividades paroquiais e de catequese desenvolvidas a partir das orientações próprias da

Igreja Católica, já que não se pode perder de vista que, um dos elementos primordiais para que as ordens religiosas ocupassem essas regiões eram as preocupações em reconquistar os fiéis católicos.

Quando se questiona sobre a presença desses religiosos uma das principais relações que foram feitas está ligada à atuação na área da educação e da saúde como mencionou o Senhor Teodorico, morador da cidade de Ananás[2], com 67 anos, ao ser entrevistado em outubro de 2006, numa visita que foi feita a algumas cidades por onde os religiosos atuaram na vinda para a missão no norte goiano, que está sendo nomeado nesse trabalho como área de territorialização. Segundo o Senhor Teodorico, "primeiro a educação, o atendimento na questão da saúde, pois tinha um pronto-socorro aqui, onde tinha uma irmã enfermeira. Traziam religiosos da Itália pra dar atendimento às pessoas (COSTA, 2006)".

Essas atividades foram essenciais para que os religiosos pudessem se inserir na região, pois mesmo trazendo consigo uma concepção dominante do pensamento cristão católico, tiveram a necessidade de se aproximar das pessoas que compunham a região através do entendimento de como se estabeleceram suas concepções do sagrado, atuando de forma bem próxima através da ocupação territorial e simbólica estabelecida em sua concepção inicial.

Nesse sentido, foi necessário pensar nas áreas e nas formas de atuação através de recursos que pudessem fazer com que a população os percebesse mais próximos e atuantes, propriamente dito, por isso tomam como lema que em qualquer das localidades por onde pudessem passar deveriam construir um posto de saúde, uma escola e uma igreja para fazer frente tanto no aspecto material como simbólico da população que estava sendo atendida pelos religiosos orionitas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito desse artigo foi construir uma análise sobre a representação do sagrado a partir da ocupação territorial exercida pelos padres orionitas na região

do antigo norte goiano, no período entre 1950 e 1970, utilizando elementos sobre a discussão de território e territorialidade para compor essa discussão, além de fragmentos da História Oral para embasar as análises das entrevistas e dos escritos orionitas utilizados para entender esse processo.

A concepção de territorialidade e do espaço de representação do sagrado pode ser observada ao analisar as tomadas de decisão dos padres orionitas em relação às atividades que foram desenvolvidas nessa região no aspecto religioso, educacional e da saúde, já que desde sua chegada e nos lugares onde se estabeleceram foram sendo construídas capelas, postos de saúde e escolas, formando o tripé no qual estabeleceram a sua inserção nessa região.

A vinda dos orionitas além de ser um fator estratégico como foi mencionado, também mostrou como o poder simbólico da Igreja Católica se fazia presente nesta localidade tão distante dos considerados centros do país como as regiões Sul e Sudeste. Portanto, mesmo com uma presença física pouco significativa até a vinda desse grupo de religiosos, a chegada na região demonstrou uma mudança na perspectiva dos moradores, principalmente dos que se acreditavam católicos.

A participação dos padres orionitas na vida dessa localidade contribuiu para que cada vez mais eles se tornassem figuras representativas de poder local, pois atuaram em frentes que estavam desguarnecidas da presença do Estado, como nas áreas da saúde e educação, primordialmente. No entanto, paralelo a esta atuação também se percebe o exercício do poder simbólico através das atividades paroquiais e de catequese desenvolvidas a partir das orientações próprias da Igreja Católica, já que não se pode perder de vista que, um dos elementos primordiais para que as ordens religiosas ocupassem as regiões mais distantes do centro-sul do Brasil, eram as preocupações em reconquistar os fiéis que estavam nessa região.

A partir desse intenso desenvolvimento e tendo como base a análise da região do antigo norte goiano, pode-se dizer que na atualidade se observa elementos da paisagem e das características simbólicas e sociais como resultantes da influência e da presença dos padres orionitas, pois além do

destaque em diversas áreas de atuação como a educação na qual atuam em creches, escolas e faculdades, verifica-se também atuação na saúde através da construção e gestão do principal hospital da região; e na área da assistência social com a casa de albergados e casa de idosos; e nas dezenas de comunidades religiosas gerenciadas por este grupo.

As construções e atividades nas quais se observa a atuação dos orionitas, são resultantes de todo um processo histórico que contribuiu para que esse grupo se tornasse conhecido na região. O nome "Orione" estampa ambientes, logradouros, capelas, bairros, praças, além de estar relacionado a várias construções que podem ser observadas em várias localidades do antigo norte goiano, hoje Tocantins, mostrando dessa forma como um grupo expressa as ações num determinado espaço, num universo que constitui o presente, mas que também se constitui do passado.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

CAIXETA, Vera Lúcia. **Médicos, frades e intelectuais**: leituras sobre os sertões do Brasil central (1882-1935). Curitiba: CRV, 2014.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultual.** 4.ed. Florianópolis: UFSC, 2014.

CORAZZA, REMIGIO. Entrevista concedida a Miriam Mendes Costa, pesquisadora do Programa de Pós Graduação em Estudos de Cultura e Território – UFT / Campus Araguaína. Entrevista feita em 22 de junho de 2016. Araguaína, 2016.

_____. **Silêncio Prudente**. Expressão Gráfica: Fortaleza, 2000.

COSTA, Teodorico Castro. Entrevista concedida a Miriam Mendes Costa, pesquisadora das unidades educativas orionitas. Entrevista feita em 25 de outubro de 2006. Ananás, 2006.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: IBPEX, 2008.

_____. **Igreja Católica Romana**: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. 2002. 247 p. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2002.

KOZEL, Salete, Org.; SILVA, Josué da Costa, Org.; GIL FILHO, Sylvio Fausto, Org. **Da percepção e cognição a representação**: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem, 2007.

PEQUENA OBRA DA DIVINA PROVIDÊNCIA. Grupo de Estudos Orionitas. **A grande pescaria:** a família orionita no Brasil. Caderno III. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. Grupo de Estudos Orionitas. **O século orione**. Caderno I. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PEREIRA, Clevisson Junior; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da religião e espaço sagrado:diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v.6, n.1, p.35-50, abr/2012.

RODRIGUES, Jean Carlos. **A articulação de escalas geográficas para a interpretação do contexto religioso evangélico pentecostal: o caso de Londrina (PR)**. Presidente Prudente, 2003. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Ciências e Tecnologia. Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita Filho" (UNESP).

RODRIGUES, Jean Carlos; COSTA, Miriam Mendes. Espaço e religião: a presença da Congregação da Pequena Obra da "Divina Providência" no antigo Norte goiano (1950-1970). In: **ESCRITAS**. Araguaína: UFT. Vol. 8 n.1, p.42-54, 2016.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCHIMID, Christian. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP – espaço e tempo**. São Paulo, N°32, pp. 89- 109, 2012. Disponível em http://citrus.uspnet.usp.br/geousp/ojs-2.2.4/index.php/geousp/article/view/306/338. Acesso em 08 de julho de 2016.

SERPA, Angelo. **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008.

THOMPSON, Paul. **História Oral e Contemporaneidade**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

_____. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992

TONINI, Quinto. **Dom Orione**: entre diamantes e cristais. Fortaleza: Expressão, 1959.

---

1 A "desobriga" é uma viagem missionária que o sacerdote faz uma ou mais vezes ao ano, no interior de sua paróquia, para dar ao povo pobre e que habita muito distante da igreja a possibilidade de receber todos os sacramentos. (TONINI, 1959, p. 32)

2 Durante os trabalhos realizados em 2006 para um levantamento de informações, documentações, fotografias e entrevistas sobre os orionitas foram visitadas várias cidades por onde os padres orionitas trabalharam na região do antigo norte goiano, hoje Tocantins, no início da década de 1950. A cidade de Ananás faz parte de um outro momento, figurando pelo final da década de 1960, por isso, não consta no mapeamento inicial. (Informação da autora e participante da pesquisa no período citado)

ESPACIALIDADES DA UMBANDA EM FORTALEZA (CE): PERFORMANCES DE APROPRIAÇÃO DA CIDADE

ILAINA DAMASCENO
Universidade do Estado do Rio de janeiro
Ilaina.dmasceno@gmail.com

INTRODUÇÃO

Em Fortaleza-CE, um dos grupos que reivindica direito à cidade são as comunidades de terreiros de umbanda. Estas de maneira individualizada ou organizadas em associações lutam pela apropriação e permanência na cidade. A presença no espaço urbano, caracterizada pela possibilidade de ser visto e reconhecido como sujeito de direito, efetiva-se pela fala e pela ação públicas nas quais o ritual religioso e a performance política se relacionam (PEREIRA, 2015).

Historicamente, as acusações de "charlatanismo e magia negra" expulsavam as religiões afro-brasileiras para as periferias, impossibilitando sua presença nas áreas centrais da cidade. Atualmente, disputas entre empresários e umbandistas pelo uso de espaços litorâneos – anteriormente ignorados pelo mercado imobiliário – se fazem cada vez mais presentes. Este trabalho, portanto, coloca em evidência as performances políticas da umbanda, em especial a Festa de Iemanjá, como experiência de transgressão de normas e ordens urbanas hegemônicas.

Para obter descrições da Festa de Iemanjá em Fortaleza foram coletadas informações em jornais de circulação diária para observar como a homenagem era representada – Gazeta de Notícias, Unitário, Correio do Ceará, O Povo e Diário do Nordeste (1950-2016). Para complementar estas informações entrevistamos quatro representantes de associações de terreiros sediadas em Fortaleza. As informações foram tratadas pela análise do problema (FOUCAULT,

2006) proposto como questão central desta pesquisa. Por isso, não pretendemos dizer tudo sobre a umbanda no período delimitado. Focalizamos elementos sobre as espacialidades da umbanda em performances de apropriação da cidade.

O texto organiza-se em três seções. Primeiro, analisamos a Festa de Iemanjá e sua institucionalização como marco simbólico das disputas pela apropriação da cidade. Segundo, destacamos as múltiplas espacialidades da homenagem para Janaína, em Fortaleza, como conflitos entre diferentes políticas da diferença. Terceiro, apresentamos as disputas atuais em torno da festa para a orixá, ao mesmo tempo que situamos as invenções da existência protagonizadas pelos sujeitos expressas na proposição da execução do ritual na Praia de Iracema.

FESTA DE IEMANJÁ NA PRAIA DO FUTURO

Consideramos a prática religiosa um modo de fazer política na cidade que, sem recorrer a movimentos organizados sob crivo partidário ou sindical, cria espaços onde a diferença teima em ser vista e ouvida. Política ligada à vida dos sujeitos, no confronto entre os modelos normativos do viver e as invenções cotidianas que afirmam o espaço da aparência necessário para a constituição da cidade como espaço da política (ARENDT, 2000). A cena pública de Fortaleza, observada por meio das notícias de periódicos locais, apresenta o outro aprisionando-o sob o discurso do perigo para higiene e moralidade na cidade. Nega-se aos umbandistas o direito de falar e fazer por si mesmos, no entanto, este apresamento não captura a criatividade sempre capaz de realizar o novo para permanecer e reinventar a existência.

Para a umbanda cearense a capacidade inventiva expressa-se, entre outras proposições, na execução da Festa de Iemanjá cuja primeira localização foi a Praia do Futuro. Mãe Júlia, ao narrar o início da homenagem religiosa[1], descreve este trecho da orla marítima de Fortaleza como local de acesso difícil, o que restringia a audiência aos praticantes da umbanda e evitava conflitos com a sociedade. Além disso, refere-se a duas datas distintas para a homenagem, 31 de

dezembro, que nos permite uma correlação com a comemoração no Rio de Janeiro, e 15 de agosto[2], momento em que se estabelece uma data oficial para o ritual cearense.

De acordo com informações cedidas por Mãe Júlia, em entrevista ao jornal O Povo[3], a festa de Iemanjá teve início em 1950. No entanto, só seria oficializada como atividade permanente em 1954, depois do registro do terreiro por ela chefiado na chefatura de polícia. A partir destas informações e do registro da festa na Praia do Futuro em 1964[4], podemos concluir que a homenagem para Iemanjá é anterior a 1968, considerado pela União Espírita Cearense de Umbanda (UECUM) e divulgado na mídia televisa e impressa cearense o ano inicial das comemorações para a Orixá em Fortaleza.

O desencontro nas datas salienta a homenagem e sua localização como fatos que deveriam permanecer secretos. Acredita-se para evitar intervenção dos aparelhos mantenedores da ordem, pois, apesar de o terreiro possuir registro na delegacia de polícia, as informações nos periódicos na década de 1950 evidenciam preconceito contra a umbanda[5]. Especialmente em reportagens sobre a homenagem para Janaína no Rio de Janeiro descrita como manifestação bárbara de negros e indivíduos com insanidade mental[6].

Ao eleger agosto o mês comemorativo para a Orixá, Mãe Júlia define simbolicamente uma festa cearense, e não mais a reprodução da prática carioca, e politicamente direciona a umbanda para a constituição de um espaço de aparências (ARENDT, 2000) já que o registro oficial pelo qual se contabiliza a festa parece ser o momento no qual ela decidiu conduzir a imagem de Iemanjá da sede da Federação Espírita Cearense de Umbanda para a praia e, em seguida, entregar oferendas ao mar[7].

A escolha da Praia do Futuro obedece a inúmeros fatores dos quais podemos destacar: primeiro, a zona de praia entre Iracema e Mucuripe[8] era área de lazer da elite de Fortaleza bem como naquela estavam instalados os casarões de famílias importantes, até a década de 1950. Nas proximidades do porto estavam colônias de pescadores. Segundo, o precário sistema de esgotos de Fortaleza instalado em

1927, apenas na área central, era diretamente canalizado para o mar sem tratamento na Praia Formosa[9], ocasionando a poluição da área. E a zona de praia no Arraial Moura Brasil, Pirambu e adjacências era ocupada por casebres impossibilitando a execução dos rituais[10]. Terceiro, a Praia do Futuro proporcionava discrição aos umbandistas, pois a população pobre que a ocupou concentrou-se nas imediações do porto do Mucuripe e não existiam vias de acesso ligando a orla marítima ao centro. Além do porto (na direção oeste), a praia estava livre de observadores e possíveis curiosos, permitindo a realização dos rituais sem maiores temores (apesar de a área entre o farol do Mucuripe e a margem esquerda do rio Cocó[11] já conhecer um franco processo de loteamento em 1950).

Segundo Abreu Júnior (2005), esperava-se a expansão da cidade para o leste quando o porto do Mucuripe estivesse em pleno funcionamento, no final dos anos quarenta, e depois da construção do Hospital Geral de Fortaleza e da cervejaria Astra (Brahma), no início dos anos sessenta. Nesse momento, a praia do Futuro deixa de "ser um local distante para ser uma fronteira a ser alcançada pela especulação imobiliária" (p. 39). Em 1968, era procurada para lazer, sendo divulgada na mídia cearense como local cuja potência era transformar-se em uma Copacabana. A matéria intitulada "A Avenida do Futuro" enfatizava a necessidade de dotar a paria de infraestrutura, alargando avenidas e instalando iluminação pública[12]. Para Falcão da Silva (2006), o ordenamento urbano reivindicado não se fundava apenas na constituição de uma nova área de lazer, mas no provável crescimento imobiliário da área leste de Fortaleza devido ao aumento do número de frequentadores da praia.

Ao final da década de 1960, a festa de Iemanjá podia ocorrer sem grandes intervenções ou conflitos porque a umbanda havia sido reconhecida pelo Estado brasileiro. E, embora a Praia do Futuro despontasse enquanto palco de lazer, a frequência era reduzida. Se na maior parte do ano os pais de santo e terreiros figuravam nas páginas policiais dos periódicos, em denúncias de charlatanismo e tráfico, a homenagem para Janaína era o espaço-tempo de admissão da umbanda

em Fortaleza.

Quando tornou a festa de Iemanjá na Paria do Futuro parte de seu calendário religioso a umbanda constituiu um espaço/tempo onde sujeitos negros e indígenas, ou com essas ascendências, podiam se expressar e serem vistos. Para além das estratégias de permanência na cidade utilizadas por diversos terreiros[13]. A festa para Janaína é uma maneira de perpetuar a religião, ao criar espacialidades para a realização do culto capazes de elucidar a constituição da vida política de sujeitos que, mesmo sob perseguição, inventaram maneiras de estar na cidade.

FESTA DE IEMANJÁ: FOLCLORIZAÇÃO E DISPERSÃO NA CIDADE

Nas décadas de 1960 e 1970, a Praia do Futuro era um complemento do lazer à beira mar em Fortaleza. Buscava-se uma praia sem sinais de poluição e longe dos pobres que frequentavam a orla entre praia de Iracema e Mucuripe. Para Costa (1988), o loteamento desta zona de praia surge como possibilidade de suprir a necessidade da elite de Fortaleza por outro local para lazer e entretenimento longe da população pobre que começava a frequentar a Praia de Iracema, cujo acesso fora facilitado pela implantação de linhas de ônibus. Previa-se obras de infraestrutura na Praia do Futuro desde 1972, a saber: construção da praça 31 de março e avenida Zezé Diogo.

Em 1976, o prolongamento da avenida Santos Dumont até a praia facilitou o acesso da população pobre por meio de linhas de ônibus e mesmo da classe média, pela aquisição de automóveis. Nesse período, aumenta o número de participantes da Festa de Iemanjá cuja presença relacionava-se ao uso da praia como espaço de lazer. Embora não fosse mais perseguida cotidianamente, vigiava-se a umbanda através dos frequentadores e das atividades executadas durante a homenagem para Janaina, questionando o caráter religioso do evento.

Destacava-se o número cada vez menor de indivíduos que se dirigiam à praia para efetuar suas oferendas para a Rainha do Mar, apontando o provável declínio da prática religiosa relacionada à instabilidade da fé dos praticantes[14];

em contraposição ao crescimento daqueles em busca de lazer ao salientar como principais atrativos da festa a embriaguez e a diversão, em uma clara comparação com a maneira católica de homenagear e postar o corpo durante procissões[15].

Os dados não consideravam o acesso facilitado pelo prolongamento das vias e implantação de linhas de ônibus enquanto fator de diversificação da audiência da festa. Concomitantemente, não informam sobre a dificuldade dos umbandistas em se deslocarem até a praia se considerarmos os baixos recursos para aluguel de veículo particular necessário para transportar o material exigido na execução do ritual: roupas, tambores, imagens, altares, cestos com frutos, flores, alimentos, fantasias de rainhas e sereias, etc. Além disso, perde-se de vista que bebidas são oferendas, para as entidades a "trabalhar na areia" (PORDEUS, 2001), e dançar uma forma de relação e reverência aos espíritos, cada um possui ponto, ritmo e gestual. A diversão é ilusória, pois o movimento corpóreo é essencial para uma cerimônia bem-sucedida.

A dificuldade de acesso à praia é um fator relevante a ser analisado nas notícias coletadas, uma vez que a década de 1980 apresenta outros locais da cidade, distantes da orla marítima, onde houve reverências a Iemanjá[16]. Observaremos que o número de terreiros na praia é bastante inferior à real quantidade de estabelecimentos de culto em Fortaleza. Torna-se inviável utilizar o transporte público para ir à praia, mesmo quando as empresas responsáveis disponibilizavam ônibus especiais para conduzir os umbandistas[17] e, desta forma, quem não possui recursos para aluguel de veículos vê-se obrigado a realizar a cerimônia nas dependências do terreiro.

A década de 1980 é marcada pela inserção do ritual para Iemanjá no calendário festivo de Fortaleza[18]. A entrada neste não correu sem resistências, "muitos praticantes desses festejos não concordam com o caráter espetacular da promoção"[19]. Não há indicações sobre os argumentos dos Pais e Mães de santo contrários, mas imaginamos que convergissem para a destituição do caráter religioso ou da oposição à assimilação do ritual como folclore.

Após a declaração conjunta da Empresa Cearense de Turismo e do

Departamento de Cultura do Município que inseriu a homenagem a Rainha do Mar no calendário festivo da cidade[20], as descrições nos jornais enfatizam, a partir de então, a riqueza das indumentárias com destaque para o colorido e o uso de materiais luxuosos, comparando o fardamento do ritual com fantasias de carnaval. "As vestimentas dos Pais, Mães e Filhos de santo, de um modo geral, eram pobres"[21].

Havia comparações entre os terreiros de candomblé e umbanda, aqueles descritos como um "festival de cores e luxo" quando comparados com a modéstia da farda umbandista[22]. Destaque-se um concurso realizado durante o ritual religioso na Praia do Futuro no qual foram eleitos os três terreiros mais organizados, cujos critérios de julgamento foram a cadência, a evolução e a indumentária do grupo durante a gira; seguindo a regra de direcionar a atenção para o traje como ocorre em festivais juninos nos quais o traje é item a ser pontuado. A Associação Cearense Beneficente de Umbanda Senhor do Bonfim (ACEBUSB) foi a responsável pelo concurso, designando sete babalorixás para compor a comissão avaliadora dos terreiros[23].

As mudanças realizadas para inserir a festa no calendário cultural e folclórico de Fortaleza devem ser analisadas como performances para apropriação da cidade. Implica partir da premissa de que as regras constitutivas do ritual religioso serão alteradas pela conjuntura. Por isso, a repetição de modos de fazer consigo e em relação à cidade é uma reinvenção criadora adaptada a novos contextos[24]. A articulação entre ritual e performance, baseada na díade eficácia-entretenimento, proposta por Schechner (2012) ajuda a compreender as conservações e modificações. Para este autor, se o propósito é realizar mudança, então, trata-se de ritual, se ela é executada para dar prazer e ser vista é entretenimento, mas o autor adverte que "nenhuma apresentação é eficácia pura ou entretenimento puro" (p. 81), ambas são intercambiáveis.

Para Turner (1987), a situação performática permite liberdade e traz o impuro e o contaminado como elementos de análise por revelarem inconstâncias temporais e reordenamentos espaciais realizados pelos sujeitos. A performance

compõe-se de comunicação verbal e não verbal por meio da qual símbolos ancestres e sentidos inovadores são emitidos e significados no instante em que são *performados* pelos sujeitos, pois ela tem como característica a capacidade de rearticular informações a fim de construir novas lógicas de sentido dadas pelo contexto em que ocorrem.

O dissenso entre as associações umbandistas se expressa tanto no desacordo dos novos moldes do ritual para Iemanjá quanto na viabilidade de organizar a festa com recursos próprios. Em 1984, a ACEBUSB em nota à imprensa informou que as federações de umbanda no Ceará passavam por uma crise financeira, por isso a festa seria acanhada. Em contraposição o chefe do terreiro Senhor do Bonfim informou que a festa seria uma das maiores já realizadas, questionando a idoneidade daquela instituição em realizar declarações em nome dos umbandistas cearenses. "Não existe qualquer outra entidade ligada ao candomblé ou a umbanda que não sejam a Associação Estadual dos centros Espíritas de Umbanda e Candomblé, União Espírita Cearense de Umbanda e a Federação Cearense de Umbanda"[25]. Além de afirmar que os recursos da festa se originam das taxas pagas pelos associados.

À primeira vista a festa parece perder seu caráter religioso e ganhar características folclóricas que a destitui de qualquer força política. No entanto, não podemos ignorar as acomodações com discursos dominantes como formas de manutenção das religiões afro-brasileiras. Nesse momento, tal aproximação garantiria a permanência na cidade por meio de uma opinião pública menos preconceituosa e o apoio logístico e estrutural tão reclamado para a realização da homenagem. Acomodar é estabelecer o conflito pela via das concessões e não dos confrontos. Consentimento necessário para a manutenção da festa como situação ímpar de aparecimento na cidade. Desta forma, consideramos a construção do espaço da aparência (ARENDT, 2000) um complexo de relações de conflito, confronto e acomodação entre os anseios dos umbandistas de serem vistos e ouvidos e as pressões sociais para descaracterizar as atividades por eles realizadas.

Os conflitos entre umbandistas acerca dos modos da execução da festa por meio da aproximação com o folclórico evidenciam que para constituir o espaço de aparências o dissenso é necessário, por impulsionar a manifestação da opinião e de ações pelas quais os sujeitos se singularizam. Ao serem livres para concordar ou discordar das alianças com instituições e das formas de inserção na cena pública, os umbandistas evidenciam o dissenso como fator criativo de si e das formas de apropriação da cidade (MOUFFE, 1996). O desentendimento evidencia a aproximação com a cultura popular enquanto maneira de constituir o espaço de aparências, assim como negar essa justaposição o é.

A apropriação da cidade proporcionada pela ênfase no caráter cultural da homenagem não pode ser dissociada das relações políticas estabelecidas pelos terreiros e associações. Concomitante a inserção da Festa de Iemanjá no calendário festivo, há discussões entre as associações referentes à hegemonia destas sobre os terreiros de Fortaleza e do interior do Estado. Estas disputas são observadas a partir das descrições das atividades realizadas por cada uma delas e da presença física ou discursiva de integrantes do legislativo e do executivo no dia da comemoração. Desta forma, o confronto entre diferentes associações[26] e suas expectativas não está isento das disputas políticas mais amplas da sociedade. Estas são debatidas nas entidades e entre elas, como possibilidades de transformação das condições de culto e das condições materiais de existência dos umbandistas.

A identificação com o folclórico permitiu à umbanda ocupar outros locais de Fortaleza, além da Praia do Futuro, sobretudo nas áreas periféricas, como Lagoa do Opaia e Barra do Ceará. Os palcos dispersos pela cidade indicavam disputas entre diferentes associações pela hegemonia política entre os terreiros; enquanto a União Espírita Cearense de Umbanda organizava a Festa na Paia do Futuro, a Confederação Cearense de Umbanda se dedicava a cerimônias na Praia das Goiabeiras (Barra do Ceará)[27]. Há também a dificuldade dos organizadores da Festa na Praia do Futuro de garantirem a segurança durante o ritual, gerando a dispersão dos terreiros em outros pontos da orla marítima. Um grupo ao se

apropriar da Praia de Iracema para realizar sua oferenda afirma querer evitar a multidão que dificultaria os trabalhos espirituais[28].

Apesar de ocupar pontos diferentes da orla marítima, não podemos concluir que as apropriações da praia ocorriam sem resistência por parte de outros grupos religiosos ou da sociedade em geral, sobretudo quando analisamos a presença dos terreiros na Praia de Iracema[29], cartão postal e zona de maior valor imobiliário da capital cearense. Os chefes de terreiros ao se dirigirem para essa área não realizavam a "performance ritual" (TURNER, 1974) ao som de atabaques, apenas entregavam as oferendas, demonstrando o impedimento velado que a manifestação religiosa sofria ao ser realizada fora da localização tradicional a ela reservada.

A ampliação dos locais de festa relaciona-se ainda à construção de polos de lazer em Fortaleza, entre 1979 e 1982, na administração do prefeito Lúcio Alcântara. Barra do Ceará; Lagoa do Opaia, no Vila União; Alagadiço e Praça 31 de Março, na Praia do Futuro foram os bairros contemplados. A construção de áreas de lazer coletivo distantes da orla marítima valorizada conteria a população pobre, impedindo-a de ocupar espaços à beira mar e garantindo o isolamento da elite urbana. A localização da Praça 31 de Março, em frente à praia, participa desta lógica, pois estava situada no limite de ocupação da orla da Praia do Futuro, depois das barracas instaladas até a década de 1980. Segundo Costa (1988, p. 97), "os polos de lazer tiveram menos papel na criação de alternativas de diversão para o proletariado do que em evitar que os espaços burgueses fossem invadidos pela periferia".

A multiplicação dos locais onde se realiza reverências públicas para Iemanjá ilumina as táticas espaciais dos umbandistas, de aproveitar a permissão e o apoio do poder público para constituírem seu espaço de aparência (ARENDT, 2000). Se os polos de lazer onde foram realizadas homenagens para Iemanjá eram planejados para afastar a presença indesejada dos pobres, os umbandistas souberam aproveitá-los como espaços de aparência sem abdicar da localização tradicional. Associadas a essa estratégia estão as passeatas dos umbandistas no dia da homenagem para Iemanjá, realizadas desde a década de 1960. Apesar do

cortejo mais conhecido ser o realizado pela UECUM, por conduzir a imagem de Iemanjá em carro aberto, diversas associações e terreiros o realizaram e o executam nos dias atuais com organização mais tímida. Esses préstitos têm em comum serem passeatas de reivindicação de direito, pois tornam visíveis os sujeitos da diferença pelas imagens conduzidas, pelos sons emitidos dos ônibus que conduzem os umbandistas e pelas cores das vestimentas.

As disputas entre diferentes associações, que agregavam terreiros, evidenciavam conflitos políticos e ideológicos relativos à religião[30]. Quando a ACEBUSB instalou uma barraca com imagens na Praça José de Alencar para divulgar informações sobre a umbanda, teve o material exposto destruído por anônimos. A expectativa dessa entidade era conquistar respeito e diminuir o preconceito por meio da difusão de informações para a população, o que permitiria reduzir os estereótipos dos quais os umbandistas eram vítimas. Uma forma de constituir o espaço da aparência fora do tempo/espaço determinado. A resposta da UECUM ao episódio foi considerar o fato uma reação natural dos seguidores de outras religiões que haviam sido afrontados, o representante desta entidade declarou "nós umbandistas reconhecemos o nosso lugar de não perturbar a ordem, nem agredir outras religiões"[31].

As posturas distintas dos grupos demonstram que a festa não é compreendida da mesma forma pelos sujeitos que dela participam. De um lado, uma brecha no calendário na qual a religião deve ser tolerada, ainda que no restante do ano a repressão ocorra; de outro a constituição de espacialidades nas quais alteridade esteja presente e seja respeitada como fundamental para a cidade. As recentes observações na Festa de Iemanjá, 2011-2016, apontam que esta última proposta tem predominado nos últimos anos, tendo em vista a compreensão de que ser visto e ouvido é essencial para a permanência das comunidades de terreiro.

O conflito observado entre os integrantes das associações umbandistas, as quais agregam diversas comunidades de terreiro, evidencia que a postura política de pais e mães de santo é plural e multiplica as táticas de enfrentamento das relações de dominação. Os posicionamentos contrários entre entidades ocorrem

pelas formas como a religião deveria ser inserida na cidade, aproveitar as brechas abertas pelas instituições estatais ao inserir-se no calendário festivo para multiplicar locais de apresentação pública ou criar situações de debate ao forçar a presença em locais não consentidos.

Consideramos as duas posturas válidas para a apropriação do espaço pela umbanda em Fortaleza. Elas indicam o antagonismo como algo essencial para a construção na cidade como espaço da política por salientarem que mesmo partilhando um cenário comum, que os destitui de participação igualitária, os umbandistas assumem posturas distintas quanto às formas pelas quais se deve mudar a situação. O caráter político da religiosidade revela-se exatamente nesse desacordo, pois ele indica que não se busca tolerância ou um local exclusivo para as religiões afro-brasileiras se manifestarem, mas uma disputa pela reconfiguração dos locais a serem apropriados pela umbanda na cidade.

Reconfigurar as apropriações é questionar a conformação da teia de relações estabelecida entre os homens, expondo-a pelas estratégias de dominação e táticas de existência e permanência na cidade. Esta disputa pela experiência sensível revela-se agonista; pois redefini-la requer a manutenção das idiossincrasias da diferença, reconhecendo as divergências que venham a expor enquanto a dinâmica própria do espaço da aparência. O consenso produziria apenas a norma e a normatividade por seu caráter hegemônico excluir diferenças e posições contrárias. Segundo Mouffe (1996), o político compõe-se do pluralismo e do antagonismo nos impondo o reconhecimento de que sempre haverá conflitos irreconciliáveis e que a definição de valores universais pode ser a negação do outro.

O conflito deve ser reconhecido como o propulsor do espaço da aparência a ser constituído pelos umbandistas, já que ao buscar a inserção na cena pública não vislumbram um modo de ser uno e coerente que elimine a multiplicidade própria da religião e dos sujeitos que a praticam.

FESTA DE IEMANJÁ NA PRAIA DO FUTURO E NA PRAIA DE IRACEMA

Há múltiplos conflitos na cidade para a autoapresentação (AREDNT, 1993) dos umbandistas e criação de um espaço da aparência no qual a diferença conquiste lugar. Os conflitos envolvem múltiplos sujeitos, atualmente, destaca-se o confronto entre proprietários de empreendimentos de lazer à beira mar e terreiros. Segundo Ângela Falcão Silva (2006), inicialmente, as barracas da Praia do Futuro eram construídas de madeira, palha e carnaúba. Buscando ordenar a ocupação e dotar de melhor infraestrutura a praia, diferentes gestões da administração municipal investiram em planos para a área que não lograram êxito. A intervenção mais complexa teve início em 1999, quando a Associação de Empresários da Praia do Futuro (AEPF) e a Secretaria de Turismo do Estado, SETUR, lançaram o projeto "Essa Praia Tem Futuro". A cargo desta Secretaria ficaria a avaliação do potencial econômico e ações de marketing com vistas a tornar a praia ponto de atração de fluxos turísticos, a AEPF ampliaria e modernizaria as barracas para ampliar os negócios.

Segundo Wellington Maciel (2011), a modernização da infraestrutura originou as "barracas-complexo". Estas são caracterizadas, além da oferta de segurança privada e do conforto para o lazer na praia, por oferecer infraestrutura diferenciada com parques aquáticos, piscinas, áreas para shows, lojas e até salões de beleza. Esse investimento nos prédios e nos serviços oferecidos nas barracas estabeleceu uma divisão recente em Praia do Futuro "velha" e "nova" que, ao invés de designar momentos distintos de ocupação da orla marítima, revela elementos de ordem simbólica que classificam trechos da praia.

A organização dessas barracas ao impedir a circulação de vendedores ambulantes, acusando-os de perturbar o lazer dos banhistas e realizar furtos, e ao restringir o acesso à praia aos seus consumidores, deflagrou conflitos cotidianos entre empresários, União e camelôs. Disputa na qual participam os umbandistas por terem sua circulação e apropriação da praia limitada, durante a Festa de Iemanjá.

Em 2005, o Ministério Público Federal e a União entraram com uma ação civil pública contra o município de Fortaleza e 153 proprietários de barracas, proibindo novas construções e embargando construções em andamento. O embate envolve os obstáculos, impostos na praia pelas barracas, que restringem o acesso ao mar aos frequentadores desses empreendimentos. A ação civil pública exige a retirada de toda a estrutura arquitetônica, alegando que as barracas estão fora das normas estabelecidas na legislação de gerenciamento costeiro nacional.

A disputa entre União e empresários ilumina a apropriação privada do bem público, como destaca Maria Encarnação Sposito (1999, p.25), "o público, compreendido como o que pode ser de todos, é muitas vezes visto como o que pode ser privatizado, porque está liberto da condição de ser propriedade de alguém". Esta questão encaminha outra mais complexa, o debate sobre o público como algo que vá além de sua definição formal, ou seja, como espaços que permitem apropriações múltiplas por diferentes sujeitos sociais onde o encontro e o conflito entre estes é gerador da política na cidade.

Ao observarmos a Festa de Iemanjá somos levados a afirmar serem a coabitação e o reconhecimento da pluralidade por ela permitida, os constituintes do espaço da aparência. Este só se efetiva quando múltiplos outros convivem e se enfrentam por uma ação direta na qual a autoapresentação dos sujeitos, em ações e discursos que os distinguem, marcam suas aparências.

O conflito entre empresários e a sociedade em relação à apropriação privada do espaço de uso comum ao invés de ser fator limitante da festa para Iemanjá, capaz de conduzi-la à extinção, impulsionou a criação de um projeto de ocupação da cidade mais audacioso. Revigorou o debate entre os umbandistas sobre as conquistas alcançadas e as perspectivas futuras para a umbanda em Fortaleza. Nesse sentido, foi produtiva por levantar duas questões: a Praia do Futuro, como espacialidade inicial, expressa a resiliência dos umbandistas em permanecer na cidade e criar para si espaços de aparência; e o questionamento desta localização atualmente não gerar as conquistas políticas desejadas.

A decisão de realizar a festa de Iemanjá na Praia de Iracema não é uma

recusa a sua localização original, mas uma reivindicação para tornar este evento religioso tão relevante para a cidade quanto outros, cuja localização era a área mais próxima do centro. De acordo com as informações coletadas, a segurança nesse local favorecia a execução de um ritual por ter um policiamento ostensivo, por ser área de concentração da rede hoteleira de Fortaleza, e possuir maior número de linhas de ônibus, que permitem acesso a outras áreas da metrópole[32]. Além disso, a ocupação do aterro da Praia de Iracema garante uma efetiva apropriação da cidade, por ser a área de maior visibilidade onde ocorrem eventos religiosos, políticos e de entretenimento.

Em 2013, a Festa de Iemanjá conquistou duas localizações oficiais na orla marítima de Fortaleza: Praia do Futuro e Praia de Iracema. Este reconhecimento, noticiado na mídia local, articula-se à aprovação do Plano Municipal de Política de Promoção da Igualdade Racial, em 2012, no qual se previa apoio a festas religiosas, especialmente a "Festa de Iemanjá na Praia do Futuro". A garantia de recursos e o apoio previsto em lei é um compromisso importante para a realização da festa porque legitima a apropriação da praia e reconhece, historicamente, as disputas entre os umbandistas e a sociedade.

No entanto, ao criar um ordenamento para a expressão pública já existente e defini-la como prioritária, outros locais na cidade são destituídos da potencialidade de serem espaços de expressão da diferença. Ao mesmo tempo evidencia que as políticas não estão sintonizadas com as expectativas dos umbandistas de multiplicar sua presença na cidade. A realização da festa na Praia de Iracema concomitante aos festejos na Praia do Futuro ressalta a pluralidade de perspectivas quanto à apropriação da cidade, pois se este local é tradicional a nova localização refere-se à utopia da diferença na cidade.

A Praia do Futuro, ao ser o local privilegiado da homenagem para Iemanjá de certo modo, cria constrangimentos para a ocupação de outros pontos da orla marítima. Apesar desses pontos não poderem ser observados no tocante à cessão de infraestrutura pelos órgãos públicos, as justificativas dos organizadores da festa no aterro evidenciam a necessidade de ratificar sua eficiência ritual.

Enfatizando que a nova localização não invalida ritualmente a comemoração. A proximidade com o mar é destacada como elemento essencial para a execução do rito, não uma área específica na orla marítima. Esse argumento parece ser útil tanto para pleitear o patrocínio da festa quanto nos embates com outras instituições cuja preferência pela localização originária é defendida com base na tradição[33].

Os umbandistas consideram a realização da Festa de Iemanjá no aterro da Praia de Iracema uma "vitória" por retirá-los da periferia e colocá-los no centro da cidade. A realização neste local também é uma forma de aproveitar o atual contexto social, a partir do qual novas perspectivas abrem-se para os umbandistas. O fato de não serem mais perseguidos possibilita a construção de novos discursos sobre a umbanda e a minimização dos estigmas. Mas para essa conquista são necessárias performances públicas. Autoapresentações nas quais os sujeitos agem e constituem a si mesmos ao estilizarem sua existência. Como ressalta Lúcia Oliveira (2011, p. 117), a performance funde arte e vida e ao eliminar o espectador e torná-lo sujeito de ação, abolindo o imobilismo e permitindo que "algo novo entre em cena ou pelo menos que a possibilidade de provocar, estimular, correr riscos, convocar a potência da vida, abra-se como alternativa".

As performances da Festa de Iemanjá exibem a pluralidade da umbanda e constituem formas de fazer com o corpo, elaborando durante as execuções espaços de aparência nos quais os umbandistas veem a si mesmos como sujeitos de ação capazes de transformar a cidade. A performance na praia mescla o ritual para Janaína, pelo qual os sujeitos se preparam para contatar energias cósmicas, e a inventividade ao exibir formas de homenagear a orixá distintas umas das outras que não se invalidam entre si, ao contrário, afirmam a religião e os modos de fazer como maneiras de construir a si mesmos como sujeitos na religião.

A performance na Festa de Iemanjá em Fortaleza é uma materialização da experiência sensível, ao mesmo tempo, executada e expandida pelo corpo. Ela sinaliza a tensão entre a criação de estilos de si constitutivos da liberdade e as

condições reais de reconhecimento e existência da diferença na cidade. O baile evidencia um deslocamento no espaço não só dos corpos ao se projetarem em diferentes direções, mas do próprio espaço deslocado ao mostrar sua pluralidade quando se retira os sujeitos de seu lugar de ordem.

Os movimentos do corpo potencializam as criações dos sujeitos, sobretudo ao enfatizarem processos de invenção da liberdade diante de coerções e de entraves para a realização do ritual em homenagem a Iemanjá. Os períodos de silêncio dos tambores e de suspensão dos movimentos do corpo compõem situações de organização e de enfrentamento por outros meios. Confrontos com programas de rádio e de televisão que difundem informações preconceituosas sobre a umbanda e seus praticantes. Contestações a favor de outras formas de presença na cena pública da cidade, que não estejam vinculadas diretamente com a Festa de Iemanjá. A suspensão do movimento visível da festa aponta a reivindicação de outras situações nas quais a diferença umbandista possa se autoapresentar.

A Festa na Praia de Iracema é uma luta pelos direitos de ser, de estar e de viver na cidade; porque questiona os discursos de ausência afrodescendente e confronta os modos convencionais de relação com o sagrado. A homenagem ao apresentar a pluralidade religiosa constitui uma apropriação do espaço, na qual os umbandistas aparecem e se pode vislumbrar a pluralidade de outros cujas existências são negadas e as experiências de cidade desprezadas. A nova localização é parte da luta para o cumprimento daquilo que é garantido em lei aos indivíduos, a igualdade na diferença, já que apesar de ser previsto constitucionalmente não se realiza no cotidiano dos sujeitos. A autoapresentação pública é apenas uma das frentes de batalha para a efetivação de melhores condições de vida em Fortaleza. Por isso, o direito à liberdade religiosa não se desvincula do acesso à habitação, à segurança, à mobilidade, etc.

Desta forma, a realização da Festa na Praia de Iracema não é defendida apenas por meio do argumento de que a homenagem pode ser realizada em qualquer ponto da orla, pois o essencial seria a proximidade com o mar e as

energias dele emanadas. Mas também do questionamento da tradição. Alguns pais de santo[34] têm afirmado que o local originário da homenagem seria a Praia do Farol, trecho de 100 metros localizado atrás do porto do Mucuripe e separado, atualmente, da Praia do Futuro por um molhe. A proposição não é absurda quando observamos que o Farol do Mucuripe era o extremo leste de Fortaleza, na década de 1950.

Segundo Massey (2012), um dos elementos para a conceitualização do espaço é considerá-lo a esfera da existência da multiplicidade, onde trajetórias distintas coexistem e se inter-relacionam. Esta esfera pressupõe o reconhecimento da espacialidade como lugar da diferença onde múltiplos pontos de vista se elaboram, por isso o espaço é lócus de uma política mutável na qual a diferença se constitui.

Por não ser a localização originária, a Praia do Futuro não guarda o significado do rito e toda a orla marítima se abre para a realização da festa. A tradição imputada a essa área da costa seria artificial. Esta invenção ocorreria pela necessidade de demarcar um território a ser ocupado pelos umbandistas sem questionamento de outros grupos sociais, compreensível no contexto político das três primeiras décadas de execução da homenagem para Iemanjá. No entanto, a demarcação da festa neste local inviabiliza a apropriação de outros locais que por não serem lugares da tradição não podem manifestar a diferença.

A execução da Festa de Iemanjá na Praia de Iracema não significa a extinção das atividades da umbanda na Praia do Futuro. Sem ignorar os problemas enfrentados nesta localização admite-se a possibilidade da coexistência de festas não só nesses locais citados anteriormente, mas em outras áreas da orla marítima de Fortaleza e em munícipios vizinhos. Esta possibilidade é debatida entre Pais e Mães de Santo como um projeto político. A Praia do Futuro é um local de disputa histórica pela presença na cena pública, também não se pode ignorar sua importância na identificação e diferenciação da umbanda cearense. A atual infraestrutura para a realização da festa dificulta a permanência, mas não inviabiliza sua execução.

Atualmente, a dispersão espacial das festas para Iemanjá é um projeto de múltiplas espacialidades para novas apropriações ou pelo reconhecimento de locais já usados pelos umbandistas[35]. Esse projeto político e religioso pressupõe um espaço aberto, composto de relações, onde se reconheça os múltiplos outros e as várias formas de fazer política (MASSEY, 2012). Essas proposições podem ser vislumbradas nos anseios dos organizadores da Festa de Iemanjá, tendo em vista que a declaração da validade de festas realizadas em outras espacialidades ser, também, o reconhecimento dos sujeitos que as realizam e das motivações pelas quais elegem esses locais para seus rituais de agradecimento.

A performance na Festa de Iemanjá é uma ritualização de sons e gestos permeada pela experiência do imponderável vivida na apropriação da cidade. Cada história e evento de apresentação pública reflete o conhecimento da tradição, afirma a autoapresentação como campo de disputas e tem o corpo como agente criador de estilos de existência (PEREIRA, 2015).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As Festas para Iemanjá são ações diretas nas quais os umbandistas registram a si mesmos, abolindo representações e apresentando suas apropriações da cidade criadas na performance política. Essas narrativas e trajetórias múltiplas dos umbandistas afirmam as diversas situações de enfrentamento para a apropriação da cidade.

As performances públicas da umbanda apresentam a diferença na cidade e, por isso, provocam, sensibilizam e transformam os participantes. Mesmo quando possui uma finalidade, há indeterminações e heterogeneidades não previstas que a ampliam e transformam fazendo-a imprevisível. Ocupar ruas e praias visa a autoapresentação, mas não é possível controlar seus resultados e desdobramentos, nem nos sujeitos nem para a própria cidade.

Na Festa de Iemanjá expressam-se conflitos, negociações e acomodações configuradas pelos usos políticos do corpo. Performances públicas da umbanda

para apropriação do espaço. As possibilidades de transgredir as estratégias de dominação ao ocultar, dialogar e confrontá-las abertamente são observadas pelas reinvenções e pelas transformações constantes de si, formas flexíveis de questionar a norma e reivindicar o viver juntos na cidade.

Os umbandistas são "outros coetâneos" (MASSEY, 2008) que mostram multiplicidades e heterogeneidades do espaço. Os conflitos descritos iluminam a existência de um mundo comum no qual múltiplos outros convivem e a necessidade daquele para a constituição política dos sujeitos. Nesses encontros e conflitos realiza-se um duplo processo: a afirmação da pluralidade humana pela autoapresentação de singularidades que, interagindo, fortificam o mundo em comum e são capazes de criar espacialidades para sua manifestação; e a transformação que o próprio sujeito alcança ao estilizar sua existência na performance, uma experiência de si mediada pela presença dos outros que resulta na relação com o mundo.

As performances da umbanda reivindicam igualdade, direitos e respeito, afirmando a diferença como elemento essencial para viver em uma cidade efetivamente política. Elas são o reconhecimento da multiplicidade de outros e a valorização das estórias particulares de cada um que expressam espacialidades conflitivas e dinâmicas da Festa de Iemanjá em Fortaleza.

REFERÊNCIAS

ABREU JR. Pedro Itamar de. *Uso e Ocupação do solo:* o futuro da praia do futuro. Dissertação de mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Universidade Federal do Ceará, 2005.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*: *o pensar, o querer*, o *julgar*. Rio de Janeiro: Janeiro: Relume Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. *A condição Humana***.** Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.

COSTA, Maria Clélia Lustosa da. *Cidade 2000*: expansão urbana e segregação espacial em Fortaleza. 1988. 295f. Dissertação de Mestrado em Geografia – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1988.

FOUCAULT, Michel. A poeira e a Nuvem. In. *Ditos e Escritos***:** estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 323-334.

_____. *Ditos e Escritos V***:** ética, sexualidade, política. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2004.

MACIEL, Wellington Ricardo Nogueira. *Tempos e Espaços da Praia do Futuro*: *usos e classificações de uma zona liminar.* Tese de doutorado em Sociologia. Universidade Federal do Ceará, 2011.

MASSEY, Doreen. *Pelo Espaço*: *uma nova política da espacialidade.* Rio de Janeiro Bertrand Brasil, 2008.

MASSEY, Doreen & KEYNES, Milton. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. *GEOgraphia*. Rio de Janeiro, número especial, nov. 2012, p. 07-28.

MOUFFE, Chantal. Pluralismo agonista: la teoria ante la política. *RIFP,* n.8, 1996, p. 139-150.

OLIVEIRA, Lúcia Barbosa de. *Corpos indisciplinados*: *ação cultural em tempos de biopolítica.* São Paulo: Beca Produções, 2007.

PORDEUS Jr. Ismael. *Magia e Trabalho:* a representação do trabalho na macumba. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

_____. *Umbanda***:** Ceará em transe. Fortaleza: Museu do Ceará – Expressão gráfica editora, 2011.

SCHECHNER, Richard. Ritual. In. LIGIÉRO, Zeca. *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012. p. 49-89.

SILVA, Ângela Maria Falcão da. *A cidade e o Mar***:** *as práticas marítimas*

modernas e a construção do espaço da praia do futuro (Fortaleza-CE-Brasil). Dissertação de mestrado em Geografia. Universidade Federal do Ceará, 2006.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. Espaços urbanos: territorialidades e representações. In: SPOSITO, Eliseu Savério (org.). *Dinâmica econômica, poder e novas territorialidades.* Presidente Prudente: UNESP, 1999.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *The Anthropology of performance***.** New York: PAJ Publications, 1987.

---

1 Mãe Júlia, 1979 apud Pordeus Jr., 2011, p. 113-114-118.

2 O período de organização e realização da festa de Iemanjá em Fortaleza compreende todo o mês de agosto, em especial o dia 15 de agosto quando a festa é executada na praia. No calendário mariano corresponde com a dedicação da basílica de Santa Maria Maior e a assunção de Maria ao céu. Esta referência é por nós interpretada como a manutenção de um sincretismo religioso capaz de minimizar os conflitos com a sociedade.

3 O Povo, 15/08/1981, p. 5.

4 Fotografia do Unitário, 11/08/1965, p. 8.

5 As referências são a macumba e ao catimbó.

6 Gazeta de Notícias 07/01/1955, p. 1.

7 Este cortejo é até hoje praticado pela União Espírita Cearense de Umbanda.

8 De oeste para leste a orla marítima de Fortaleza é formada pelas praias: Barra do Ceará (inclui Praia das Goiabeiras), Pirambu, Arraial Moura Brasil, Centro, Iracema, Meireles, Volta da Jurema, Mucuripe, Farol, Vicente Pinzón, Praia do Futuro, Caça e Pesca e Sabiaguaba.

9 Trecho de orla no centro de Fortaleza.

10 Jucá (2003) salienta nos anos de 1940 e 1950 o sofrimento da população residente neste recorte espacial da cidade quando as taperas eram invadidas ou mesmo derrubadas pela ação das marés.

11 A margem esquerda refere-se a atual Praia Caça e Pesca.

12 Reportagem utilizada por Abreu Júnior (2005), O Povo, 22/04/1968.

13 Deslocar-se de um lugar para outro no centro a fim de fugir da perseguição. Transferir o terreiro para a periferia onde a vizinhança rarefeita proporcionaria maior liberdade ao culto. Buscar comparações com práticas religiosas socialmente aceitas no nível ritual ou discursivo. Negar as contribuições indígenas ou africanas, pela constituição de outro perigoso do qual a umbanda enquanto prática do bem se distinguia.

14 O Povo 16/08/1978, p. 10.

15 O Povo 16/08/1979, p. 13.

16 O Povo 16/08/1980, p. 4.

17 O Povo 15/08/1981, p. 5.

18 A tática de visibilizar práticas religiosas afro-brasileiras revestindo-as do folclórico não é exclusiva da década de setenta. Nos anos 1950, o mesmo ocorreu com o Candomblé que realizou danças em Fortaleza no Clube Náutico e no Teatro José de Alencar noticiado pelos jornais como grande evento cultural, ao mesmo tempo os periódicos informavam o fechamento de terreiros e prisões de pais e mães de santo na capital e no interior.

19 O Povo, 15/08/1980, p. 5.

20 O Povo, 15/08/1980, p. 5.

21 O Povo, 16/08/1982, p.1.

22 O Povo, 16/08/1985, p. 7.

23 O Povo, 16/08/1987, p. 22.

24 Para realizar a festa na Praia de Iracema os terreiros precisaram adaptar os horários de execução do ritual a fim de estar em acordo com a Lei do silêncio.

25 O Povo 15/08/1984, p. 15.

26 Na década de 1980, os jornais fazem referência a cinco entidades: Associação Cearense Beneficente de Umbanda Senhor do Bomfim, Federação Espírita Cearense de Umbanda, União Cearense Espírita de Umbanda, Confederação Cearense de Umbanda e Associação Estadual dos Centros Espíritas de Umbanda e Candomblé.

27 O Povo 15/08/1985, p. 9.

28 O Povo 15/08/1989, p. 11A.

29 Ibidem.

30 Entre as décadas de 1990 e 2000, os jornais citam outras associações em Fortaleza, além das já mencionadas: Associação Cearense Beneficente de Umbanda, Federação Estadual do Culto Afro-brasileiro.

31 Diário do Nordeste 08/04/1994, p. 15.

32 O bairro Praia de Iracema possui o melhor serviço de transporte urbano de Fortaleza, de acordo com dados da ETUFOR (Empresa de Transporte Urbano de Fortaleza S/A). A partir dele é possível deslocar-se para qualquer um dos sete terminais de ônibus que compõem o sistema integrado da cidade.

33 A UECUM, associação umbandista mais antiga de Fortaleza, se recusou até o momento a participar das comemorações na Praia de Iracema, alegando resguardar a tradição da festa na Praia do Futuro.

34 Informação cedida por Pais de Santo em atividade de campo durante festa nos anos de 2011-2016.

35 Há referência nos periódicos de Fortaleza sobre festas realizadas em praias da Região Metropolitana de Fortaleza e em municípios litorâneos do estado. Pais e Mães de santo também fazem referência a locais onde a festa de Iemanjá é realizada sem reconhecimento oficial e, por tanto, sem a segurança necessária.

O IR, O VIR E O RECOMEÇAR: PEREGRINOS SERGIPANOS NA JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE 2013

ELIÉTE FURTADO CECÍLIO E SILVA
Núcleo de Turismo UFS
Universidade Federal de Sergipe
eliete.furtado@gmail.com
MARIA AUGUSTA MUNDIM VARGAS
Programa de Pós-Graduação em Geografia
Universidade Federal de Sergipe
guta98@hotmail.com.br

INTRODUÇÃO

Nosso estudo buscou a análise das relações vividas e percebidas pelos peregrinos sergipanos, relações essas que na Geografia tomamos como territorialidades. A territorialidade exposta por Sack (1986), que deve ser reconhecida como uma ação, uma estratégia de controle, bem como a territorialidade religiosa, como "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", como colocada por (ROSENDAHL, 2005, p. 07).

Todavia, foi no território encarnado de relações simbólicas da Jornada Mundial da Juventude (JMJ) que observamos o fortalecimento das experiências religiosas. O caminho foi extenso, com a ocupação de diferentes locais, através de roteiros turísticos e através de vivências e de influências dos valores cristãos com pessoas de outros estados do Brasil e de outros países. Nesse contexto a centralidade de nossa pesquisa situa-se no entendimento da vivência, das práticas, da construção dos relacionamentos, das territorialidades presentes, balizadas pelos seguintes questionamentos: i) como se deu a construção/preparação dos movimentos leigos sergipanos para a JMJ; ii) quais

territórios foram criados para e pelos peregrinos na JMJ; iii) como se deram as relações e as vivências dos peregrinos sergipanos com os demais participantes.

Procuramos apresentar as relações vividas e percebidas nas três partes que compõem o presente artigo. Na primeira sintetizamos "no ir" os momentos que antecederam a JMJ, com a experiência de peregrinos franceses na Diocese de Propriá, no sertão sergipano; "o vir" ilustra a participação dos peregrinos sergipanos na JMJ, o congraçamento, o turismo e o consumo, as experiências trocadas durante o evento no Rio de Janeiro nos diversos territórios "construídos" e, "o recomeçar" traz os feitos e as vivências após a JMJ, a continuidade por meio dos eventos realizados nas comunidades como congressos e organização do Dia Nacional da Juventude.

Na segunda parte é apresentada a metodologia, com destaque para os esforços em oferecer ferramentas que relacionem o teórico e o empírico, os aportes teóricos-metodológicos construídos e que deram sustentação a nossas análises. E, na terceira parte tecemos as considerações procurando apresentar as reflexões que vieram à tona na conclusão de nossa dissertação de mestrado.

A JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE EM TRÊS TEMPOS

As atividades descritas do *Ir, Vir e Recomeçar* vão além dos templos e do soar dos sinos, pois foram atividades que aconteceram em diversos tempos e espaços, em que a sacralidade se materializou por meio dos símbolos, das ações coletivas e do ser na vida do outro. Nessa conjuntura de relações, o território em Sergipe, durante a Semana Missionária de preparativos para a JMJ, se constituiu enquanto instituição e identidade social, como explica Gil Filho (2005):

> A igreja é tanto lugar sagrado quanto identidade social. Enquanto lugar é a materialidade do sagrado, e, como identidade social é seu conteúdo *per si*. Tanto a materialidade como conteúdo são amalgamados pelas relações de poder. A igreja como ser institucional, apropria-se tanto do lugar quanto dos seus atores sociais. Em uma primeira instância, altera o lugar em território, e em uma segunda instância submete os atores sociais à hierarquia de clero e leigos, com pertença religiosa definida (p. 04).

As relações de poder citadas pelo autor perpassaram nossas análises durante a Semana Missionária sergipana e foi primordial para o nosso estudo sobre território e territorialidade. Todos os conteúdos apontados por Gil Filho (2005) foram identificados nesta fase, a saber: a materialidade pelo meio dos símbolos, os itinerários percorridos por eles, a configuração de um território sagrado e a presença dos atores sociais, aqui chamados por nós de peregrinos, bem como a hierarquia do clero e leigos na organização da JMJ.

Outro ponto de destaque na Semana Missionária foram as relações coletivas e individuais construídas durante esse período. Este fenômeno coletivo foi tecendo fios para uma interação do bem comum, especificamente no mês de julho de 2013. Tanto a programação organizada pelos Ministérios jovens e pela Igreja quanto a captação dos recursos, foram momentos importantes para nossas reflexões sobre as práticas e vivências, construídas durante o evento da Jornada. Neste sentido, um dos acontecimentos que antecedeu a Jornada foi o "Bote fé" com a cruz peregrina e ícone de Nossa Senhora que saiu de Roma, sede católica, e viajou por todo o Brasil visitando as principais Dioceses, uma tradição que começou em 22 de abril de 1984 por iniciativa João Paulo II.

Entre os anos de 2011 e 2013 estes símbolos fizeram uma trajetória por todo o Brasil, sendo esta uma das primeiras programações ocorrida com mobilização coletiva envolvendo o local. O percurso da cruz envolveu grandes distâncias e alcançou significativos contingentes demográficos alcançando os objetivos que a Igreja pretendeu abranger. Saquet e Sposito (2009. p. 59) apontam que "[...] o que "define" território é em primeiríssimo lugar, o poder [...]", isso não quer dizer, porém, que a cultura (o simbolismo, as teias de significados, as identidades) não estejam comtemplados. São esses os elementos e aspectos visivelmente identificados no percurso da cruz.

A peregrinação da cruz e do ícone de Nossa Senhora selou oficialmente a abertura da JMJ nas Dioceses de todo o país e conseguiu mobilizar nas comunidades muitos jovens que se dispuseram a participar das celebrações religiosas, como as missas, procissões, passeatas e shows. Observamos que essas

manifestações têm uma representatividade para as pessoas, pois homenagear um símbolo que remete a significados coletivos é uma das maneiras de se fazer presente e cultuar o que ele representa, nesse caso, a força, a vida e a salvação.

Estava previsto na programação da Semana Missionária em Sergipe o acolhimento de estrangeiros, o que efetivamente ocorreu. Os jovens missionários franceses que chegaram ao Estado tiveram oportunidade de acompanhar como vivem os irmãos no sertão pelo convívio em suas casas e também com trabalho missionário que se dispuseram participar.

A participação dos franceses foi importante para a integração dos peregrinos sergipanos, que tiveram a oportunidade de conhecer outra cultura através de trocas e informações sobre comidas, danças e serviços missionários, dentre outros. Os sergipanos foram guias de novas experiências (como o passeio no Lago Xingó) para pessoas que não conheciam a realidade do semiárido vivenciada no município de Poço Redondo, situado no sertão sergipano, o que favoreceu a solidariedade e estreitamento de laços de fraternidade por meio de troca de presentes, de conhecimentos e da disposição em vivenciar momentos distintos.

Os relatos dos moradores de Poço Redondo bem como das famílias que acolheram os franceses demostram ter sido uma experiência positiva pelos laços de amizade criados, pelas lembranças das brincadeiras, que com efeito, foi tecida uma rede com amigos que construíram laços e fortaleceram seus territórios e suas territorialidades.

Figura 01 – Dia De Lazer Com Os Peregrinos Franceses – Lago de Xingó, Canindé De São Francisco, Sergipe, 2013

Fonte: acervo dos autores, 2016.

O congraçamento se deu de forma muito espontânea. Nas atividades extras, os franceses foram para Canindé de São Francisco, conheceram a comunidade Portelinha, uma comunidade muito pobre, como nos explica Gilmar, o responsável pelo acolhimento: "Depois de enxergar tanto sofrimento, mostramos as belezas do Rio São Francisco, que são os 'Canyons'[1], saíram felizes e admirados com as belezas sergipanas". É isso que expressa a figura 01, a alegria a bordo de um catamarã que faz a rota na Represa de Xingó.

O evento da JMJ nos proporcionou uma análise da escala local à global. Aprendemos a escala local por meio das territorialidades sergipanas; o entrelaçar das vivências e lutas em busca do objetivo maior, a ida ao Rio de Janeiro; as novas amizades; o preocupar-se com o outro e o trabalhar junto. A escala global se apresenta pelas experiências com os franceses, que nos enriqueceram com sua presença e por estarem abertos a conhecer a cultura sergipana. No Rio de Janeiro, do local ao global, a JMJ reuniu pessoas de diversos lugares do Brasil e do mundo, conformando novos territórios e territorialidades.

O que muda esta fisionomia é a aglomeração dos peregrinos, que vão se somando no sentido de reunirem-se aos demais. 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, foram acompanhados durante os eventos preparatórios da JMJ, nas diversas localidades de Sergipe, se instalaram em diferentes locais no Rio de Janeiro, abertos ao

convívio com as diversas nacionalidades.

Em nossa pesquisa destacam-se também as atividades religiosas que estão ganhando expressão e recebendo maior atenção do turismo religioso, qual seja, a peregrinação. Segundo dados da Organização Mundial do Turismo (OMT), a peregrinação ocupa o quinto lugar nas motivações para viagens. Ela provoca o deslocamento de pessoas de seus locais de moradia por motivações diversas, acontece em pequenos ou longos e, como destaca, Lopes (2006):

> A peregrinação a lugares sagrados é uma das mais antigas formas de viajar. Na Grécia Antiga já ocorriam manifestações do que podemos denominar de turismo religioso, com peregrinações para regiões como Delfos[...]. Durante a Idade Média cresceram as viagens por motivações religiosa, peregrinações a lugares santos como Roma, Jerusalém e Santiago de Compostela. Em outras partes do mundo ocorriam peregrinações a lugares santos promovidos por hindus, budistas, mulçumanos e outras crenças (LOPES, 2006, p. 18.).

Essa prática antiga se mantém como instrumento de fé de várias religiões, arrastando multidões para lugares sagrados, que se transformam nas datas especiais. Com relação à religião católica, Aragão (2011, p. 44) elaborou um quadro comparativo de algumas festas e cidades-santuários no Brasil, como: *i)* a festa de Nossa Senhora de Nazaré, comemorada no mês de outubro em Belém/PA, com média de visitantes de dois milhões e trezentas mil pessoas no ano de 2011; *ii)* a romaria a Padre Cícero, nos períodos de fevereiro, julho, setembro e novembro, move para Juazeiro do Norte/CE dois milhões de pessoas em registro feito no ano de 2010; *iii)* Nossa Senhora Aparecida, no mês de outubro, na cidade de Aparecida/SP, recebe em torno de dez milhões anualmente, segundo registros de 2010. Ainda conforme Aragão (2011, p. 44.), outro santuário de muito destaque é o do Divino Pai Eterno (GO), recebendo milhões de devotos e crescendo a cada ano.

Percebemos que esse fenômeno religioso está presente nos vários períodos da história e acreditamos que as peregrinações mais divulgadas ainda hoje são de católicos e muçulmanos, que continuam incentivando essa prática religiosa devocional para os primeiros, e obrigatória para os mulçumanos. Quanto a Roma

e Jerusalém, continuam sendo os polos religiosos mais visitados do mundo, a segunda por resguardar a história e os caminhos de Cristo e a primeira por ser sede do Vaticano e possuir muitos atrativos que agregam outros tipos de segmentos turísticos.

A comunidade Obra de Maria, que tem como slogan "Obra de Maria – mais que viagens – Encontro com Deus", ofereceu um roteiro para os peregrinos sergipanos de um longo percurso, saindo de Sergipe para São Paulo e de lá para o Rio de Janeiro, oferecendo atrativos religiosos como: passagem pela Fazenda Esperança[2]; visita a Guaratinguetá para conhecer a história de Frei Galvão, visita ao santuário de Nossa Senhora Aparecida e às instalações da comunidade Canção Nova. No Rio de Janeiro, o percurso estendeu-se até a cidade de Petrópolis. Participaram desse percurso longo peregrinos das três Dioceses existentes em Sergipe – Aracaju, Própria e Estância –, que desfrutaram, ainda, de visitas a pontos turísticos como museus e parques. Esse diferencial de roteiro foi um dos "atrativos motivacionais" que justificou o interesse de muitos sergipanos aderirem, sobretudo, com preços módicos e partirem em comboio de 10 ônibus.

Em nossas entrevistas, verificamos três grupos de peregrinos: aqueles que se encaixam nas duas categorias de turista e de peregrino da JMJ; aqueles que assumiram seu posicionamento de turistas e aqueles que disseram não terem feito turismo e sim, se dedicaram apenas ao evento como peregrinos. Nesse sentido, as peregrinações interagiram com o turismo religioso, que tem no peregrino moderno não somente pelo ritual de cumprir suas promessas e visitar lugares santos, mas porque agregaram em suas visitas oportunidades de conhecer e consumir os produtos oferecidos nas localidades visitadas.

Os lugares-símbolo, enquanto portadores de identidade social, podem ser a própria base dos territórios; nesta base simbólica foi construída uma peregrinação com semelhanças e diferenças, que, com suas territorialidades, prosperou e contribuiu nas práticas e vivências do peregrino, como mostrado na Figura 02, alguns flashes da peregrinação dos jovens no Rio de Janeiro quando, por segurança, todo o evento foi direcionado para a praia de Copacabana, devido

às fortes chuvas.

Figura 02 – Peregrinação dos jovens para a praia de Copacabana Rio de Janeiro, 2013.

Fonte: Trabalho de Campo na JMJ, 2013 - RG: SILVA, E. F.C.

Um território exemplar construído pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), com autorização do Pontifício Conselho para os Leigos, órgão do Vaticano, correspondeu às instalações da ExpoCatólica. Tratada como evento, ela aconteceu no Centro de Exposições Riocentro, ocupou 200 mil metros quadrados e foi visitada pelo Papa Francisco. O local também foi chamado de Cidade da Fé e aconteceu no período de 20 a 26 de julho de 2013. Os exponentes entrevistados relataram a importância de sua comunidade apresentar seu trabalho e seus produtos como CDs, livros, artesanatos, dentre outros produtos, bem como angariar fundos para a comunidade a qual pertencem. Esta observação também foi feita por missionários e visitantes que expuseram a forma com que sua comunidade escolheu viver dependendo de doações e aquisição de seus produtos. Todavia, um peregrino sergipano observou a forma comercial, referindo-se a ExpoCatólica como uma empresa.

> É um dos modos de nossa sobrevivência. Nós vivemos da providência; não temos salários, vivemos da doação e na livraria colocamos nosso trabalho, nossos livros, camisetas, terços, e por meio dos CDs divulgamos a música de nossa Comunidade Obra de Maria (M. A., 35 anos, Missionária da Obra de Maria).
>
> *Existiam várias empresas de produtos religiosos, comunidades fraternas, congregações religiosas, a Canção Nova com sua missão o Shalom, Toca de Assis e outras* (W. J. S., 34 anos, Funcionário Público).

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.

> As economias religiosas são como economias comerciais, no sentido de que consistem em um mercado de consumidores potenciais e concorrentes, em um conjunto de "firmas religiosas" que procuram servir aquele mercado e em linhas de produtos oferecidos pelas diversas firmas (STARK BAINBRIDGE, 2008. p. 215-216).

Analisamos que na JMJ essas firmas estavam presentes em todas as exposições, desde a organização da própria feira até os organizadores dos stands, que são as comunidades que venderam seus produtos.

> Segundo o diretor da Promocat, Fábio Castro, a "Cidade da Fé" foi um grande encontro de atividades pertinentes à fé católica, somando-se à JMJ. "Por uma questão estratégica e logística, todas as atividades anexas foram projetadas com o objetivo de otimizar essa grande ação católica mundial", <http://www.cidadedafe.com.br/riocentro> disponível em 2013 acessado em 14/07/2014.

Fábio Castro destacou o potencial do mercado religioso ressaltando cada vez mais sua organização fora das igrejas. O que antes era feito de forma simples, hoje já está tomando novas formas de economia e geração de renda, conforme ocorrido na ExpoCatólica. A figura 03 evidencia esse consumo, demostrando o poder desse mercado e do consumo nessa economia religiosa que está presente nos eventos, em peregrinações e em suas próprias lojas fixas de artigos religiosos.

Figura 03 – Produtos comercializados na ExpoCatólica Rio de Janeiro, 2013.

FONTE: Trabalho de Campo na JMJ, 2013.

O potencial do mercado religioso foi analisado por Raffestin (1993) quando afirmou que a capacidade da igreja de gerenciar, como organização, não diferencia das estrátegias de outros mercados que investem em seus produtos e no mercado consumidor. Outra caracteristica definidora deste perfil do qual o autor relata nas manifestações da vida pode ser observado no Festival do Turismo, que aconteceu concomitatemente com a ExpoCatólica.

Três atos culturais estiveram neste espaço: as trilhas ecológicas, os Itinerários da Fé e a visita a pontos turísticos. Os Itinerários da Fé constaram de visitas guiadas em 34 igrejas da cidade. Nas trilhas ecológicas, os peregrinos puderam fazer caminhadas sob a coordenação dos escoteiros. E, os pontos turísticos acolheram os peregrinos com uma programação especial, com visitação ao Corcovado e ao Pão de Açúcar.

Os stands no Festival de turismo da ExpoCatólica foram organizados com o objetivo de divulgar os roteiros de todo o Brasil. Foi, portanto, uma realização importante no contexto do turismo religioso. Nesse sentido, destacamos o papel de determinadas comunidades como Obra de Maria em parceria com a Canção Nova.

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.

Observamos que todos os Estados participaram do Festival de Turismo da ExpoCatólica expondo seus roteiros religiosos. Descrevemos esses roteiros apresentados em stands (Figura 04), com ênfase, nesse artigo, para o Estado de Sergipe que trouxe como "Sergipe Encantador". Os painéis destacaram imagens das festas religiosas mais populares tais como a festa de Divina Pastora no município de Divina Pastora; a procissão do Senhor dos Passos no município de São Cristóvão; a de Bom Jesus dos Navegantes em Propriá e, a de Nossa Senhora Aparecida no município de Nossa Senhora Aparecida.

Figura 04 – Stand do Estado de Sergipe na ExpoCatólica – Rio de Janeiro, 2013.

Fonte: <www.google.com.br>/expocatolica publicada em 2013 Disponível em: 30 jul. 2013.

A cidade de São Cristóvão, tombada como patrimônio da Unesco, foi mostrada através de sua arquitetura religiosa com destaque para o Memorial de Irmã Dulce, que iniciou sua vocação na Congregação das Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição da Mãe de Deus, no Convento da Nossa Senhora do Carmo. Vale ressaltar também que o processo de beatificação de Irmã Dulce se deu por conta do milagre ocorrido em terras sergipanas, onde uma senhora sobreviveu ao parto após uma forte hemorragia. Outro painel destacou a cidade de Laranjeiras, com o teatro da Semana Santa, a procissão do fogaréu e suas igrejas seiscentistas.

O município de Carmópolis foi destaque pelo seu complexo turístico religioso com Mosteiro dos Frades e Monjas Carmelitas.

Retomando a visitação a pontos turísticos destacamos os depoimentos dos peregrinos sergipanos que desfrutaram o Pão de Açúcar, a feira do Saara, feira de São Cristóvão, Madureira, museus, exposições, Maracanã, Lapa, restaurantes, praias de Ipanema, Copacabana, Recreio dos Bandeirantes, mas que aprenderam esses momentos de maneira diferente. Alguns assumiram o "turismo religioso", outros resistiram a esse termo por acreditarem que estavam apenas "conhecendo" a cidade e o que ela proporciona de melhor.

> *Assim, nos pontos turísticos tinham muitas pessoas da Jornada que tomaram o Rio todo. Então para mim, não sendo locais religiosos eles se tornaram, porque as pessoas que foram para a Jornada se encontraram lá. Acho que muitas pessoas participaram como turistas, mas vi também pessoas que foram com a intenção de viver realmente essa graça da Jornada* (A. P. A. S., 18 anos estudante de nutrição).
> *Algumas pessoas, mas tenho certeza que a maioria foi para o evento religioso. Um evento que evangelizou muita gente que era ateu. Evangélicos se converteram ao catolicismo. Não foram só pelo turismo, acho que 90% foi por causa da jornada porque são católicos e demostram sua fé* (A. M., 27 anos, missionário do Shalom).
> *A gente fez um passeio turístico, mas ao mesmo tempo conhecemos um pouco da história. Estávamos em um Estado diferente. Era a primeira vez que estávamos indo e também, o RJ faz parte da História do Brasil. Tínhamos esse interesse. Por exemplo, o Jardim Botânico que é tão importante para o RJ e para o Brasil. Procuramos conhecer praças monumentos até pelo valor histórico. Eu acredito que participamos como turistas porque onde passamos tinha gente com a mochila e sempre quando a gente passava o pessoal sempre perguntava: você foi lá? e o Cristo Redentor "fechou" exclusivamente para a Jornada 15 dias antes* (F. C. M., 21 anos, estudante de letras).

Assim aprendemos as diversas opiniões dos peregrinos sergipanos. Alguns acreditaram que o turismo foi apenas um item que chamou a atenção, neste caso, agregando uma visita ao Cristo Redentor, que foi visto como uma representação da fé e não como ponto turístico, ou que por meio da presença dos peregrinos, o local se transformou em uma extensão da JMJ.

> *Foi aquela folia junto com os Venezuelanos, 90% das pessoas que estavam no Cristo eram da Jornada. Na descida, a gente encontrou os dinamarqueses. Olhar para o Cristo foi uma experiência da própria Jornada que era Deus que abraçava o* mundo (G. N. S., 19 anos, estudante universitário).

Da mesma forma, no Maracanã, parte dos peregrinos se posicionaram demonstrando a satisfação de estar no local valorizado nacionalmente como uma das paixões do brasileiro que é o futebol. Visitar o estádio gerou satisfação, principalmente por ser um dia de jogo do Flamengo contra o Botafogo, contagiando principalmente os homens.

> *Eu fui assistir ao jogo do Botafogo e Flamengo. Eu sou flamenguista, mas só tinha vaga na torcida do Botafogo. Nunca sofri tanto de não poder torcer. Foi uma emoção estar no maracanã, tenho os ingressos até hoje* (G. N. S., 19 anos. estudante universitário).
> *Não tenho palavras para dizer a emoção que dá você ir para o Maracanã assistir a um jogo do Flamengo, minha filha! Muito massa! Muito massa mesmo! Cheio de gente foi muito bom mesmo* (H.J.B., 18 anos, estudante de Geografia).

Um entrevistado se posicionou novamente com o simbolismo religioso e disse que o estádio foi extensão da Jornada. Quando questionado o porquê, o mesmo respondeu que o comportamento era diferente, a quantidade de peregrinos no estádio era tão forte 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 conforme relato abaixo.

> *Assisti ao jogo do Flamengo. Na verdade, a gente estava envolvido, em todo o lugar que a gente ia tinha gente da Jornada, não tinha como desvincular, apesar de não estar no espaço religioso, estávamos envolvidos por essa religiosidade, não tinha jeito.* (L.G., 26 anos, professor em Ensino Fundamental).
> *Fui ao Maracanã no domingo à tarde, minha filha! Eu acho que todo mundo resolveu ir nesse jogo. Já tinha acabado a Jornada e foi muito interessante porque a jornada continuou lá no Flamengo e Botafogo no maracanã* (M. A., 35 anos, missionária da Obra de Maria).

Após as "obrigações" cumpridas, o peregrino se propôs a desfrutar o que o Rio de Janeiro proporcionava. Notamos nesse ponto um diferencial dos demais peregrinos comuns nas festas devocionais. Peregrinos que outrora viajavam apenas por obrigações religiosas agora se permitiam aproveitar o que a cidade proporciona como parques, feiras, restaurantes, praias.

> [...] ressalvados o turismo de férias e o turismo de negócios, o tipo de turismo que mais

> cresce é o religioso, porque – além dos aspectos místicos e dogmáticos – as religiões assumem o papel de agentes culturais importantes, em todas as suas manifestações de proteção a valores antigos, de intervenção na sociedade atual e de prevenção no que diz respeito ao futuro dos indivíduos e das sociedades (ANDRADE, 2002, p. 79).

Conforme referência, a Igreja, através de suas comunidades, se transformou em agente cultural, promovendo destinos e proporcionando deslocamentos. Possibilitou também novas experiências.

Após viver duas semanas intensas de pré-missão e na JMJ, chegou o momento do retorno para suas casas e para as comunidades que estão à espera dos frutos gerados. Esse momento é importante para os peregrinos que assumiram o compromisso de "Ide e evangelizai", principalmente para as comunidades que fomentaram a missão. 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. 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. Acompanhamos também o Dia Nacional da Juventude organizado pela Arquidiocese por meio do setor jovem. O evento ofereceu vários espaços de forma que o jovem pudesse ter um dia de lazer, confraternização, brincadeiras, shows culturais como a Alowvadeira e Marcos Paulo (CN), além da atração nacional, Lanciano Lima (SP) – Músico, compositor da Fraternidade Toca de Assis. Ademais, durante todo o dia os jovens tiveram a oportunidade de conhecer outros jovens, de participar ou assistir às atividades culturais.

Figura 05 – Comemoração da Arquidiocese na Feira Vocacional no Dia Nacional da Juventude, Aracaju Sergipe, 2015.

Fonte: Trabalho de Campo no DNJ de Aracaju 2014.

Nas tendas montadas dentro e fora do pátio da Igreja (Figura 05) observamos a exposição da Feira Vocacional que mostrou seu movimento pastoral e de outras comunidades. Foi uma oportunidade que os jovens tiveram de conhecer melhor o que a Igreja tem de serviço, e para que pudessem escolher. É dessa forma que a Igreja motiva o pertencimento da religiosidade e a vivência dos laicatos.

Foi importante observar e participar do Dia Nacional da Juventude para perceber 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. Missas e adoração em menor número, mas com o mesmo embasamento, fé, cultura e partilha. Participamos de 02 DNJ no ano de 2014 e 2015 de congresso da Renovação Carismática, reuniões de grupos de oração para acompanhar como seriam aplicadas as recomendações missionárias trabalhadas na JMJ.

METODOLOGIA DA PESQUISA

A pesquisa configurou-se como qualitativa. Identificamos os grupos leigos da Comunidade Shalom, Jovem do Discípulo Amado, Canção Nova e Obra de Maria como sujeitos e objeto de nossa análise e acompanhamos a visita de peregrinos franceses que tomaram Sergipe como a primeira etapa da peregrinação

para a JMJ e, as atividades desenvolvidas com moradores de rua no Dia Nacional da juventude como extensão da JMJ. Foram realizadas 57 entrevistas semiestruturadas e participei como integrante do grupo Shalom na comitiva de peregrinos sergipanos, sujeito e objeto da análise. Nesse contexto, utilizamos de diário de campo e de registro fotográfico como instrumento de captação dos territórios e das territorialidades construídas pela Igreja e pelos peregrinos.

Com o enfoque da análise nos conteúdos posta pelos textos, fotos e depoimentos nos orientamos de acordo com os balizamentos dados Bardin (1977 p. 95) e, elaboramos um quadro com a relação dos conteúdos do roteiro de entrevista, mas também, observamos em nossa análise, as entrelinhas, manifestações corporais, sensações, sentidos e olhares, o entrelaçar dos fatos, as histórias relatadas com detalhes. Estes foram instrumentos de alcance para nossos conteúdos analisados.

Quadro 01 – Análise dos Conteúdos

Roteiro de Entrevista	Categoria
• Perfil; • Participou de outras Jornadas; • Participa de grupos, como entrou;	Território
Motivações e espaços frequentados;	Território e territorialidade
"Territórios sagrados" e participação como turistas;	Território e territorialidade
Sensações: Religiosidade, Apreensões, Cidadania, Turismo, Solidariedade, Trocas.	Territorialidade

Fonte: Trabalho de campo, 2013.

Para caracterizar o perfil do peregrino foram levantadas e registradas informações gerais tais como: nome, e-mail, dia da entrevista, idade, sexo, ocupação, escolaridade, e se participou de outras Jornadas. Todos esses dados foram trabalhados em uma planilha do Excel. Essas informações nos ofereceram aportes para identificar o peregrino sergipano no universo de pesquisa.

Nossos entrevistados representaram todas as Dioceses de Sergipe. Com a participação nos eventos, conseguimos reunir em nosso universo pesquisado peregrinos de quatorze municípios: Aracaju, Porto da Folha, São Cristóvão, Moita Bonita, Itabaianinha, Santo Amaro das Brotas, Umbaúba, Lagarto, Laranjeiras, Cedro de São João, Pirambu, Salgado, Estância, Poço Redondo,

Laranjeiras, Salgado e Lagarto. Essa variedade de munícipios foi importante para perceber as diferentes realidades vividas pelo peregrino no Estado de Sergipe e para aprender como se deu o desenvolvimento dos peregrinos nas diferentes Dioceses.

Dos peregrinos que entrevistamos 32 são do sexo feminino com idade entre 16 anos e 42 anos, apenas duas casadas; 25 são do sexo masculino com idade entre 18 e 34 anos, apenas um casado. Quanto à ocupação, analisamos que são profissionais de nível superior das mais diversas áreas, como farmácia, bibliotecária, oficial de justiça, fisioterapeuta, funcionário público, fiscal de transporte, autônomo e missionário.

Registrou-se que seis entrevistados já haviam participado da Jornada que aconteceu em Madri, na Espanha (2011), e foram motivados a participar da JMJ do Rio de Janeiro assumindo a responsabilidade de divulgação, formação de caravanas e promoção para recursos. Percebemos também que os 06 que participaram em Madri e no Rio de Janeiro estavam decididos a estar em Crácovia (sede da próxima JMJ em 2016), dois deles já tinham assumido o parcelamento das despesas. Mas o que prevaleceu foi a participação dos sergipanos na primeira JMJ totalizando 49 pessoas.

Quanto ao deslocamento, houve uma diversidade de grupos que se subdividiram em:

- Caravanas de peregrinos das comunidades;
- Peregrinos sergipanos que foram inseridos nas caravanas de Recife e Fortaleza porque em Aracaju não tinha mais vaga;
- Grupos aéreos com as comunidades;
- Individuais que organizaram sozinhos a compra pela internet.

Os motivos foram diversos: os que se organizaram com antecedência conseguiram vagas e uma forma melhor de pagamento, fazendo com que o peregrino tivesse mais prazo para quitar a dívida; outros que, por opção e identificação, resolveram viajar com outros grupos ou ainda porque o namorado era de Fortaleza.

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, geralmente os missionários que acompanhavam a caravana e não puderam participar de todas as atividades desenvolvidas; ii) cuidadores que ficaram responsáveis pelos adolescentes; iii) voluntários que doaram seu tempo para trabalhar na Jornada.

Com essa análise percebemos as distintas formas de participantes e peregrinos sergipanos envolvidos na JMJ de 2013.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Brasil, é inegável a influência do Catolicismo desde seus primeiros registros. A Igreja tem influenciado o povo brasileiro na constituição de seus valores, na formação da família, na atuação política e em todas as dimensões da vida social, econômica, cultural e ambiental.

Analisamos que a Igreja Católica diferencia das outras Instituições por se fazer presente em vários setores, como público, privado, jurídico por meio de suas celebrações, presença e influência. Os territórios ocupados e gerenciados pela Igreja se diferenciam devido a sua atuação na sociedade e pela forma de gerenciar seus territórios.

Diferentes territorialidades foram construídas pelas práticas dos peregrinos visto que não pudemos negligenciar a significativa participação do peregrino enquanto consumidor dos espaços oferecidos pela JMJ assim como dos pontos turísticos da cidade do Rio de Janeiro, mundialmente reconhecidos.

Observamos que a fé e a força do catolicismo se materializaram em vários territórios sagrados como o palco central na praia de Copacabana, nas catequeses realizadas e nos múltiplos microterritórios da Feira Vocacional e até no espaço de consumo da ExpoCatólica.

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.

No que se refere ao fenômeno “turismo religioso” acreditamos ser uma atividade secular, mas quando inserida no contexto da JMJ em 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.

Os peregrinos sergipanos participaram de várias atividades sociais e culturais como intercâmbios, trocas de souvenires e também como turistas religiosos, sem, contudo, se afastarem da condição de peregrino. 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

ANDRADE, J. V. **Fundamentos e Dimensões**. 8ª Ed. Editora Ática. São Paulo. 2002.

ARAGÃO, I. R. **“Vinde, Todas as Pessoas, e Vede a Minha Dor”:** A Festa/Procissão ao Nosso Senhor dos Passos como Atrativo Potencial Turístico em São Cristóvão- Sergipe-Brasil. Dissertação apresentada a Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Área de concentração: Ciências Sociais Aplicadas. Ilhéus – Bahia, 2012

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. 1ª ed. Brasil, 1977

GIL FILHO, S. F. ***Geografia da Religião:*** *O Sagrado como Representação.* **Terra** Livre, Goiânia, *v. 24, 2005.*

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

RAFFESTIN, C **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Atica, 1993.

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.

SACK, R. D. **Human territorility: its teory and history**. Cambridge University Press, 1986.

SAQUET, M.; SPOSITO, E. (Org.). **Territórios e Territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2009.

STARK, R; BAINBRIDGE, W.S. **Uma teoria da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

---

1 Cânyon do Xingó, localizado no sertão do Estado de Sergipe fica a 213 km da capital. Além de ser o quinto maior do mundo, é o maior navegável, formado por belas rochas areníticas. http://viagem.uol.com.br/noticias/2011/10/20/sertao-de-sergipe

2 A Fazenda da Esperança é uma comunidade terapêutica com mais de 30 anos de experiência na recuperação de jovens dependentes químicos. Avaliada como a maior obra da América Latina desenvolvendo essa atividade e ajudando milhares de famílias, atualmente se encontra em 15 países do Ocidente ao Oriente. Seu trabalho baseia-se no tripé: convivência em família, trabalho como processo pedagógico e espiritualidade para encontrar um sentido de vida. Disponível em: <http://www.fazenda.org.br/institucional/quem_somos.php>. Publicado em 2009. Acesso em 15 fev.2016

O ISLÃ E A ISLAMOFOBIA: UM ESTUDO SOBRE A REPRESENTAÇÃO DE MAOMÉ EM ANIMAÇÕES ESTADUNIDENSES DE SUPER-HERÓIS

MARIO MARCELLO NETO
Doutorando em História (UFRGS)
mariomarceloneto@yahoo.com.br

Os terroristas são traidores de sua própria fé, tentando, com efeito, de sequestrar o próprio Islã. O inimigo da América não são os nossos muitos amigos muçulmanos. Não é nossos muitos amigos árabes. Nosso inimigo é uma rede radical de terroristas e cada governo que os suporta.
George W. Bush

PERORAÇÃO

A relação entre a religião, a representação midiática da mesma e os interesses políticos e econômicos na mesma são um *topos* discursivo constante na sociedade atual. Não obstante, os discursos produzidos acerca das instituições religiosas, e por vezes das suas práticas, são constantemente atrelados a uma forma representativa do espaço social que é visto como determinante ou indutor de determinadas ações. Não é por acaso, como aponta Jan Assman (1998) que o "paraíso" cristão remonte a um jardim belo e florido, e que a peregrinação penosa tenha se dado no deserto, no caso de Moisés.

De antemão, é preciso destacar que neste artigo não tentarei, de forma alguma, contrapor as narrativas fundacionais das religiões com as suas possíveis contrapartes verdadeiras, meu intuito aqui é perceber como os usos dos discursos fundacionais se dão em um contexto conturbado de "ameaça terrorista" e como os mesmos podem ser facilmente realocados ao patamar de uma perseguição e preconceitos com determinados signos associados a alguma religião e/ou ato violento.

Este trabalho busca discutir aspectos envolvidos na representação[1] de Maomé[2] em uma releitura feita pela animação estadunidense "Liga da Justiça". A animação em questão é uma parceria entre a *Time Warner* (multinacional do

entretenimento) e a *DC Comics* (multinacional do entretenimento – principalmente de história em quadrinhos e animações – detentora dos direitos legais de diversos super-heróis famosos nos universos da ficção), produzida entre os anos de 2001 e 2004.

Logo após o atentado de "11 de setembro" ao complexo comercial do *World Trade Center*, nos Estados Unidos da América, e durante a invasão estadunidense ao Afeganistão (2001) e Iraque (2003), a animação foi produzida. Durante esse período de diversos conflitos mundiais, da reorganização do mundo em questões geopolíticas e a paranoia constituída pelo medo do terrorismo, a associação, simplória e ignorante (no sentido puro do termo), entre "islâmico" e "terrorista" passou a ser uma constante, como afirma Barber (2005).

Levados por essa onda conservadora e preconceituosa, na qual o medo comandou os sentidos e os direitos individuais, foram claramente dilacerados por políticas públicas que prometiam garantir a segurança nacional[3], a animação de super-heróis acabou por constituir mais um arcabouço imagético da representação de uma dada "realidade". Essa percepção da realidade, ou seja, do que estaria acontecendo no mundo, por parte da animação, através de releituras e adaptações é o objetivo central deste trabalho.

A "Liga da Justiça" é uma animação que tem mais de 52 episódios, de em torno de 20 minutos cada um. A narrativa central deste desenho animado é os confrontos travados entre os super-heróis considerados os guardiões da justiça e aqueles que a eles se opõem. Fazem parte do grupo de super-heróis os renomados Batman, Superman, Mulher-maravilha, Lanterna Verde, Flash, Marciano e Mulher Gavião. Cada personagem possui uma personalidade e uma característica, todos com uma história de vida delimitada, nas quais são cruciais para a formação de seu caráter e na proposição de suas atitudes.

HISTÓRIA E GEOGRAFIA DAS RELIGIÕES: ENTRECRUZAMENTOS

Conceber uma análise das representações de Maomé em uma animação

estadunidense demanda uma capacidade analítica a partir de referenciais que não se prendam a rótulos disciplinares e/ou a questões dogmáticas com relação à produção de conhecimento. Neste sentido, lidar com o conceito de espaço e sua relação com as diferentes temporalidades (DI MÉO, 2007), a compreensão do funcionamento e organização das religiões na sociedade (ELIADE, 2001), as discussões acerca das disputas de poder e lutas territoriais (RAFFESTIN, 1993), a compreensão do campo da Geografia das Religiões (GIL FILHO, 2008) e da História das Religiões (MATA, 2010), bem como o entendimento do Islã em relação às interpretações sobre o fundamentalismo (BOFF, 2009) são sustentáculos deste texto, principalmente por manterem um diálogo constante entre diversas matrizes do conhecimento, permitindo, dessa forma, que eu enquanto historiador realize uma análise da representação do espaço social do Islã em animações estadunidenses.

O ESPAÇO SOCIAL E A PAISAGEM COMO DEFINIDORES DE ESTEREÓTIPOS E IDENTIDADES

O episódio que escolhi como foco de análise neste texto é nomeado como "Corações e Mentes", dividido em duas partes de 20 minutos cada. O nome, por si só, já permite uma reflexão acerca do que está por trás do título do episódio e quais demandas que o mesmo evoca ao proclamar um jargão tão comum à geopolítica estadunidense no oriente médio no final do século XX e início do subsequente, como argumenta Fred Halliday (2006). Na tentativa de tentar compreender o arcabouço intelectual e político que permitiram a representação de Maomé da forma como veremos a seguir, faz-se importante termos o conhecimento do que pensa um dos principais produtores da animação em questão a respeito justamente do episódio a ser analisado. Bruce Timm[4] admite ter utilizado este episódio para falar de questões políticas, ele diz[5] que:

> 'Corações e mentes' é, na verdade, fortemente influenciado por eventos reais, eventos especificamente recentes no Oriente Médio. Por exemplo, há um eco evidente do Talibã na cena em que os seguidores de Déspero estão prontos para assassinar um cidadão por

> posse de livros. Mas, mesmo lá, nós tivemos muito cuidado para se certificar de que a cena não iria sair como uma ofensa contra os muçulmanos. Islã, como eu o entendo, é realmente uma religião muito tolerante, como religiões organizadas são. No entanto, **extremistas** religiosos, de **qualquer** denominação ou fé, que usam sua fé como uma desculpa para odiar e demonizar aqueles que não concordam com eles, ou são diferentes deles, pode ser muito assustador. Então, novamente, as mensagens (existem duas) da história são muito básicas, e difíceis de argumentar: 1) 'cuidado com os falsos profetas' e 2) 'o ódio é ruim, o amor é bom'[6] (grifo do autor e tradução minha).

A preocupação que Bruce Timm alega ter para "se certificar de que a cena não iria sair como uma ofensa contra os muçulmanos" será o alvo maior desta investigação. A realocação do discurso de tolerância a religiões e de intolerância ao fundamentalismo leva, como argumenta Leonardo Boff (2009) a uma argumentação perigosa que tende a execrar uma religião em prol de leituras dogmáticas de textos sagrados por parte de grupos radicais. O "cuidado com os falsos profetas" e "tolerância com o Islã, ele é bom" são discursos morais estabelecidas pelos produtores da animação que reverberam em discursos políticos e mantêm-se num imaginário popular até os dias atuais. A tentativa de desvencilhar o Islã do terrorismo é uma retórica crescente, como se pode ver na epígrafe inicial deste texto, onde políticos, filmes e diversas outras narrativas sociais se contrapõem e diversificam no intuito de encontrar um distanciamento entre sujeito e instituição religiosa. No entanto, as práticas a partir destas premissas escambam, normalmente, para uma generalização do Islã, um estereotipo e um discurso excludente e autoritário, com traços de identidade e não de alteridade, como argumento Michel de Certeau (1995).

O episódio em questão inicia-se em um cenário diferenciado. A aridez, o terreno acidentado, montanhoso, desértico, com ausência de vida (no sentido amplo) e com uma paleta de cores em tons amarelos. O lugar era chamado de "Kalanor", nome ao qual não identificamos alguma influência externa, mas que provavelmente exista. No entanto, nesta cidade desértica, onde a água parece ser um bem de luxo, era palco de uma missão especial da Tropa dos Lanternas Verdes[7], liderados por Katma Tui. O objetivo dos Lanternas Verdes era aniquilar um governo autoritário e teocrático existente neste lugar. Uma região comandada

por um ditador chamado “Déspero”.

Depois de um intenso combate, Katma solicita que ajuda fosse buscada para evitar uma derrota para um inimigo tão poderoso. É a partir deste prelúdio que a Liga da Justiça chega a Kalanor e o desenrolar do enredo acontece. Por motivos pessoais, Lanterna Verde (John Stewart) sai em socorro de seus amigos da Tropa sem ao menos esperar um apoio maior da Liga da Justiça e, muito menos, pensar em táticas e estratégias de derrotar Déspero. Minha análise focará nas representações do espaço do sagrado e do profano, bem como na criação de estereótipos atrelados a determinadas visualidades do espaço e/ou práticas sociais.

Para que esse exercício cognitivo funcione de maneira correta, é preciso compreender, antes do desenrolar do episódio, o que os produtores da animação estavam pensando com relação ao ambiente onde o episódio se passa: o Oriente Médio. Para Bruce Timm[8]:

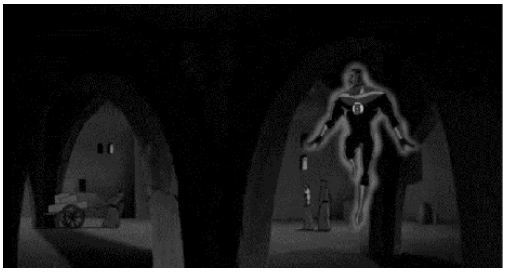
> Esse é o mundo, é do espetáculo de Déspero, é o planeta natal de Déspero. Seu mundo deveria representar como, quase como um tipo de mundo do Oriente Médio e então nós definitivamente tivemos uma estética um pouco Árabe, sabe, algumas das fachadas da cidade[9] (LIGA DA JUSTIÇA – EXTRA: Making Justice League: Season 2, 00:06:52 – tradução minha).

Essa preocupação em explicitar uma “estética árabe”, a partir de fachadas e no ambiente, como descrevi anteriormente – desértico, montanhoso e sem vida – tem motivos claros: aproximar um mundo ficcional de uma realidade existente, sem que para isso precise remeter diretamente a essa realidade. Com isso, quebra-se uma lógica estabelecida pela animação, nas quais os jogos de verossimilhança são sempre mais complexos e difíceis de saber se aquilo se tratava de uma referência ao mundo real, ou não. Fica claro a tentativa do episódio em demarcar o espaço social a que se refere: o Oriente Médio islâmico, dominado por terroristas fundamentalistas, fundadores de Estados teocráticos a partir de profecias de déspotas.

Vale ressaltar que o nome “Déspero” (Despero, em inglês) não foi escolhido

ao acaso. A similitude sonora entre o nome do governando hipnotizador e da palavra “déspota” (em inglês “despot”) é intencional, fazendo associar a ideia daquele líder como alguém que mente e que precisa de subterfúgios de superpoderes para governar. Embora o personagem Déspero remonte as histórias em quadrinhos da *DC Comics* da década de 1960, a sua origem, a ambientação de Kalanor, antes uma cidade (semi)futurística, com diversos inventores e muita tecnologia, deu espaço para um lugar onde possivelmente o Talibã estivesse atuando.

Figura 1 – Representação da arquitetura do Oriente Médio



Fonte: Liga da Justiça: Corações e Mentes Parte 1, 00:08:15 min © 2002 DC Comics, inc.

Na figura 1, destaquei um “frame” de “Corações e Mentes – Parte 1” na qual é possível perceber a representação da arquitetura local dentro daquilo que Bruce Timm chamou de “estética árabe”, marcada por casas simples, feitas de uma espécie de barro, sem muita adornação ou cores, com os tradicionais arcos arredondados nas construções de prédios maiores.

Desde o momento em que Laterna Verde aterrissa em Kalanor, em um outro planeta[10], a ambientação narrativa e especial do episódio se dá não só pelas formações imagéticas, mas pelo comportamento dos personagens. No final da primeira parte do episódio é possível ver um jovem correndo de forma desesperada, sendo perseguido por guardas. As vestimentas dos personagens são muito assemelhadas a *throbe*[11], construindo a espacialidade do visível no sentido de nominar aquilo que é do “Outro” e aquilo que não o é. Esse jovem que corre, em determinado momento é capturado pelos guardas. O motivo era o mais

impactante possível: o jovem "contrabandeava" um artigo proibido: livros.

A breve associação entre um cenário no Oriente Médio, num contexto de "Guerra ao Terror", com a proibição à leitura de livros permite inferir que a analogia entre países daquela região, regimes autoritários e a censura, dominação e controle dos meios de acesso ao conhecimento sejam constantes. Os policiais ao apreenderem o jovem dizem: "O que é isso? Contrabando. Sabe que as leis de Déspero proíbe a leitura" (*Liga da Justiça – Corações e Mentes* Parte 1, 00:08:54). Proibir a leitura, neste contexto, significaria proibir o livre pensar, a autonomia, o conhecimento. Um preconceito que se desprende da ideia de regimes autoritários e vai se associar ao islamismo como um todo.

Figura 2 – Soldados apreendendo um contrabandista de livros

Fonte: Liga da Justiça: Corações e Mentes Parte 1, 00:21:34 min © 2002 DC Comics, inc.

Déspero é Alá na Terra. É um governante, um ser físico, mas ao mesmo tempo uma entidade espiritual. É respeitado não pelo consenso ou adesão às suas ideias, mas sim por seu superpoder de hipnotização das pessoas. Esse ser misterioso e poderoso, um "Outro" – num sentido antropológico do termo, a partir das postulações de Certeau (1995) –, só poderia ser confrontado por um ocidental: o Lanterna Verde. Ao ver a situação que estava ocorrendo com o jovem "contrabandista de livros", o super-herói estadunidense intervém atacando os policiais e permitindo que o jovem fugisse. Tentou obter informação com o rapaz, mas não obteve sucesso. O mesmo saiu em disparada gritando o nome de "Déspero". O medo e incredutibilidade na hipótese de alguém ter desafiado o *statu quo* de Déspero ficou nítido na expressão do jovem.

Conforme Bruce Timm já havia sinalizado anteriormente, o jovem perseguido estava fazendo alusão a localidades onde o Talibã mantinha o controle político e militar. Esta visão do Talibã, de um grupo autoritário, despótico, que proíbe leituras, que só tem o controle social pois domina a todos através de uma "lavagem cerebral" é uma representação imposta pelos produtores da Liga da Justiça. Este estereótipo reforça a ideia de terroristas cruéis e sem nenhuma motivação racional contra a civilização, representada pelos EUA e suas forças de combate. A associação do Talibã com o islamismo é evidente. A relação entre Déspero e seu povo torna-se notória o caráter cósmico e sagrado existente ali. Os ritos, a devoção e o medo do profano. Essa vulgar associação e representação feita pela Liga da Justiça, embora tente realocar o discurso, direcionando-os para os extremistas, resolveu usar um discurso religioso para tal, gerando uma generalização ainda maior.

Neste sentido, entender que o Talibã, segundo Barfield (2012), faz parte de um grupo insurgente fundamentalista islâmico, que se formou em torno de 1994, tem grande influência no público universitário, contando com diversos intelectuais divulgando seus ideais. Suas bases da atuação centram-se principalmente no Afeganistão, local onde conseguiram governar de 1996 a 2001. O período em que esteve à frente do governo do Afeganistão foi marcado por muitos conflitos, o principal se deu com a Guerra do Afeganistão, em 2001, logo após o atentado de "11 de setembro" com o intuito de capturar Osama Bin Laden e os considerados responsáveis pelo ataque em solo estadunidense, de acordo com George W. Bush[12].

O então governo teocrático instaurado pelo Talibã na região, e representado de maneira preconceituosa pela Liga da Justiça, foi deposto pelo exército estadunidense e colocado na ilegalidade. Em seu lugar foi instaurado um governo frágil e sem apoio popular, segundo Barber (2005). O episódio, que teve a sua primeira divulgação em 2003, encontra terreno fértil para compor a sua narrativa, afinal, a "caça ao terrorismo" estava em voga, o imaginário do que era "terrorismo", "terrorista" e o "perigo que os islâmicos representavam" eram

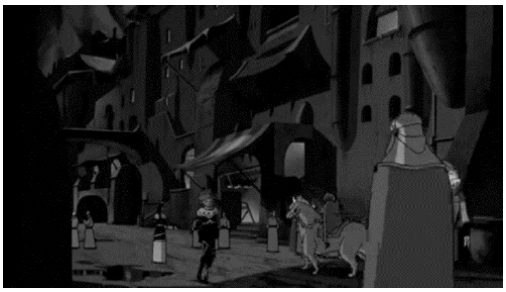
coisas difundidas a partir do “11 de setembro” e das políticas intervencionistas adotadas pelo governo George W. Bush.

Um diálogo entre John Stewart e a Mulher Gavião deixa claro a ideia de que o Oriente Médio (no caso Kalanor) é um lugar inóspito e passível de desconfiança. Ele comenta que: “Não me surpreende, Kalanor é no limite da Galáxia. É um lugar horrível para Katma se perder” (*Liga da Justiça – Corações e Mentes* Parte 1, 00:09:43). Um lugar tão perigoso, mas que precisava ser desbravado para encontrar Katma, desaparecida desde que a Tropa dos Lanternas Verdes saiu para buscar ajuda.

Figura 3 – Palácio de Déspero

Fonte: Liga da Justiça: Corações e Mentes Parte 1, 00:10:21 min © 2002 DC Comics, inc.

Figura 4 – Casas comuns em Kalanor



Fonte: Liga da Justiça: Corações e Mentes Parte 1, 00:10:24 min © 2002 DC Comics, inc.

Uma das questões que mais chama a atenção na narrativa é a representação do espaço social e do vivido, bem como da paisagem do Oriente Médio. Isso não só pela sua forma integral, mas pela sua diferenciação entre a paisagem dos

“líderes islâmicos”, no caso de Déspero, e da população, no caso os seus adoradores. Veja abaixo os *frames* destas paisagens.

Enquanto o palácio é gigantesco, moderno, com aparência metálica, portado de tecnologia, o vilarejo popular é simples, com tendas protegendo da chuva, com cavalos circulando e casas amontoadas. O contraste entre a paisagem dos déspotas e do povo é grande, enquanto um passa a ideia de limpo, de estável e concreto, o outro – do povo –, transmite a sensação de sujo, de incompleto, instável, inseguro e escuro.

A grande virada narrativa encontra-se na revelação da origem de Déspero. A sua origem remonta exatamente aos escritos sagrados e à saga de Maomé. A comparação entre um déspota e o maior líder religioso do Islão desmascara, por vez, qualquer intenção de não generalizar ou ser preconceituoso para com a religião islâmica. Esta representação fica evidente a partir do momento em que Déspero revela ter sido expulso de sua cidade natal, pois possuía uma deformidade, neste período fica vagando deserto afora, a ter um diálogo com um ser divino (Alá), que revelou que ele seria o escolhido e que havia de reconquistar seu território, sua terra prometida. Ao fazer esta narrativa na frente do Lanterna Verde, o mesmo reage dizendo, de forma irônica: “Eu já ouvi essa história em algum lugar” (LIGA DA JUSTIÇA – Corações e Mentes Parte 1, 00:16:11), deixando ainda mais evidente que esta narrativa se tratava de uma alusão à trajetória do líder espiritual islâmico Maomé.

Figura 5 – Déspero peregrinando pelo deserto

Fonte: Liga da Justiça: Corações e Mentes Parte 1, 00:21:34 min © 2002 DC Comics, inc.

Este contato que Déspero realizou com este ente divino, que estava corporizado em forma de fogo, fez com que surgisse nele um terceiro olho[13], centralizado em sua testa. Os símbolos e signos deste episódio são as chaves para a interpretação, uma vez que o fogo como representação de Alá permite inferir o seu caráter de perigo, inflamável, onde uma pessoa despreparada usando o seu nome em vão pode fazer um grupo de pessoas se tornar seus súditos e a partir de então conquistar um poder sem limites. Posteriormente, a questão do terceiro olho, o elemento que dá poderes a Déspero, pode fazer alusão a tantas coisas, que não consigo definir exatamente. Porém, a ideia de um olho a mais, um olho do juízo, da sabedoria e do controle de mentes fica evidente, porém, utilizado de forma negativa e ruim por Déspero.

Figura 6 – Déspero e seu terceiro olho

Fonte: Liga da Justiça: Corações e Mentes Parte 1, 00:16:08 min © 2002 DC Comics, inc.

O incontrolável poder, que após muito ardor Déspero conseguiu controlar e utilizá-lo de forma a dominar e controlar as mentes das pessoas foi concedido por este fogo sagrado, provavelmente a materialização de Alá. A analogia entre o fogo e o Islão é algo incrível, uma vez que desde o surgimento do fogo a Déspero, ele nunca mais desapareceu, tornou-se sempre presente, em constante chama, alimentada pela crença cada vez maior de adeptos. Neste sentido, a chama é o Islã, ela que permite que se façam atrocidades ou festividades em seu nome, é um fogo que pode queimar, mas que pode proteger. Este contraste, entre o fogo do bem e fogo cruel é algo interessante, pois o fogo sendo o Islã, transparece a ideia de que o ódio, o terrorismo e as práticas autoritárias e nefastas de Déspero não se

dão por nenhuma causa outra a não ser pelo fato de ser um Islâmico. A "revelação" de Alá a Maomé é o problema do terrorismo, nesta visão. Não é nenhuma outra questão. É a existência da religião, que segundo esta interpretação foi calcada em mentiras, distorções e lavagens cerebrais.

Após todo um desenrolar narrativo, Lanterna Verde é atingido por um projétil em suas costas, sobrevive e é condenado à morte, sendo sua pena ainda mais específica: ser jogado no fogo sagrado. No entanto, o episódio revela mais um fator na construção deste espaço social islâmico: a resistência. A animação revela que existe um grupo, não islâmico, certamente, que resiste aos desmandos de Déspero e que conseguem salvar o Lanterna Verde. A representação do lugar do social, a composição da paisagem dos personagens da resistência é algo interessante: trajando vestes despojadas, utilizando brincos e outros adornos, suas falas são compostas por gírias e sotaques, completamente contrários à representação de Déspero e seus súditos, que trajam roupas simples, típicas, possuem um linguajar formal e aparência de normalidade, totalmente avesso à noção de transgressão.

Figura 7 – Membro da Resistência com faixa e brinco

Fonte: Liga da Justiça: Corações e Mentes Parte 1, 00:18:44 min © 2002 DC Comics, inc.

Ao saber da existência de um grupo resistente, fortemente engajado e organizado, o Lanterna Verde comenta: "devia ter previsto isso, sempre tem uma resistência", e recebe como resposta de um dos membros da resistência: "onde houver opressão sempre haverá resistência" (LIGA DA JUSTIÇA – Corações e Mentes Parte 1, 00:18:35). A existência da resistência demonstra que o povo é

enganado, dominado, controlado por Déspero, mas o povo é inocente.

Essa inocentação do povo remete ao fato de que se o povo árabe se libertar do Islã, ele será um povo livre. Esta é uma das premissas básicas da animação, na minha interpretação. Enquanto estava refugiado na sede clandestina da resistência, John Stewart descobre que Katma está viva, porém infiltrada, fazendo o papel de acompanhante de Déspero. No entanto, o espaço social ocupado por ela é representado de maneira a subjugar os preceitos islâmicos. Uma vez que a mulher islâmica não pode mostrar várias partes do corpo em público (variando de acordo com a religião e com a leitura que é feita dos textos sagrados), Katma é representada como uma acompanhante que anda seminua, vulgar e sexy. Uma tentativa de demonstrar a depravação moral dos homens islâmicos, o seu machismo e a sua hipocrisia. Este torna-se mais um elemento de explícita islamofobia[14].

Figura 8 – Katma com roupa sensual

Fonte: Liga da Justiça: Corações e Mentes Parte 1, 00:18:58 min© 2002 DC Comics, inc.

Por ver tanta perversidade e crueldade em seu líder, Lanterna Verde questiona Katma, indagando: “Mas o que é que Déspero quer?”, e ela responde: “Ele prepara uma guerra de conquista maciça” (LIGA DA JUSTIÇA – Corações e Mentes Parte 1, 00:19:52). Agora, a última referência faltante para se referir ao Islã estava feita. A contraditória “jihad”, ou “guerra santa” foi enfim mencionada. A ideia que Déspero, o líder maior do Islã estava preparando uma “guerra maciça” deixa claro seu intuito de dominar o mundo, de matar e ser cruel. Sem um propósito claro além de ser cruel. Essa ideia de atribuir a maldade não às

pessoas, mas à religião é uma constante na animação.

Neste sentido, a ideia de "guerra santa", que pode, e é lida de várias formas ganha uma conotação física, de guerra física e não apenas no campo da doutrinação e conquista de "corações e mentes". Leonardo Boff (2009), argumenta que o fundamentalismo é central neste processo. Uma vez que ele não dissocia Estado e religião, acaba fazendo com que uma leitura literal dos escritos sagrados se torne a única lei a ser seguida e a ser difundida pelo mundo. No entanto, considerar que a "guerra santa" significa uma "guerra física" e que a culpa disto tudo está na fé cega de Maomé é dizer que o Islã é o culpado pelas atrocidades cometidas por todos seus fiéis. Culpar uma fé, mais do que a instituição, pelos crimes cometidos em nome dela é desconsiderar não só os fatores sagrados e profanos (GIL FILHO, 2008) envolvidos, mas tratar com preconceito e fobia uma religião, no caso o Islã.

Para derrotar Déspero, fica evidente, que só poderia ser ao atacar o ponto que lhe fortalece: o fogo, sua fé. Enquanto os membros da resistência lutavam contra soldados de Déspero, o restante da Liga da Justiça chega a Kalanor para ajudar. Com objetivos modestos: apenas retirar Katma e Lanterna Verde daquele planeta, a Liga da Justiça se vê obrigada a entrar na disputa contra Déspero pois se tratava de derrotar um governo despótico, autoritário, terrorista e teocrático. Em um momento à parte, Marciano decifra inscrições antigas, que lembram o Antigo Egito. Nelas estavam contidas informações de que o espaço social do Oriente Médio (no caso Kalanor) era cheio de vida, arborizado, florido, fértil e frutífero, completamente contrário à versão arenosa e desértica que se encontra durante o governo de Déspero. Essa contraposição entre o deserto e o florido revela, ao contrário do que prega Bruce Timm, o nível de islamofobia[15] do episódio. Reforçando estereótipos, nos quais a vida sem o Islã era mais fértil, propícia à vida e com a sua chegada, o Oriente Médio tornou-se uma região dada a desgraças e guerras, desértica e despótica.

Figura 9 – Marciano lendo escrituras antigas

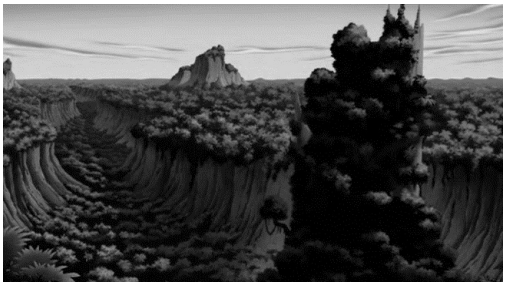
Fonte: Liga da Justiça: Corações e Mentes Parte 1, 00:21:34 min © 2002 DC Comics, inc.

A declaração de Bruce Timm de que o episódio teve cuidado ao representar o Islã é uma falácia, algo completamente malsucedido. Não houve um esforço em falar dos "terroristas", nem de colocar o fundamentalismo como um fator de interpretação, mas realocou o problema na fé, no seu líder sagrado. Por Déspero ser Maomé, chegando ao ponto de Lanterna Verde debochar de sua narrativa pela similitude que tem com a de Maomé.

Com isso, era evidente que o fogo (a fé, Alá, o sustentáculo do Islã) era quem devia ser destruído. Um fogo místico, que quando a Liga da Justiça foi destrui-lo foi alertado por Marciano, que avisou: "A chama é um ser consciente, ela está viva e sente dor. Quer fazer contato" (LIGA DA JUSTIÇA – Corações e Mentes Parte 2, 00:18:16). Logo após o personagem em questão foi possuído pela chama, e ela revelou que só queria propagar paz e amor, mas que Déspero (Maomé) que interpretou tudo errado e queria espalhar ódio e rancor. O filtro de Maomé aos ditames sagrados é que foi o problema. O Islã só é ruim pois a interpretação de Deus que ele faz é danosa. Este é o problema de Déspero e de Maomé, a destruição dessa fé é a solução para os problemas em Kalanor e no Oriente Médio. O recado de que são líderes que corrompem o pensamento religioso foi passado, no entanto, o mesmo não apaga a islamofobia do episódio, por todo as questões já traçadas e, principalmente, por utilizar Maomé como analogia ao Islã. Com a destruição de Déspero pela Liga da Justiça, as pessoas hipnotizadas e dominadas por ele voltam a seu estado são de mentalidade, a paisagem desértica dá espaço ao mundo florido e colorido. A luz volta a brilhar.

O Islã, a escuridão, já não incomoda mais.

Figura 10 – Vale outrora desértico, agora arborizado



Fonte: Liga da Justiça: Corações e Mentes Parte 2, 00:21:34 min© 2002 DC Comics, inc.

EPÍLOGO

Ao partindo da ideia de que a Geografia das Religiões permite compreender as construções e disputas territoriais, os jogos de poder envolvidos nas lutas entre o espaço sagrado e profano, segundo Gil Filho (2008), foi possível perceber que a animação produziu uma representação de um território desértico quando este estava sob domínio de Déspero, ou seja, do Islã, em um período de trevas. E logo após a derrota de seu líder o deserto virou floresta, com campos floridos, flores e pássaros. A vida veio à tona quando o Islã foi derrotado. Neste sentido, o problema do terrorismo, em nítida analogia, estava não nos grupos que praticavam tais atos, nem na desenfreada luta contra um inimigo invisível, mas sim nos praticantes de uma religião.

Essa forma de pensar e lidar com a religião produziu relações que são veiculadas nos mais diversos segmentos sociais e constituem um *corpus* discursivo que impossibilita uma vida de alteridade, de convivência e compreensão do "Outro". Perceber as disputas territoriais e os jogos de poder nelas envolvidas (RAFFESTIN, 1993), bem como perceber que não só a disputa pelo território simbólico é importante, mas aquele espaço circunscrito, sacralizado pela fé ser representada de forma desértica devido à própria fé gera contradições e questões que somente às luzes da compreensão dos contextos

envolvidos podem ser percebidas. A tentativa deste texto é desmascarar e desvelar essas contradições na Liga da Justiça e contribuir para que o mundo possa ser menos preconceituoso, mais tolerante e receptivo ao "Outro".

REFERÊNCIAS

ASSMAN, Jan. **Moses the Egyptian:** The Memory of Egypt in Western Monotheism. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

BARBER, Benjamin. **O Império do Medo**: Guerra, Terrorismo e Democracia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz:** desafio para o século XXI. Petrópolis: Vozes, 2009.

CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural.** São Paulo: Papirus, 1995.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 2002.

DI MÉO, Guy; BULÉON, Pascal**. L'espace social. Lecture géographique des sociétés**. Paris: Armand Colin, 2007.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano** – a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado**: Estudos em Geografia da Religião. Curitiba: IBPEX, 2008.

HALLIDAY, Fred. **The Middle East in International Relations**: Power, Politics and Ideology. New York: Cambridge University Press, 2006.

MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2010.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

1 Vale ressaltar que o conceito de representação que utilizo neste texto advém daquilo que Chartier (2002) denomina como representação social, ou seja, o ato de tornar presente um objeto ausente, produzindo uma presença para algo que não está ali materializado.

2 É preciso ressaltar que o termo "Maomé" apresenta, para os muçulmanos, um caráter preconceituoso. No entanto, utilizo este termo neste texto para ser mais fiel e compreensivo para os termos apresentados pela animação analisada.

3 Como é o caso do "Patriot Act" emitido por George W. Bush, e aprovado por grande maioria no congresso estadunidense em outubro de 2001, no qual, entre outras coisas, permitia prisões preventivas por tempo indeterminado, investigações em dados sigilosos (telefonemas, mensagens, internet entre outros) e uma movimentação nacional entorno do que ficou conhecido (e praticado até hoje) como "Guerra ao Terror".

4 Sobre isso ver a entrevista de Bruce Timm. Disponível em: <http://worldsfinestonline.com/WF/sections/backstage/interview/bt/2004/> Acesso em: 01/10/2014.

5 Vejam, como seria fácil fazer uma história antiética em prol de uma inovação de ideias e/ou grande descoberta. Eu poderia ter omitido a existência dessa entrevista, pois invés de trabalhar com ela explicitamente poderia ir à fonte diretamente nos elementos que ela explicitou e colocar aqui como se fosse um argumento empírico meu. Não o fiz não só por questões de ética, mas também por concordar que o fato de produtor declarar que está preocupado em representar o seu presente, isso significa muito.

6 "'Hearts And Minds' is, admittedly, fairly heavily influenced by real-world events, specifically recent events in the Middle East. For example, there is an overt echo of the Taliban in the scene where Despero's acolytes are ready to murder a citizen for possessing books. But even there, we were very careful to make sure that the show wouldn't come off as a slam against Muslims. Islam, as I understand it, is actually a very tolerant religion, as organized religions go. However, religious EXTREMISTS, of ANY denomination or faith, who use their faith as an excuse to hate and demonize those who disagree with them, or are different from them, can be very scary. So, again, the messages (there are two) of the story are very basic, and hard to argue with: one, 'beware of false prophets' and two, 'hate is bad, love is good' (texto original).

7 A Tropa dos Lanternas Verdes tem como objetivo o mesmo que a LJ: proteger a população. A única diferença que a primeira não se restringe a Terra, ajudado em diversas galáxias, ao contrário da LJ. A Tropa é comandada pelos Guardiões da Galáxia, que é formada por um conjunto de anciões que julgam e punem crimes cometidos nas galáxias. É a ONU da animação, oras atua com respaldo, ora nem tanto, seu caráter punitivo pode ser falho e ineficiente. Isso fica claro no episódio da LJ: Na Noite Mais Densa, no qual Lanterna Verde é julgado por ter dizimado um planeta.

8 Sobre isso ver: (LIGA DA JUSTIÇA – EXTRA – Making Justice League: Season 2) ou online disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N1wKLlRwqag> Acesso em: 10/10/2014.

9 "You know this is the world, is from the Despero's show, it's, Despero homeworld. His world it's supposed to represent like a, almost like a Middle Eastern kind of world and so we definitely had like a little bit of an Arabic feel to, you know, some of the cityscapes" (texto original).

10 É importante destacar que a LJ realiza várias missões em outros Planetas, mas sua imensa maioria acontece na Terra. Interessante pensar que no episódio que se propõe a representar uma localidade da Terra, o Oriente Médio, ele é transposto na ficção para outro planeta. Na minha interpretação isso só confirma o fato de ser visto como o "Outro", algo que está longe e completamente diferente.

11 Roupa típica islâmica utilizadas por homens na região do Oriente Médio

12 Vale ressaltar que só neste ano, em 2014, que os EUA iniciaram a retirada total das tropas estadunidenses do Afeganistão, provando o quanto, exaustiva e dura, foi a luta contra a *Al Qaeda,* seu maior

alvo, e o grupo que contribuía para o desenvolvimento do terrorismo, e por vezes agiam como terroristas, o Talibã. Sobre isso ver a nota oficial do governo Obama sobre a situação. Disponível em: <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2014/05/27/statement-president-afghanistan> Acesso em 11/10/2014.

13 Pensei em realizar uma discussão mais extensa sobre o significado desse terceiro olho, porém encontrei diversos elementos ligados ao ocultismo entre outras questões que levavam a pauta para outro lado que não o de meu interesse, fazendo com que abandonasse a ideia.

14 Vale ressaltar que o termo "islamofobia" não é bem aceito por parte da comunidade muçulmana pelo fato de associar o islã a uma doença, uma patologia. No entanto, utilizo este termo pois tanto para a animação quanto por boa parte do discurso oficial dos EUA, bem como da grande mídia globalizada em geral o termo é adequado, pois realmente veem o islã como uma doença, algo que deve ser curado com apenas um remédio: a extinção, o extermínio. Esse pensamento pode ser velado ou explícito (maior parte das vezes – vide os discursos do então presidente dos EUA, Donald Trump, acerca dos muçulmanos em solo estadunidense) e corrobora com o intuito do termo de associar o islã com uma doença, por isso é utilizado ao longo deste texto.

15 É importante que se faça uma digressão com relação a utilização de seres exóticos visualmente para representar o(s) inimigo(s) da nação. Anteriormente, principalmente após a Primeira Guerra Mundial, o principal inimigo dos EUA era o comunismo ou comunista. Sendo assim, a cultura da mídia representava este(s) indivíduo(s) de forma icônica, visualmente desfavorecida e de caráter duvidoso. Hoje, com a queda da URSS e o fim da Guerra Fria o inimigo declarado é o Islã/Oriente Médio (que, normalmente, é confundido por grande parte da mídia estadunidense e mundial). Sobre isso ver Valim (2010).

A TERRITORIALIDADE DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA GLÓRIA NO MUNICÍPIO DE GLÓRIA DO GOITÁ-PE

ANA CAROLINE DE OLIVEIRA PEDROSO
Licenciatura em Geografia, IFPE – campus Recife.
acopedroso@gmail.com
WEDMO TEIXEIRA ROSA
Licenciatura em Geografia do IFPE – campus Recife.
wedmo@recife.ifpe.edu.br

INTRODUÇÃO

Geografia e religião são termos aparentemente desconexos, não exibindo ligações explícitas. No entanto, existe uma estreita ligação entre eles tendo em vista que o homem se apropria de determinados espaços e transforma-os, impulsionado, também, pela sua motivação religiosa, de forma a atender às suas necessidades. São estas ações humanas relacionadas à religião sobre o seu ambiente que constituem o objeto de estudo da Geografia da Religião.

Respaldando-se em diversos autores, Rosendahl (2012) ressalta a necessidade de, através dos estudos de Geografia da Religião, "mostrar a influência da religião sobre o homem, reconhecer a ação religiosa nos hábitos e costumes e também *as estratégias contidas em suas territorialidades na gestão de seus territórios*" (*Ibidem*:25, grifos nossos).

De acordo com Raffestin (1993), as relações religiosas não são puras, pois estão subentendidas por relações políticas e é a partir dessas que algumas religiões conseguem controlar porções importantes do invólucro espaço-temporal das coletividades, adquirindo, pois, maior dimensão que as demais.

Compreendendo *território* como espaços apropriados efetiva ou afetivamente e *territorialidade* como sendo o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos visando controlar um determinado território

(ROSENDAHL, 1996; 2010), a Igreja Católica Romana dispõe de estratégias político-espaciais próprias para controlar seus espaços e manter as relações entre religião e política. Essas estratégias visam atender às demandas da comunidade católica e a aquisição de novos fiéis. Através desse processo, a Igreja Católica se estrutura enquanto instituição e apropria-se efetivamente do território, sempre buscando preservar a sua territorialidade nos espaços que controla, do ponto de vista religioso.

Segundo Haesbaert (2007) existem diversas formas para se trabalhar com a relação entre território e territorialidade, sendo que uma delas vê a territorialidade numa dimensão mais ampla que o território, o que consiste em dizer que todo território corresponde a uma territorialidade. Assim, nesse trabalho, entende-se que a territorialidade condiciona a existência do território que, por sua vez, tem caráter simbólico e material em qualquer que seja sua dimensão social e escalas espaciais.

"A análise da dinâmica do poder e de sua ação em diferentes escalas assinala a multiplicidade de estratégias imaginadas para fazer com que os grupos religiosos sobrevivam e para estabelecer seu domínio no espaço" (ROSENDAHL, 2012:30). Os estudos de Geografia da Religião podem ser realizados em diversas escalas geográficas, sedo que cada escala apresentará processos, ações, estratégias de poder e formas de organização espacial específicas.

O recorte espacial selecionado para a realização do presente estudo é a paróquia, a qual representa uma unidade político-religiosa da Igreja Católica e consiste em um território religioso onde se efetiva a ação político-espacial de controle, favorecendo o exercício da fé e a vivência religiosa do sagrado (ROSENDAHL, 2001).

Abordando – dentro da dimensão política de análise – a relação entre religião, território e territorialidade, este estudo tem por objetivo analisar a distribuição das igrejas e capelas pertencentes à Paróquia Nossa Senhora da Glória no município de Glória do Goitá-PE, bem como as ações que realiza para

manter, controlar e adquirir fiéis, visando identificar as estratégias político-religiosas utilizadas pela Igreja Católica na delimitação e controle do território religioso-municipal em questão.

Com fins a atender aos objetivos do presente estudo, realizaram-se revisão bibliográfica, pesquisa documental – onde foram consultados o Censo Demográfico 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística e o Anuário Católico do Brasil do ano 2015 – e entrevistas semiestruturadas com o vigário colaborador da paróquia em questão, aqui denominado VC (vigário colaborador), e coordenadores e membros de pastorais.

A PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA GLÓRIA[1]

O presente estudo foi realizado no município de Glória do Goitá, o qual situa-se na zona da Mata Norte do estado de Pernambuco, a 61 km de Recife, a capital pernambucana, e apresenta uma população pouco superior a 29 mil pessoas (IBGE – Censo 2010). O estudo foi voltado especificamente à paróquia que compreende todo o município: a Paróquia de Nossa Senhora da Glória, integrante da Diocese de Nazaré da Mata (Figura 01).

Figura 01 – Municípios que compõem a Diocese de Nazaré (2014).

Fonte: http://paroqssitaquitinga2.blogspot.com.br/2014/09/diocese-de-nazare-da-mata-confra-o.html?m=1 (Adaptado)

A Paróquia Nossa Senhora da Glória teve sua história iniciada em 1760, quando um morador do povoamento de Glória do Goitá, um escravo livre, chamado David Pereira do Rosário – católico e devoto de Nossa Senhora –

recebeu de uma neta de Duarte Coelho, o título de doação de uma parte das terras na localidade de Lagoa Grande. Neste lugar foi construída uma modesta casa de oração dedicada à Nossa Senhora da Glória. Devido a esta casa e ao rio que passa nas proximidades de nome Goitá, o local ganhou a denominação que detém até os dias atuais: Glória do Goitá. [2]

Em meados de 1775, chegaram a Lagoa Grande os monges beneditinos do Mosteiro de São Bento de Olinda, a fim de catequizar os colonos e estabelecer a Igreja local. O povoado foi crescendo e sua importância e desenvolvimento justificou a denominação de distrito pela lei provincial nº 38, de 06/05/1837, subordinado ao município de Pau d'Alho. [3]

Em 24 de setembro de 1837, foi instalada oficialmente a Paróquia Nossa Senhora da Glória, sendo seu vigário interino o Pe. Antônio da Silva Cavalcanti e o primeiro Pároco colado o Pe. Joaquim Inácio Gonçalves da Luz, que só tomou posse no ano seguinte, 1838. [4] Glória do Goitá foi elevada à categoria de município e desmembrada do município de Pau d'Alho pela lei provincial nº 1297, de 09/07/1877, e à condição de cidade e sede municipal pela lei provincial nº 1811, de 27/06/1884.

A primeira Igreja Matriz foi erguida em 1843, tendo sido reconstruída em 1863. Um ano após, falecia o primeiro pároco colado, o Pe. Joaquim Inácio. A atual matriz foi construída na década de 1950 pelo Pe. Pedro de Sousa Leão Filho. Teve o lançamento da pedra fundamental no dia primeiro de setembro de 1952. A construção durou seis anos e foi inaugurada no dia 10 de maio de 1958 (Figura 02). [5]

Figura 02 – Atual Igreja Matriz da Paróquia de Nossa Senhora da Glória – 2016

Foto: PEDROSO, A. C. de O.

No ano de 1963, a Paróquia Nossa Senhora da Glória foi desmembrada da Arquidiocese de Olinda e Recife e passou a integrar a circuncisão eclesiástica da Diocese de Nazaré-PE, a qual foi criada em 02/08/1918 pela Bula *Archidioecesis Olindensis-Recifensis* do Papa Bento XV.

Do território eclesiástico do município de Glória do Goitá foram criadas duas novas paróquias: Paróquia de Nossa Senhora do Rosário (1937), no município de Chã de Alegria, e Paróquia de São José (1997), no município de Feira Nova, ambas pertencentes à Diocese de Nazaré (Anuário Católico do Brasil, 2015, p. 712).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A Igreja Católica Romana apresenta uma organização hierárquica complexa, constituída por paróquias, dioceses e arquidioceses, chefiadas por profissionais religiosos especializados – padres, bispos e arcebispos, respectivamente – e que se ligam ao Vaticano, em Roma, onde o papa – autoridade máxima da Igreja – administra o território religioso nas diferentes escalas direta e indiretamente. Trata-se de uma relação vertical, onde ordens são emanadas do topo da hierarquia da instituição e disseminadas para os demais níveis.

Apesar das hierarquias territoriais serem espacialmente delimitadas e permanentes, "a reorganização espacial de seu território [a Igreja] ocorre de maneira diferente em cada país e em cada região, pois a ação política eclesiástica não ignora a evolução demográfica nem os modos de vida de seus fiéis" (ROSENDAHL, 2001:16).

Dessa maneira, a Paróquia Nossa Senhora da Glória também apresenta uma organização interna particular. Esta paróquia é subdividida em comunidades urbanas e rurais – zonas de atuação da Igreja que possuem lideranças individuais e geralmente apresentam a mesma delimitação de bairros e sítios – sendo que uma delas corresponde a um distrito do município, totalizando 33 comunidades. Esta

divisão territorial consiste numa estratégia política para facilitar a organização e o controle do território religioso.

Raffestin (1993) defende que, a religião é a administração do sagrado e constitui um instrumento de comunicação e de comunhão manipulado pelas organizações, ou seja, pelas igrejas. Assim como qualquer outra organização, elas procuram se expandir, reunir, controlar e gerenciar. É desta forma que exercem a sua territorialidade.

De acordo com Jesus (2007:51), a territorialidade da Igreja Católica Apostólica Romana é expressa por meio do tripé: objetivos, meios e estratégias. "Os objetivos se referem à difusão da fé; os meios ao corpo profissional, templos e outras formas e funções; e as estratégias são aquelas ações mutáveis que ocorrem no espaço/tempo." Em relação a este terceiro elemento, a paróquia estudada possui um conjunto composto por 40 movimentos religiosos, grupos e pastorais atuando nos serviços missionários e religiosos diversos. O VC (2016) distingue estas ações da seguinte forma:

> Os movimentos religiosos são voltados para atender um público mais aberto, as demandas religiosas e sociais da comunidade. Ai nós temos Movimento Mãe Rainha, que é um movimento que abrange muitas famílias, desenvolve projetos sociais junto às famílias e tem aquela perseverança de atendimento. São movimentos que têm grande expansão no lugar e trabalha muito ligado ao social. E nós temos os grupos de evangelização que são mais para se dedicar à pregação do evangelho, ou seja, evangelizar, isto é, anunciar, dizer, se reunir para rezar, então ficam voltados para a conversão das pessoas, então temos grupos diversos... são voltados para o anúncio, para dizer do evangelho, dizer da boa nova de Deus. As pastorais são instrumentos para agir religiosamente na sociedade e focaliza um público mais específico, como as famílias, os dizimistas, os jovens...

As pastorais constituem um elemento de grande destaque na Paróquia Nossa Senhora da Glória, pois desenvolvem ações de forma organizada e planejada, estabelecendo uma estreita relação com a sociedade, o que permite a difusão da fé e a permanência dos fiéis engajados, atingindo um significativo quantitativo de pessoas do município de Glória do Goitá. Faz-se interessante, portanto, citar alguns exemplos da atuação dessas pastorais.

De acordo com a entrevista concedida pela Coordenadora da Pastoral

Familiar nesta paróquia e o folheto intitulado *"Família, formadora dos valores humanos e cristãos"*[6], a Pastoral Familiar é muito abrangente, uma vez que inclui o casal, os filhos, os parentes, a comunidade e a sociedade, tendo por objetivo apoiar a família a partir da realidade em que se encontra, independentemente de sua situação familiar.

Suas ações são organizadas em três setores: o setor pré-matrimonial, que tem como foco a evangelização e a preparação para o matrimônio dos namorados e noivos; o setor pós-matrimonial, que oferece ajuda e formação contínua para a vida conjugal; e o setor dos casos especiais, onde são acolhidos, acompanhados e incentivados, conforme a sua situação, as famílias de migrantes, mães e pais solteiros, famílias com filhos deficientes e viciados em drogas, famílias distanciadas da igreja, matrimônios mistos, viúvos, casais em segunda união, etc. São realizados visitas e encontros onde a realidade das famílias é partilhada e debatida, pregação do evangelho e louvores.

Além da Pastoral Familiar, pode-se mencionar a Pastoral da Criança como pastoral bastante ativa na Paróquia Nossa Senhora da Glória. Em entrevista com um dos integrantes, foi possível adquirir importantes informações acerca da sua atuação. Cada membro é responsável por uma ou mais comunidades e recebe um caderno[7] para o cadastro e acompanhamento das crianças e gestantes ali residentes. A Pastoral da Criança também realiza palestras e eventos educativos, evangelizadores e festivos para crianças e gestantes.

A Paróquia possui também um Conselho Pastoral Paroquial (CPP), onde os representantes das comunidades, pastorais, movimentos e grupos se reúnem mensalmente para partilhar juntamente com o pároco as experiências do mês antecedente e planejar as ações que serão desenvolvidas a partir daquele momento. Segundo VC (2015):

> [Neste CPP] é onde traçamos as linhas da evangelização, o que vai ser feito nas capelas... então a gente propõem sugestões e dá as diretrizes para que aqueles líderes possam levar para as suas comunidades e assim vão vivendo aquilo que foi determinado.

Fica então evidente a importância do controle e da organização das estratégias empreendidas pela Igreja Católica na circunscrição territorial da Paróquia Nossa Senhora da Glória, a qual promove ações que aproximam e acolhem os devotos, bem como preserva a territorialidade da Igreja, pois o território religioso "favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto" (ROSENDAHL, 2010:195).

Nesse contexto, pode-se afirmar que dentro das estruturas da territorialidade da Igreja Católica, a paróquia se constitui em um dos principais elementos da interação social entre a população e a Instituição Católica, pois essa unidade territorial é a estrutura principal da organização pastoral e da materialidade da ação evangelizadora da Igreja (GIL FILHO, 2002).

De acordo com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (2014), a territorialidade é considerada, há séculos, o principal critério para concretizar a experiência eclesial e esta concepção remete a uma realidade fixa e estável. Entretanto, a paróquia apresenta-se nos tempos hodiernos como um território fluído, não delimitado geograficamente, tendo em vista a importância das relações sociais em superposição ao território físico.

Nesse sentido, destaca a considerável influência dos meios de comunicação na religião e identifica que a vivência religiosa está cada vez mais midiática. São muitos os que expressam sua religiosidade através das redes sociais virtuais, rádio e/ou televisão. Isso, porém, vem acarretando numa crise do sentimento de pertença à comunidade e do engajamento na paróquia.

Surge então a necessidade de uma "inculturação" no processo de evangelização, inserindo-o no contexto da comunicação virtual para que haja uma renovação paroquial. Desta forma, a Paróquia Nossa Senhora da Glória vem incorporando o uso das redes sociais virtuais nas suas estratégias de aproximação e acolhida dos devotos, exercendo uma territorialidade virtual. Existem hoje perfis e grupos em redes sociais como o *Facebook*, *Instagram* e aplicativos de mensagem instantânea que promovem uma significativa interação entre os membros da comunidade religiosa, evangelização e divulgação das mais diversas

atividades religiosas não só desta paróquia, mas também das paróquias dos municípios circunvizinhos.

Além disso, a Rádio Comunitária Goitacaz FM 98,5 MHz também atua na divulgação de eventos promovidos pela Paróquia e na transmissão ao vivo de missas e programas religiosos – leiam-se "Caminhando com Jesus", "Jesus em minha vida" e "Preparando o dia do Senhor". Esta rádio é uma associação sem fins lucrativos e está no ar desde 2003, contando com o apoio da comunidade, poder público, empresários, comerciantes, entidades, instituições, entre outros.[8]

O distanciamento das áreas periféricas urbanas em relação à Igreja Matriz, a qual consiste em sede da paróquia e circunscrição religiosa de ação plena, bem como a criação de novas comunidades rurais e o crescimento daquelas já existentes dificultam o acesso dos fiéis aos locais destinados ao culto religioso e constituem um entrave ao desenvolvimento político-religioso da Igreja.

Haesbaert (2007) nos alerta para a importância de perceber a historicidade do território, ou seja, a sua variação conforme o contexto histórico e geográfico. Por isto, a Igreja está sempre atenta a essa dinâmica pois, diante das mudanças que ocorrem no território, esta instituição cria estratégias que viabilizam a manutenção de seu controle sobre ele, ou seja, "o território é modificado, aparecendo como o que melhor corresponde à afirmação do poder" (ROSENDAHL, 2001:10).

Nessa perspectiva, Rosendahl (2010) defende que a paróquia, considerando a evolução demográfica juntamente com as mudanças espaciais que acarreta, muda, morre ou renasce, ou seja, ela busca formas de atender às demandas da comunidade através, por exemplo, da ampliação no número de igrejas e capelas, as quais constituem meios que auxiliam o pleno exercício da territorialidade desta instituição.

Na Paróquia Nossa Senhora da Glória podemos identificar este fenômeno, visto que das 22 comunidades religiosas rurais, 12 delas possuem capela e outras duas estão sendo construídas. Enquanto na zona urbana há 10 comunidades: em uma delas, a capela encontra-se em construção; outra comunidade acolhe a

Capela do Santíssimo Sacramento, a qual faz parte do Santuário Diocesano da Mãe Rainha; na comunidade Centro, localiza-se a Igreja Matriz da paróquia; e outras três comunidades possuem capela. Além dessas comunidades, existe um distrito que pertence ao município e que também possui uma capela, totalizando 16 capelas construídas até o presente momento.

Nas capelas são realizadas missas mensalmente. De acordo com VC (2015), "*as capelas têm atividade fixas, por exemplo, a presença do padre, toda capela tem que ter a presença do padre, a presença do padre é garantida com a celebração daquele lugar ali.*" Ademais, as capelas possuem uma importância ímpar para a comunidade, porque é nela onde

> [...] o povo se reúne para, não só para rezar e para os trabalhos e serviços religiosos do culto e também os missionários, né, de sair, de ir ao encontro do outro para prestar serviços missionários, mas é importante porque ali a comunidade coloca em partilha, em discussão, em atualidade, toda a vida das pessoas dali da comunidade, o bem daquela comunidade passa geralmente pelas reuniões que se tem, pelas orações que se faz, então ali a vida do povo vai se organizando em torno da capela. Geralmente, uma capela rural, principalmente, ela não serve só para o serviço religioso, ela serve pra toda a demanda de vivencia, de convivência da comunidade, os problemas da comunidade, as soluções da comunidade, geralmente as associações da comunidade... então tudo se desenvolve ou acontece dentro da capela, dentro da comunidade que, a princípio, é religiosa, se reúne para os trabalhos religiosos, mas que não se resume a isso, mas ali se desenvolve toda a vida do povo, os problemas dali, a procura de soluções... então serve tanto para atividades religiosas como para atividades sociais daquele lugar, por menor que seja ou por maior que seja aquele lugar.

A partir da fala supracitada, é possível aprender o significativo papel que as capelas exercem na comunidade em que se encontram inseridas; diversas são as funções atribuídas a estes espaços, as quais perpassam o âmbito religioso e adentram em questões referentes a outras esferas da realidade local.

Além disso, nas capelas também são realizadas festas anualmente em homenagem aos seus respectivos santos padroeiros, o que promove a mobilização de toda a comunidade na preparação das festividades, as quais constituem o momento mais importante da comunidade, o seu ápice, sobretudo nas comunidades rurais, onde as festas em homenagem aos santos padroeiros são esperadas, preparadas e vivenciadas com muito fervor. Estas festividades não se

restringem ao cunho religioso, mas constituem parte significativa da cultura popular daquela localidade, pois "*ali as pessoas rezam, mas ali as pessoas também têm o seu momento de alegria, o seu momento social de festejo*" (VC, 2016).

As principais festas religiosas da Paróquia são a festa da padroeira do município Nossa Sr.ª da Glória, que ocorre no mês de agosto; a festa de Nossa Sr.ª da Conceição, no mês de dezembro (a qual apresenta dimensão maior que a da festa da padroeira); e a festa de Santo Antônio que acontece no mês de junho na comunidade de Apoti, distrito do município de Glória do Goitá.

Grande mobilização das comunidades também é verificada no mês de maio, quando há missas diariamente na Igreja Matriz, as chamadas *Noites Marianas*. Neste período observa-se um significativo aumento da participação da comunidade católica do município e o número de pessoas nas celebrações é ampliado. Comunidades, famílias, escolas e outras instituições de Glória do Goitá colocam-se nas intenções das missas e são denominados *Noiteiros*.

A proliferação das capelas pertencentes à paróquia estudada ganhou destaque a partir do início do século vigente em virtude, dentre outros motivos, do aumento populacional e da criação de novas comunidades. Antes disso, o número era bastante incipiente. As capelas mais antigas da paróquia são a do sítio Araçá (1898) e a do distrito de Apoty (1906), as quais têm como santos padroeiros Nossa Sr.ª da Conceição e St.º Antônio, respectivamente.

Entretanto, essas ações não constituem meras estratégias da Igreja Católica para ampliar a sua área de atuação e difusão da fé. Segundo o VC (2015), são as próprias comunidades que pedem a construção das capelas "*pois, para eles [a capela] é um símbolo religioso, então mesmo em um lugar onde não precisaria ter, as pessoas querem ter, então a gente [a Igreja] faz*".

Esta necessidade expressa pela comunidade religiosa de possuir um templo para a realização de seus cultos e rituais próximo ao lugar onde reside pode ser justificada pelo fato de que "a igreja representa o lugar de culto e recolhimento, sendo verdadeiramente o símbolo do sagrado e de sua permanência"

(ROSENDAHL, 2001:13). Além disso,

> Toda pessoa ou família sonha ter sua casa. As comunidades eclesiais, igualmente, sonham em ter um espaço adequado em que possam encontrar-se e elevar a Deus suas preces. A realização desse sonho demanda projetos e investimentos, sensibilidade e arte, fé e ação conjunta dos interessantes. (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2013, p.11)

Outro fenômeno perceptível que vem ocorrendo no município de Glória do Goitá é a proliferação de Igrejas Cristãs não-católicas, sobretudo nas áreas urbanas periféricas, onde o processo de secularização é mais evidente. De acordo com Gil Filho (2002),

> O número de pessoas de origem católica que mudam a sua relação de pertença tem crescido principalmente nas realidades urbanas. Entretanto, a mobilidade religiosa permanece significativa no âmbito do Cristianismo, na direção da Igreja Católica para Igrejas Cristãs não-católicas. No espectro das Igrejas Cristãs não-católicas, a mobilidade é significativa devido à intensa fragmentação de denominações cristãs. (p. 139)

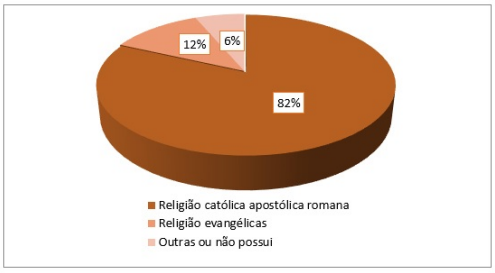
Entretanto, segundo o autor, esta migração de católicos para denominações não-católicas não caracteriza uma ruptura significativa na territorialidade católica, haja visto que a Igreja Católica constitui a base de sustentação simbólica das Igrejas Cristãs não-católicas, em acordo ou desacordo, havendo, portanto, uma relação dialética entre as territorialidades de ambas.

Um fato bastante curioso relatado por VC (2015) é a ausência de templos pertencentes a denominações não-católicas nas comunidades rurais do município de Glória do Goitá, fazendo com que os seguidores que ali residem tenham que se locomover para a zona urbana para terem acesso aos locais onde realizam seus cultos. Isto mostra a grande abrangência da territorialidade da Igreja Católica neste município, sobrepondo-se às demais.

Indagamos o VC durante a entrevista concedida a respeito da possibilidade de a Igreja Católica perder fiéis devido às ações promovidas por essas instituições. Ele não demonstrou qualquer tipo de preocupação quanto a isto, justificando que a maioria da população gloriense segue a religião católica e essas igrejas só conseguiriam adquirir um quantitativo de devotos superior a ela

em muitos anos de atuação. Através de dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), podemos confirmar esta afirmação do VC (Figura 04).

Figura 04 – Religiões no município de Glória do Goitá.



Fonte: IBGE – Censo 2010 (dados da amostra)

Esses dados demonstram que as estratégias utilizadas por esta instituição religiosa têm sido bastante eficientes até o presente momento, visto que mais de 80% da população gloriense declara-se seguidora da Igreja Católica Apostólica Romana, porcentagem maior que a estimada para o estado de Pernambuco que, também segundo o Censo 2010 do IBGE, é de aproximadamente 66%, e para o Brasil como um todo, que apresenta aproximadamente 65% da sua população declarada católica romana. Quanto à segurança do VC em relação à fidelidade dos devotos glorienses à Igreja Católica Romana, fica claro que este se encontra convicto do poder desta instituição no município de Glória do Goitá, bem como da eficácia das ações que ela vem promovendo para o pleno exercício da sua territorialidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através deste estudo foi possível verificar que a Igreja Católica Romana está atenta às necessidades dos seus devotos glorienses visto que a Paróquia de Nossa Senhora da Glória dispõe de diversas estratégias político-espaciais para o controle e a manutenção de seus seguidores. Quanto a isso, podem ser elencados: a divisão interna da paróquia em áreas de atuação da Igreja denominadas

comunidades, o que torna a gestão do território religioso mais eficiente; as ações de evangelização que são promovidas objetivando aproximar e acolher os devotos; o uso das redes sociais virtuais na divulgação dos diversos eventos organizados por esta instituição; e a construção de várias capelas dispersas tanto nas áreas rurais quanto urbanas de forma a atender às demandas da comunidade católica do município.

Constatou-se também a competência destas ações até o presente momento, tendo em vista que mais de 80% da população gloriense segue a religião católica apostólica romana, porcentagem superior à estimada para o estado de Pernambuco, que é de aproximadamente 66%, e também para o Brasil, cujo percentual é de acerca de 65%.

REFERÊNCIAS

CERIS. **Anuário Católico do Brasil 2015**. 14ª ed. Rio de Janeiro: CERIS, 2015.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Orientações para projeto e construção de Igrejas e disposição do Espaço Celebrativo**. Estudos da CNBB 106. Edições CNBB. 2013.

_____. **Comunidade de comunidades**: uma nova paróquia – A conversão pastoral da paróquia. 2ª ed. Documentos da CNBB 100. Edições CNBB: Aparecida – SP, 2014.

Cronologia dos padres da Paróquia de Nossa Senhora da Glória. Acessado no dia 08/12/2015 em: http://goitaense.blogspot.com.br/2008/12/cronologia-dos-padres-da-parquia-da.html

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Igreja Católica Romana:** fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. 2002. 232 f. Tese (Doutorado em História) – UFPR/Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Curitiba, 2002.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Niterói, ano 9, n. 17, 2007. Disponível em:

<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewArticle/213> Acesso em: 30 jul. 2016.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – Censo 2010. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=260610&idtema=16&search=pernambuco|gloria-do-goita|sintese-das-informacoes>. Acesso em: 08 jul. 2016.

JESUS, Sandy R. C. B. de. A territorialidade da Igreja Católica Apostólica Romana no Nordeste brasileiro – 2000. In: **Espaço e Cultura**. UERJ: Rio de janeiro, 2007, n. 21, p. 50-67.

RAFFESTIN, Claude. Religião e Poder. In: RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993. pp. 119-129.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2001.

_____. Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 187-224.

_____. História, teoria e método em geografia da religião. **Revista Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, N. 31, p. 24-39, jan./jun. de 2012, E-ISSN 2317-4161.

_____. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

VC. Vigário Colaborador da Paróquia de Nossa Senhora da Glória. Entrevista concedida a Ana Caroline de Oliveira Pedroso. Glória do Goitá-PE, ago. 2016.

_____. Vigário Colaborador da Paróquia de Nossa Senhora da Glória. Entrevista concedida a Ana Caroline de Oliveira Pedroso. Glória do Goitá-PE, dez. 2015.

1 Para a construção deste item, foram utilizadas como fontes o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Anuário Católico do Brasil – 2015 e as informações fornecidas pelo vigário colaborador da Paróquia Nossa Senhora da Glória.

2 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – Cidades. Disponível em: http://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=260610&search=pernambuco|gloria-do-goita|infograficos:-historico. Acesso em: 08 jul. 2016.

3 Idem

4 Informações fornecidas pelo vigário colaborador da Paróquia.

5 Idem

6 Folheto distribuído pela Comissão Nacional da Pastoral Familiar – CNPF, vinculada à Comissão Episcopal Pastoral para a Vida e a Família – CNBB.

7 Pastoral da Criança. Caderno do Líder da Pastoral da Criança: acompanhamento das gestantes e crianças. 4ª ed. Curitiba, 2007.

8 Rádio Goitacaz FM - Alegria de quem faz!!. Disponível em: http://radiogoitacazfm.blogspot.com.br/2010/12/grade-de-programacao-da-radio-goitacaz.html. Acesso em: 09/09/16.

EMOÇÃO COMO FORMA SIMBÓLICA EM ERNST CASSIRER

MARCIA ALVES SOARES DA SILVA
Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR
Laboratório Território, Cultura e Representação (LATECRE/NEER)
marcia.alves.geo@gmail.com
BIANCA BEATRIZ ROQUÉ
Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR
bia_peia@yahoo.com.br
Laboratório Território, Cultura e Representação (LATECRE/NEER)
SYLVIO FAUSTO GIL FILHO
Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR
Laboratório Território, Cultura e Representação (LATECRE/NEER)
faustogilfilho@gmail.com

INTRODUÇÃO

O estudo sobre as emoções tem despertado interesse em diversas áreas de conhecimento como a Neurociência, Psicologia, Antropologia, Sociologia e Filosofia. No entanto, na Geografia, tal debate é recente e questiona as discussões tradicionais dessa ciência, pois coloca a centralidade na subjetividade e intersubjetividade humana, a partir da relação das experiências emocionais e dos espaços. Assim, discutir as emoções na Geografia é compreendê-la a partir de um viés relacional, isto é, como mediadora da relação das pessoas com o espaço geográfico.

Nos últimos 15 anos é possível afirmar que houve um maior interesse de geógrafas e geógrafos em discutir as emoções a partir de uma perspectiva geográfica. A chamada Geografia das Emoções ou Geografia emocional "é uma geografia humanística inspirada, mais ou menos explicitamente, em diferentes doutrinas filosóficas, em especial a fenomenologia, o existencialismo, o espiritualismo e o pós-modernismo" (ANDREOTTI, 2013, p.99).

> Esta tendência favorece atenção às emoções, aos sentimentos e às sensações como fontes de conhecimentos e representações da superfície da Terra, se posicionando, assim,

> além da racionalidade científica como núcleo da cultura ocidental. [...]A visão emocional acentua tonalidades, espaços e tempos. Investiga a escondida configuração de lugares e de paisagens, bem como experimenta a realidade valorizando a diversidade dos sentimentos e sentidos, modulados em relação a uma a extraordinária polifonia deles. Compreende-se, assim, que estes animam a vida e dão formas e cores às emoções (ANDREOTTI, 2013, p. 99).

A Geografia Feminista, a Geografia Não-Representacional e a Geografia Humanista são alguns dos caminhos em que a emoção foi trabalhada a partir de uma perspectiva geográfica. Nosso interesse de análise é a partir das contribuições da Geografia Humanista, com foco nas experiências, percepção e mundo vivido das pessoas.

Como uma crítica às concepções clássicas da Geografia, pautadas na racionalidade da relação com o espaço, os geógrafos humanistas apontam outro horizonte de análise, problematizando a relação com o espaço e o tempo, a partir da percepção e da experiência das pessoas. Implicitamente, as emoções são incorporadas nessas problematizações, atribuída ao mundo interior e subjetivo das pessoas, em resposta a estímulos externos (BONDI, 2005).

De acordo com a autora, o interesse recente em discutir as emoções na Geografia possibilita questionar os limites da Geografia Tradicional, sendo que nos últimos anos, o termo emoção tem surgido com mais frequência em trabalhos dentro da Geografia Humana.

As emoções foram discutidas pelos geógrafos humanistas, especialmente a partir do conceito de *topofilia*[1] proposto por Yi-Fu Tuan. Conforme Bondi (2005), o legado da Geografia Humanista tem inspirado as discussões geográficas atuais sobre as emoções, especialmente porque muitos trabalhos dessa linha estavam interessados nos sentimentos como amor, ódio, prazer, culpa, tristeza, raiva evocados por lugares. No entanto, o foco não foi o de problematizar ou conceitualizar as emoções, o que abre um leque de possibilidades para se pensar uma Geografia das Emoções.

Conforme Andreotti (2013), o problema das emoções atravessa toda a história do pensamento ocidental, desde a antiguidade até hoje e inúmeras são as

contribuições para a Geografia Emocional. A autora aponta, por exemplo, as discussões da psicogeografia ou *geopsiche* (com os trabalhos de Alexander von Humboldt, Willy Hellpach) e a psicologia da paisagem (com contribuições de Herbert Lehmann). Afirma ainda que antes de Herbert Lehmann, Ernst Cassirer "pesquisou o conteúdo da realidade espiritual e do sentido que anima os documentos e monumentos do passado, além de sua existência física" (ANDREOTTI, 2013, p. 102). Numa proposta de compreender a cultura humana, Cassirer é um filósofo da cultura, sendo sua principal contribuição a *Filosofia das Formas Simbólicas*, que "segundo ele, as várias realizações humanas são todas fundadas na atividade simbólica para as quais o objeto de conhecimento é conjunto das criações do espírito do indivíduo" (ANDREOTTI, 2013, p. 102).

Nesse sentido, nos propomos a pensar uma Geografia das Emoções a partir das contribuições da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, que pensa a arte, a ciência, a linguagem, o mito e religião como formas simbólicas que conformam mundos e, portanto, geram espacialidades. A partir de Cassirer (2012), é possível apontar as experiências emocionais como conformadoras de espaços, gerando espacialidades, que são simbólicas. Assim, o espaço deixa de ser concebido enquanto físico e material, e passa a ser concebido enquanto espacialidades dos sujeitos, colocando as pessoas enquanto conformadoras do espaço.

A partir dessa ideia, o intuito inicial é discutir a emoção a partir da proposta de Richard Wollheim, que possui influências de Cassirer, em especial em seus estudos sobre a mente e as emoções, com contribuições para as artes visuais (pintura). Num segundo momento será discutida a emoção em Cassirer, relacionando-a com as formas simbólicas mito e linguagem, em que o autor aponta algumas possibilidades de aproximação. Por fim, nos propomos a pensar a emoção em si mesma como forma simbólica, pensando sua relação com o espaço, como por exemplo, os espaços sagrados, em que ela conforma mundos e dá significados a determinados lugares, possibilitando a construção de uma Geografia das Emoções.

EMOÇÕES COMO ESTADOS MENTAIS E DISPOSIÇÕES MENTAIS

Num livro intitulado "*On the emotions",* resultado de discussões a partir das conferências "*Ernst Cassirer*", em Yale (2001), Wollheim (2004) disserta sobre as emoções. Sua proposta é a de uma filosofia aplicada, em que recorre à experimentação e à observação. Nesse sentido, nossa proposta é discutir a teoria das emoções de Wollheim, articulando com a discussão de Cassirer sobre as formas simbólicas.

Wolllheim (2004) afirma que as emoções são fenômenos mentais e que há uma linguagem das emoções (medo, ódio, amor, ciúme, culpa, gratidão). Para o autor, as emoções são aquilo de que nossa análise é verdade.

A discussão sobre as emoções em Wollheim (2004) é dividida em duas ideias: emoções como estados mentais e emoções como disposições mentais. Para o autor, a diferença entre estados mentais e disposições mentais é **intencionalidade** (conteúdo pensado de um fenômeno mental e o que assegura a direcionalidade tanto dos estados mentais como das disposições mentais), **subjetividade** (é propriedade exclusiva dos estados mentais, já que as disposições mentais não podem apresentar subjetividade porque não podemos experimentá-las diretamente) e **grau de consciência**, sendo que a fusão entre intencionalidade e subjetividade o autor chama de fenomenologia. As disposições mentais e os estados mentais possuem uma realidade psicológica e essas entidades psicológicas podem explicar casualmente as manifestações das disposições mentais.

Os estados mentais seriam acontecimentos transitórios que conformam a parte vivida da vida da mente. Alguns exemplos são as percepções (como ouvir um coro ou ver uma constelação de estrelas), as sensações (a dor, fome, a sede), os sonhos e insônias, os momentos de desespero e inspiração, os pensamentos, as evocações, as imagens fantasiadas e as melodias ouvidas na cabeça.

Já as disposições mentais são as modificações mentais, mais ou menos

constantes, que subjazem nesta série de estados mentais; tem histórias e que podem variar muito em duração e complexidade. As crenças e desejos, conhecimento, as recordações, as habilidades, capacidades e destrezas, os costumes, as inibições, as obsessões e fobias, as virtudes e vícios seriam disposições mentais para Wollheim (2004).

> Se ajustan al esquema general de los fenómenos mentales exactamente de la misma forma que he propuesto para las disposiciones mentales. Los estados mentales provocan emociones y pueden extinguirlas; los estados mentales puden reforzar las emociones y también las pueden atenuar; normalmente, las emociones se manifiestan en estados mentales; y, en muchas ocaciones, se pueden esperar que las emociones tengan influencia sobre qué estados mental tiene lugar, dado el impacto del mundo exterior sobre la persona. Las emociones poseen intencionalidad, pero al contrario que los estados mentales en los que manifiestan, no poseen subjetividad. Y las emociones pueden ser calificadas por todos los grados de conciencia (WOLLHEIM, 2004, p. 37).

Para compreender as emoções, não basta identificá-las, é necessário considerar seu papel, sua história, o modo como as emoções individuais tendem a se formar na vida das pessoas. Entender as emoções, portanto, é centrar-se na história de uma emoção dentro da história vital de um indivíduo, em que as emoções tendem a se expressar no comportamento.

Wollheim (2004) acredita que a emoção tem o papel de fornecer às pessoas uma orientação ou uma atitude ante o mundo e tem relação com a crença e o desejo, que seriam os fenômenos mais primitivos que as emoções. O papel das crenças é fornecer às pessoas uma imagem do mundo que habita (representação do mundo mais ou menos como é). Já o papel dos desejos é fornecer às pessoas objetivos, coisas a que aspirar. Nesse sentido, as crenças pressupõem certo grau de experiência e os desejos pressupõem uma mobilidade mínima.

Há coisas que podem desencadear (que não é sinônimo de causar) a satisfação ou frustração dos desejos. O crucial para a formação de uma emoção é a forma na qual se percebe o objeto. Quando se forma a emoção, nos encontramos passivos e ela nos deixa ativos e ao fazer isso, satisfaz uma profunda necessidade de nossa natureza humana.

Conforme o teórico, as emoções têm uma finalidade e sua essência se

encontra na atitude, porque são essencialmente interativas. No entanto não são forças motivadoras, porque a motivação é patrimônio do desejo e qualquer conexão entre a ação e a emoção é sempre indireta. Normalmente as emoções nos levam a formar desejos e esses desejos, junto com as crenças instrumentais apropriadas podem nos levar a atuar sobre o mundo. Assim, se forma um desejo, sendo através dele que nos sensibilizamos com o mundo, e o mundo satisfaz ou frustra nosso desejo.

Wollheim (2004) afirma que as emoções são inerentemente complexas e a identidade das emoções reside em uma narração, na história de sua vida. As narrações são provavelmente mais profundas que qualquer coisa que sabemos sobre nós mesmos. Além disso, afirma que a emoção não é um fenômeno da memória, no entanto é similar em alguns aspectos.

O autor também faz uma relação com as palavras e a identificação com as emoções, em que não há uma forma melhor de entender uma emoção, nem de entender as diferenças entre as emoções, que através da linguagem que utilizamos para sinalizá-las individualmente ou para distingui-las. Nesse sentido, é possível articular sua teoria com a proposta da filosofia das formas simbólicas, em que a linguagem seria uma das principais formas simbólicas em Cassirer, que iremos abordar a seguir.

EMOÇÕES EM ERNST CASSIRER

Conforme Cassirer (2012) o mundo não é regido apenas por uma questão quantitativa, mas também qualitativa. “A filosofia das formas simbólicas parte do pressuposto de que, se houver qualquer definição da natureza ou ‘essência’ do homem, tal definição só poderá ser entendida como sendo funcional, e não substancial” (CASSIRER, 2012, p. 115).

Esse mundo qualitativo é o sistema ou universo simbólico, em que mito, ciência, linguagem, religião, arte fazem parte desse universo, sendo “variados fios que tecem a rede simbólica da experiência humana” (CASSIRER, 2012, p.

48).

As reações orgânicas às quais não podemos fugir por sermos seres biológicos, são uma resposta direta e imediata dada a um estímulo externo. Já as respostas humanas, isto é, as simbólicas, são interrompidas e retardadas por um lento e complicado processo de pensamento. Assim, "o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos" (CASSIRER, 2012, p. 49).

Para o filósofo, o homem é *animal symbolicum,* em que pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida humana e que todo o seu progresso está baseado nessas condições. Ao analisar o homem como *animal symbolicum,* o filósofo propõe uma teoria da cultura humana.

As formas simbólicas são energias do espírito, que conformam mundos, isto é, dão sentido e significado às nossas existências e nossa apreensão do mundo se dá a partir do âmbito simbólico. Nesse viés, nossa relação com o mundo é uma construção simbólica, sendo condição necessária para a captação do sensível. Tal captação do sensível, em nossa análise, se dá também a partir das relações e experiências emocionais que tecemos com o mundo.

É possível compreender na filosofia das formas simbólicas de Cassirer a presença das emoções a partir de duas principais questões: o mito e a linguagem. Cassirer afirma que essas duas formas simbólicas podem ser consideradas como "irmãs gêmeas" e se baseiam numa experiência muito geral e primitiva da humanidade.

> Quando designamos a língua, o mito e arte como "formas simbólicas", parece estar implícito nessa expressão o pressuposto de que todos esses elementos, enquanto formas definidas de formações intelectuais, remontam a um último estrato primordial do real, que é perceptível nelas somente através de um meio estranho. Parece que não podemos apreender a realidade senão por meio de peculiaridade dessas formas, mas ao mesmo tempo parece que, nessas formas, a realidade tanto se oculta quanto se revela (CASSIRER, 2011, p. 9).

Sobre a relação linguagem e emoção, Cassirer aponta que as teorias filosóficas da Antiguidade já "sabiam que a linguagem deriva das emoções, [...] do sentimento, do prazer e do desprazer", em que "Demócrito foi o primeiro a propor que a fala humana tem origem em certos sons de caráter meramente emocional". A trajetória da linguagem "não constitui apenas um signo representativo de ideias, mas também um signo emocional dos sentimentos e dos instintos sexuais" (CASSIRER, 2001, p. 127).

> Os nomes não servem para expressar a natureza das coisas. Não têm quaisquer correlatos objetivos. Sua verdadeira tarefa não é descrever as coisas, mas despertar emoções humanas; não transmitir meras ideias ou pensamentos, mas incitar os homens a certas ações (CASSIRER, 2012, p. 189).

A fala não é um fenômeno simples e uniforme, mas composta por diversas camadas, sendo a primeira delas a linguagem das emoções. Cassirer (2012) afirma que grande parte da expressão humana pertence ainda a essa camada e "a diferença entre a *linguagem proposicional* e a *linguagem emocional* é a verdadeira fronteira entre o mundo humano e o mundo animal" (2012, p. 55), porque enquanto os animais possuem uma imaginação e inteligências práticas, apenas o homem possui uma imaginação e uma inteligência simbólicas.

Cassirer (2012) afirma que as expressões humanas são uma expressão involuntária de sentimentos, interjeições e exclamações e que a uma palavra não poderia significar uma coisa se não houvesse pelo menos uma identidade parcial entre as expressões humanas e linguagem. Assim, a linguagem não é algo pronto, pois nós a construímos e a imbuímos de significado, em que ela possibilita a expressão dos nossos pensamentos. A linguagem vincula-se à dinâmica da fala e esta, por sua vez, à dinâmica dos sentimentos e da emoção.

> A linguagem foi com frequência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É uma *pars pro toto*; oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética. Primariamente, a linguagem não exprime pensamentos ou ideias, mas sentimentos e afetos (CASSIRER, 2012, p. 49).

As palavras são signos das ideias e quase todas as palavras foram derivadas das propriedades naturais das coisas ou de impressões sensoriais e de sentimentos. A linguagem é tão necessária e natural quanto a própria sensação imediata, e "assim como ver e ouvir, os sentimentos de prazer ou de dor fazem parte do homem desde as suas origens, o mesmo ocorre com as exteriorizações das nossas sensações e dos nossos sentimentos" (CASSIRER, 2001, p. 128).

> Todas as palavras primitivas possuíam raízes de uma única sílaba, que ou reproduziam, sob forma de onomatopéia, um som objetivo da natureza, ou, como puros sons emocionais, constituíam a expressão imediata de uma emoção, uma exclamação de dor ou de prazer, de alegria ou tristeza, de espanto ou de pavor (CASSIRER, 2001, p. 130).

Para Cassirer (2004, p. 4) a questão da "origem da linguagem" está indissoluvelmente entrelaçada à da "origem do mito" – as duas só podem ser formuladas se unidas e em reação recíproca uma com a outra".

Na essência do mito, podemos dizer que há um emaranhado de emoções e de acordo com Cassirer (2004, p. 5), na *fenomenologia do espírito* de Hegel, "o mito está numa relação íntima e necessária com a tarefa universal da fenomenologia do espírito".

Comumente o mito pode parecer apenas um caos, algo sem "pé nem cabeça", fútil e em vão. No entanto, Cassirer (2012) aponta que o mito é uma estrutura conceitual e perceptual e não são ideias desorganizadas, mas pressupõe um modo definido de percepção[2]. O conhecimento mítico, assim como o conhecimento científico, está na busca pela verdade. No entanto, o mito em sua essência, não é teórico, mas combina elementos teóricos e artísticos, e não pode ser medido pelas categorias científicas e empíricas que geralmente são analisados.

> O que se tem por hábito chamar de consciência sensível, a existência de um 'mundo da percepção' que se divide em esferas de percepção nitidamente separadas, nos 'elementos' sensíveis da cor, do som, etc., isso mesmo já é o produto de uma abstração, uma elaboração teórica do 'dado'. Antes que a consciência-de-si se eleve até essa abstração, ela está e vive nas criações da consciência mítica - em um mundo não tanto de 'coisas' e suas 'propriedades', mas sim, de potências e forças míticas, de figuras demoníacas e divina (CASSIRER, 2004, p. 7).

O mito, enquanto forma simbólica, é visto primeiramente em sua característica fisionômica e não objetiva. Essa questão fisionômica relaciona-se com o mundo dramático−um mundo de ações, de forças, de poderes conflitantes−e este mundo, por sua vez, é um mundo permeado pelas emoções.

> A percepção mítica está sempre impregnado dessas qualidades emocionais. Tudo o que é visto ou sentido está rodeado por uma atmosfera especial - uma atmosfera de alegria ou pesar, de angústia, de excitação, de exultação ou depressão. [...] Quando estamos sob a tensão de uma emoção violenta, temos ainda essa concepção dramática de todas as coisas. Elas não têm mais o rosto de sempre; mudam abruptamente de fisionomia, ficam tingidas da cor específica de nossas paixões, de amor ou ódio, de medo ou esperança (CASSIRER, p. 129).

O autor coloca que o verdadeiro substrato do mito é o sentimento, expresso de maneira concreta e imediata, não é desprovido de razão ou sentido e depende mais da unidade do pensamento, o sentimento geral da vida, do que de regras lógicas. Por fim, "o mito é um produto da emoção, e seu fundamento emocional imbui todas as suas produções de sua própria cor específica" (CASSIRER, 2012, p. 137).

Sobre isso, Gil Filho (2012) aponta que:

> A fenomenologia da consciência mítica e religiosa proporciona também possibilidades específicas de determinação do sensível. Considerando esta premissa como válida, a primeira determinação da consciência mítica e religiosa é eminentemente espacial, pois o mito estabelece uma conexão direta como a vida através de uma expressividade plena. Portanto os fenômenos são, nesta base, expressões do vivido. De certo modo a lógica mítica apresenta o mundo fenomênico tal como ele é, como um reflexo. Mas esta conexão sofre uma fissura radical quando consideramos a linguagem, pois esta gera um mundo de representações como uma mediação necessária que transcende as determinações míticas conformando um mundo propriamente simbólico (p. 85).

Na proposta de Cassirer, a religião se posiciona entre o sentir mítico e o representar da linguagem. Nesse sentido, uma possibilidade de pensar a emoção na Geografia, é compreender uma Geografia das Emoções nos espaços sagrados, que nesse contexto, este sentimento, apesar de subjetivo, é partilhado por um grupo de indivíduos. De acordo com Silva e Gil Filho (2009), o pensar religioso assemelha-se ao mítico, porém o transcende. Para os autores, o pensamento

religioso, impregnado por elementos míticos, também atribui qualificativos mágicos aos espaços. Por conseguinte, as formas religiosas são também formas espaciais.

> É nesse mundo onde encontramos as coisas que possuem sentido, que carregam significado para nossa vida. Esses mundos, criados através da cultura pela linguagem (formas simbólicas), são espaciais, possuem uma espacialidade que é expressa nos discursos, nos sentimentos, nas práticas sociais dos sujeitos. Nesse viés acreditamos ser possível geografizar o mundo dos sentidos, inclusive dos sentimentos religiosos, partindo de uma geografia do conhecimento aplicada à geografia da religião (FERNANDES e GIL FILHO, 2011, p. 213).

Nessa perspectiva, a Geografia, ao incorporar à discussão das emoções nos espaços sagrados, possibilita compreender a experiência religiosa para além do mundo físico e material, mas que é envolvido por uma dimensão sensível, apreendido a partir da dimensão simbólica da religião. Diversas manifestações de cunho religioso, como procissões, festas, peregrinações, são motivadas pela fé das pessoas e pelo envolvimento emocional dos devotos, que por vezes enfrentam a razão científica e só podem ser explicadas e compreendidas a partir da dimensão emocional.

Na teoria de Cassirer, se as formas simbólicas conformam o mundo, compreendemos que esse mundo é permeado pelas emoções. Assim, as emoções fazem parte dessa conformação do mundo, isto é, também são formas simbólicas, que dão sentido e significado para o mundo dos objetos e o mundo das pessoas.

Em suma, a filosofia das formas simbólicas de Cassirer aponta que o mundo vivido só existe porque o imbuímos de uma significação simbólica. As formas simbólicas possibilitam esse "acesso" ao mundo, sendo nossas vivências e experiências fundamentais para compreender o simbólico.

EMOÇÕES COMO FORMA SIMBÓLICA: EXPERIÊNCIAS EMOCIONAIS E ESPACIALIDADES

Cassirer afirma que "as emoções expressas são transformadas em imagens e essas imagens são a interpretação do mundo exterior e interior".

> Não é a natureza, como a síntese dos objetos no espaço e no tempo, mas sim somente o mundo de nossa existência, de nossa realidade vivencial que parece ser capaz de nos conduzir ao limiar desse imediato. Dessa forma, se quisermos enxergar a realidade em si, livre de todos os meios de refração, temos de nos deixar guiar pela experiência 'interna', em vez da experiência externa. Jamais encontraremos nas coisas o verdadeiramente simples, o último elemento de toda realidade, mas somente o encontraremos em nossa consciência (CASSIRER, 2012, p. 45).

Se, na teoria de Cassirer, as formas simbólicas conformam o mundo, compreendemos que esse mundo é permeado pelas emoções. Assim, as emoções fazem parte dessa conformação do mundo, isto é, também são formas simbólicas, que dão sentido e significado para o mundo dos objetos e o mundo das pessoas.

A partir de um olhar geográfico, podemos compreender as emoções a partir de suas relações com os lugares. Assim, nossa tese é de que a emoção é conformadora de lugares e as experiências espaciais que nós, enquanto indivíduos vivenciamos, vão criar espacialidades.

A emoção faz parte da condição humana, todos nós sentimos emoções, sejam elas positivas ou negativas. Nossas relações com o mundo das coisas e o mundo das pessoas são vivenciadas e experienciadas a partir das emoções. No entanto, por vezes as desconsideramos e colocamos apenas no plano da subjetividade. Num olhar geográfico, as nossas relações espaciais, todas elas, são envolvidas pelas emoções[3].

Especialmente na Geografia, com suas bases em uma tradição positivista, pensar em questões subjetivas é um desafio. É um desafio acadêmico, porque rompe com essa Geografia tradicional, indo na contramão dos estudos consolidados, além de ser necessário beber de outras áreas de conhecimento para pensar essa questão a partir de um viés geográfico.

Entendemos a emoção como forma simbólica, independente do mito e da linguagem proposto por Cassirer, porque permeia todas as outras formas simbólicas, possibilita o arranjo da realidade, uma ação no mundo, e, em termos geográficos, gera espacialidades. Assim, a emoção é subjetividade que se expressa na ação, e por ação, pressupõe-se um viés espacial.

Compreendemos que a existência é espacial. As experiências são a maneira

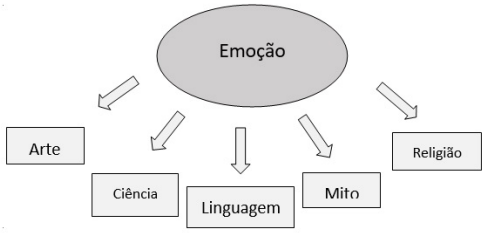
como as pessoas conhecem e constroem a realidade da existência, isto é, implica aprender a partir da própria vivência, aventurar-se, experimentar o ilusório e o incerto. É constituída de sentimento e pensamento e geram espacialidades.

A emoção, portanto, pode ser aprendida como ponto conformador de mundo, pois possui uma função e uma intencionalidade. Tal intencionalidade relaciona-se com a ação, em que a emoção nos faz agir no mundo e é no movimento no/do mundo que criamos nossas espacialidades. A concepção do ser se dá a partir do mundo circundante, este criado a partir do sistema receptor (recepção) e dos sistemas efetuador (ação) (TORRES, 2014).

A realidade para Cassirer está contida no tempo e no espaço, que fazem o diálogo entre o eu e o mundo. As forças simbólicas geram espacialidades. Tais espacialidades se conformariam a partir do espaço da ação (espaço dos interesses práticos e imediatos), ligado ao universo dos fatos; e espaço perceptual e espaço simbólico (espaço abstrato; da imaginação e inteligência simbólica), relacionados às representações (relação simbólica). É a partir do espaço que se tem a construção dos significados e das formas culturais (tanto imateriais quanto materiais) (TORRES, 2014).

Em suma, construir uma Geografia das Emoções pressupõe uma análise para além da materialidade, inclusive, para além da análise visual à qual a ciência geográfica comumente é compreendida. Uma Geografia das Emoções é construída a partir de questões simbólicas e que possuem significados para as pessoas. À medida que estabelecemos uma relação emocional com o espaço geográfico, estamos atribuindo a ele algum significado. Portanto, construímos espacialidades emocionais todos os dias.

Figura 1 – Emoção como forma simbólica, nos termos de Ernst Cassirer



Fonte: Org.: SILVA (2016)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de um olhar geográfico, podemos compreender as emoções a partir de suas relações com os lugares. Assim, nossa tese é de que a emoção é conformadora de lugares e as experiências espaciais que nós, enquanto indivíduos vivenciamos, emergem enquanto espacialidades.

Propomos pensar uma Geografia das Emoções nos lugares, no intuito de possibilitar aos geógrafos a reflexão crítica sobre a questão espacial, indo além das concepções clássicas que dizem respeito somente aos propósitos materiais e funcionais do espaço geográfico, desconsiderando por vezes questões mais subjetivas do habitar, do cotidiano e do mundo vivido das pessoas.

A Geografia das Emoções tem ganhado destaque na Europa e América do Norte. No Brasil, há poucas abordagens específicas sobre o tema, o que possibilita discutir e avançar na compreensão do tema. Mostra-se ainda pertinente o diálogo com outras áreas do conhecimento, em que o estudo sobre as emoções já está avançado. A partir das leituras realizadas, foi possível perceber que a Geografia das Emoções se apropria de muitos desses discursos, mas coloca a questão espacial como essencial para compreender as emoções sob outro viés.

As emoções, no pensamento científico em geral, comumente foram excluídas ou reprimidas, em que o pensamento racional foi colocado como o único acesso à verdade. Muitos discursos geográficos também desprezam esse tipo de discussão, especialmente aqueles que compreendem a Geografia como uma tentativa de fornecer informações objetivas. A aparente ausência de atenção geográfica à emoção, portanto, precisa de explicação, afinal, se as emoções permeiam nossas

vidas, então há vestígios que devem ser revelados nos lugares em que vivemos. Em alguns textos, emoções estão profundamente escondidas, sob tabelas de dados e números, mapas, observações individuais, terceira pessoa ou narrativas impessoais, e assim por diante. E, assim, uma geografia emocional, que leva emoções como seu tema, ainda precisa refletir e interpretar essa irregularidade (SMITH et al, 2009).

É notável que há muito o que se discutir sobre o assunto e a agenda da Geografia das Emoções é ampla. Dentre os assuntos pertinentes a serem tratados, a partir da perspectiva da Geografia das Emoções, podemos citar: a dimensão emocional das representações espaciais; a relação entre emoção e os espaços sagrados; a relação emoção, espaço e fobias; as experiências emocionais vividas por grupos marginalizados; diferentes emoções em crianças, jovens e idosos; experiência emocional e espacial em pessoas com deficiências ou determinadas doenças; mapeamento das emoções; emoções a partir de narrativas; a relação entre mobilidade e as emoções. Assim, a Geografia das Emoções pode despertar a importância da dimensão sensível existente em nossas práticas, experiências e vivências espaciais.

Pensar as emoções a partir de um olhar geográfico, pressupõe um olhar sensível sobre a realidade, privilegiando as pessoas, isto é, a construção da realidade se dá a partir dos sujeitos e cada um possui um mundo vivido.

Este trabalho mostra-se como um ensaio à discussão, pois dada a complexidade do tema, ainda há muito o que desbravar a partir da perspectiva da Geografia das Emoções. Tal proposta pode despertar a importância dos lugares não só como pano de fundo das relações sociais, mas fundamentais para compreender as pessoas, possibilitando uma compreensão “mágica” do nosso ser-no-mundo.

Em suma, nossa proposta versa sobre pensar o sensível no espaço geográfico e de que maneira o geógrafo pode se apropriar dessa discussão nas análises geográficas, em especial, a partir da filosofia das formas simbólicas de Cassirer, em que a questão simbólica faz parte da nossa conformação do mundo.

É preciso avançar em outras questões pertinentes às pessoas, suas experiências de vida no espaço geográfico, pois o "essencial é invisível aos olhos".

REFERÊNCIAS

ANDREOTTI, Giuliana. (2013). Geografia emocional e cultural em comparação com a racionalista. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; COSTA, Benhur Pinós da; PIRES, Cláudia Luisa Zeferino (orgs). **Maneiras de ler Geografia e Cultura.** Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, p. 98-105.

BRAGA, Joaquim. Formas imagéticas e formas discursivas. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 37, 2010, p. 149-174.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas. Primeira Parte. A linguagem.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **A filosofia das formas simbólicas. Segunda Parte: o pensamento mítico.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **A filosofia das formas simbólicas. Terceira Parte: fenomenologia do conhecimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana.** 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012 [1944].

FERNANDES, Vladimir. **Mito e Religião na Filosofia de Cassirer e a Moral Religiosa**. Disponível em <http://www.hottopos.com/notand11/vladimir.htm#_ednref1> Acesso 17 jan 2017.

FERNANDES, Dalvani; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião. **GeoTextos**, vol. 7, n. 2, dez. 2011, p. 211-228.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Espacialidades de conformação simbólica em Geografia da Religião: um ensaio epistemológico. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ,

N. 32, P.78-90, JUL./DEZ. DE 2012.

SILVA, Alex; Gil FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **Revista de Estudos da Religião**., Ano 9. Junho, 2009, p. 73-91.

SMITH, M. et al (2009). Geography and emotion - emerging constellations. In.: SMITH et al (Eds.), **Emotion, Place and Culture**. Farnham: Ashgate, 2009, p. 1-18.

TORRES, Marcos Alberto. **Os sons que unem: a paisagem sonora e a identidade religiosa**. Tese (Doutorado em Geografia). UFPR, Curitiba 2014.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar. A perspectiva da experiência.** Londrina: Eduel, 2012.

WOLLHEIM, Richard. **Sobre las emociones.** Madri: La balsa de la medusa, 2006.

---

1 Topofilia é o elo das pessoas como os lugares ou com o ambiente físico, é um "neologismo, útil quando pode ser definida em sentido amplo, incluindo todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material. [...] Mais permanentes e mais difíceis de expressar são sentimentos que temos para com um lugar, por ser o lar, o *locus* de reminiscências e o meio de se ganhar a vida. A topofilia não é a emoção humana mais forte. Quando é irresistível, podemos estar certos de que o lugar ou o meio ambiente é o veículo de acontecimentos emocionalmente fortes ou é percebido com um símbolo" (TUAN, 2012, p. 135 -136).

2 "Desde Ernst Cassirer que sabemos que a imagem é um signo sensível cuja materialidade lhe permite ser objecto cultural e, nessa exacta medida, símbolo. E Erwin Panofsky, seguindo as reflexões propostas por Cassirer, vai designar a 'perspectiva' como forma simbólica, abandonando, com isso, a ideia de um olhar neutro e de uma percepção pura desprovidos de articulação cultural. A nossa percepção, sendo articulada – e, com isso, sujeita à variabilidade cultural –, não apreende os fenómenos como matéria pura, mas é já marcada por estruturas de compreensão colectivas, por formas culturais que tecem a sua «pregnância simbólica» (symbolische Prägnanz), como diria Cassirer" (BRAGA, 2010, p. 157).

3 "As emoções dão colorido a toda experiência humana, incluindo os níveis mais altos do pensamento. Os matemáticos, por exemplo, afirmam que a expressão de seus teoremas é orientada por critérios estéticos - noções de elegância e simplicidade que respondem a uma necessidade humana. O pensamento da colorido a toda experiência humana, incluindo as sensações primárias de valor e frio, prazer e dor. A sensação é rapidamente qualificada de calor e frio, prazer e dor. A sensação é rapidamente qualificada pelo pensamento em um tipo especial. O calor é sufocante ou ardente; a dor, aguda ou fraca; uma provocação irritante, ou uma

força brutal" (TUAN, 2013, p. 17).

CARAVANAS DE PEREGRINOS NO SANTUÁRIO DE CANINDÉ-CE: REFLEXÕES SOBRE OS CENÁRIOS DE PROIBIÇÃO AO FLUXO DE "PAU DE ARARA"

Ivo Luís Oliveira Silva
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia – IFCE.
ivoluisos@gmail.com

INTRODUÇÃO

A investigação proposta desse artigo é avistar as transformações vinculadas nas Caravanas de Peregrinos no Santuário de São Francisco das Chagas de Canindé-CE, entre os anos de 2015-2016, e assim encontrar ressonância entre os fluxos humanos e a mobilidade social no espaço geográfico, principalmente, nos Santuários Católicos Brasileiros, lugares simbólicos de natureza excepcionais, e que no contexto da pós-modernidade, não se reduziram a um Lugar "Ingênuo" ou a um Espaço Sagrado existente em si mesmo, mas sim em espaços, igualmente, "planejáveis" e "consumíveis".

Esse trabalho é um fragmento do esforço empregado na elaboração da Tese de Doutorado (2015/2019) desenvolvido na Universidade Federal do Ceará - UFC, no departamento de Geografia, cujo desafio é desvelar os fenômenos entre *o Transporte e o Romeiro* no Santuário Franciscano de Canindé. Partimos de leitura sobre os lugares simbólicos, as suas representações, formas de comunicação, seus fluxos/fixos e os territórios visíveis e invisíveis.

O recorte temporal da investigação é entre agosto de 2015 a dezembro 2016. E a espacialidade a cidade de Canindé-CE, localizada no semiárido cearense, figurando nos discursos institucionais de monumentalidade turística como sendo a 8ª maior imagem sacra (católica) do mundo e o palco da maior romaria franciscana das Américas, seguido da Basílica de São Francisco de Assis, a

Igreja-mãe da Ordem Franciscana e manjedoura do carisma do pequenino de Assis. Em Canindé, historicamente, a primeira edificação religiosa católica tem registros com Francisco Xavier de Medeiros, no ano de 1796, contudo, a construção primitiva apresentou imperfeições estruturais durante os anos seguintes e a reconstrução do templo inevitável, foi por iniciativa de Frei Matias de Ponterância (Bergamo) em 1910. No ano de 1925 é elevada à dignidade de Basílica Menor, quando completava 150 anos, desde a fundação primitiva. Todos os anos, milhares de romeiros reproduzem a caminhada da fé.

A presença dos peregrinos, em gestos votivos, reatualiza a devoção em nome de São Francisco das Chagas de Canindé. Famílias inteiras reproduzem a devoção por gerações, através do pagamento das promessas perpétuas, devoções migratórias reproduzidas igualmente em Juazeiro do Norte-CE, em forma de grupos, com excursões turísticas, comunidades católicas, representações de bairros e cidades, e em todas essas formas de organização, o peregrino jamais chega de mãos vazias. Trazem consigo a esperança, fé, as *joias* (nome dado à oferta material do romeiro), sacrifícios, ex-votos representados em roupas, fotografias, peças em madeira e mechas de cabelo. Todos esperam a intervenção do sagrado em nosso tempo.

Os lugares de atração religiosa, especialmente, os templos sagrados projetam no peregrino o desejo de viver a experiência da transcendência, produzindo uma fuga do *tempo vazio* tão característico do cotidiano. Não é que os deuses (ou o Deus) desapareceram, é que nós desaprendemos a vê-los. O convite de João Batista de Deus (2002, p. 34) é para que ultrapassemos o "fenômeno a fim de atingir a essência do objeto, da reflexão, no processo do conhecimento". Nessa mobilidade no encontro com o sagrado, Debray (٢٠٠٤) se posiciona na representação de um Deus que não se encurta apenas ao domínio dos meios de comunicação, mas se amplia do mesmo modo nas relações.

Auxilia-nos, o refletir, as construções teóricas de Oliveira (2008) quando nos oferta os *Modelos de Santuários Contemporâneos,* e o mesmo Oliveira (2011) no *Digrama da Articulação dos Vetores aos Santuários.* Outras obras de

Oliveira (2004, 2007 e 2012) direciona-nos à interiorização geográfica desses vetores através da religiosidade (o mítico); da turistificação (migratório/mundano) e na carnavalização (o midiático). Os Santuários são espaços de múltiplos sentidos (entre significantes e significados) e ultrapassa da dimensão da sacralidade. É latente nesses lugares a configuração da interiorização territorial, e no caso em estudo, a macrorregião semiárida do nordeste brasileiro. Canindé está longe da reprodução sistêmica dos grandes centros de peregrinações turísticas mundiais.

As experiências com este Santuário nos remetem ao encontro do lugar em pleno movimento do tempo sagrado de peregrinação, como aquele que se irradia, leva-nos ~~a~~ refletir sobre as rodovias, os modais, os transportes, formas de organização e relações. Em Tuan (1975) o compartilhamento da noção do "Espaço Vivido"; e em Santos (1991) e Carlos (1996) a propagação da ideia de Lugar como parte de uma totalidade. Para Mello (2001) a admissão do Lugar como morada, e Dartigues (1973) a referência de "mundo" quanto às vivências individuais e intersubjetivas dos sujeitos.

O fato é que os Lugares apresentaram seus acessos alterados ao longo do tempo, bem como sua forma de consumi-los, sua velocidade de se comunicar e até mesmo de se deslocar. Os lugares, agora, são consumidos mais velozmente, que nos digam os lugares turísticos.

A IMERSÃO NA PROBLEMATIZAÇÃO

A tendência geral de se articular dois sistemas de veiculação de acesso automotivo: a dimensão do Santuário como o "Carro Alegórico", efusivo e em movimento, amparado na midiatização (principalmente no uso das novas mídias), na espetacularização e na estetização (com surgimento de novas marcas) como elemento de atração. No outro aspecto, está a dimensão do "Carro-Controle" procedente de sua interdição (pau de arara), levando a novas formas de organização, ou mesmo em questões de resistência, por parte da Igreja Católica

Local, quanto aos modelos de turismo religioso do capitalismo contemporâneo.

A resistência do discurso turístico gira em torno do temor da transformação do devoto em turista, e dessa maneira, a possibilidade de retirada (até a perda) da direção espiritual da peregrinação. Não há como negar linguagem empregada pelo turismo e o discurso do *paraíso* dos lugares religiosos como elemento "folclórico publicitário". Com esses diálogos entre o campo e a teoria vão brotando questionamentos tais como: até que ponto as peregrinações turísticas ou religiosidade turística interagem com lugar simbólico? Por que classificamos os lugares turísticos como espaços de recepção e atração? O que é ir a São Francisco das Chagas de Canindé? E quais as devoções/relações ocorridas durante o trajeto? Quais as projeções comunicativas do paraíso e do paradisíaco impregnadas no romeiro?

Questionamentos revisitados estão em torno do quanto as caravanas estariam, ao mesmo tempo, sofrendo a aceleração dos processos estético-espetaculares do Vetor Midiático-Ecossistêmico, e quais os efeitos da consolidação das novas formas de segurança e controle, como no caso a adoção de novas rotas e veículos de acompanhamento pelo vetor Político-Turístico.

As eleições, em todo ano par, alteram o calendário da festa no município de Canindé, transferido a celebração para os dias 6 a 16 de outubro, posterior à data do Santo. Adicionamos nesse fenômeno religioso a crise dos recursos hídricos enfrentada pela estiagem na região.

Ponderando sobre a Política de Segurança no Trânsito, em 2012 entrou em vigor da Lei nº 12587/12 da Política Nacional de Mobilidade Urbana – PNMU –, que estabelece estruturas, preços acessíveis no transporte coletivo, vias exclusivas para uso dos ônibus e de bicicletas, uma reserva de circulação de veículos privados em determinados horários e a cobrança de tarifa para uso da infraestrutura urbana como no caso dos estacionamentos públicos. A determinação é que os municípios, com mais de 20 mil habitantes, sejam apresentados o Plano de Mobilidade Urbana Municipal integrada ao Plano Diretor previsto pelo Estatuto da Cidade. No caso de Canindé, falta-nos o primeiro e o segundo

encontra-se defasado.

A modernidade é um exercício permanente em desenvolvimento e mutações. Fatalmente, o que antes estava regulamentado sem vínculos com as leis de trânsito passará a ser cobrado. Em 2014, a resolução nº82/98, do Conselho Nacional de Trânsito-CONTRAN, que autorizava, em caráter excepcional, o uso de caminhões adaptados para o transporte de passageiros foi revogada por uma norma do mesmo órgão, de nº 508/2014, que coibia a circulação dos veículos e, a partir de então, intensificou-se a fiscalização, assim como o ocorrido nas rodovias federais de acesso BR-020 e 222, principais rotas de romarias procedentes de outros estados.

A Lei nº 9.503/97 que instituiu o Código de Trânsito Brasileiro – CTB – assegurava que ao trânsito, deveria ser ofertado em condições seguras, como um direito de todos e dever dos órgãos e entidades componentes, na referida lei, no Art. 230, a proibição do transporte de pessoas em veículos de carga, inclusive, a apreensão e a remoção dos veículos que estivessem nessa condição.

Os controles dos órgãos de trânsito intensificaram em 2015 com a fiscalização da Polícia Rodoviária Federal – PRF/CE – e em 2016 com a campanha educativa da Agência Nacional dos Transportes Terrestres – ANTT/CE.

Os paus de arara, conhecidos como *carros de horários*, de tamanhos variados, itinerários e preços, amontoam-se no centro de Canindé e interligam a zona rural e a sede municipal. O sobe e desce nas carrocerias é protagonizado por passageiros de todas as faixas etárias. A resolução n° 82, do CONTRAN de 1998, regulariza o serviço do pau de arara e institui que os veículos possam circular entre as localidades de origem e destino situados em um mesmo município, municípios limítrofes ou municípios de um mesmo estado, quando não houver linha regular de ônibus, ou as linhas existentes não forem suficientes para suprir às necessidades daquelas comunidades.

Esses *carros de horários* trazem consigo uma carga simbólica de transgressão das normas de trânsito (CTB); uma associação coletiva imaginária

do êxodo de nordestinos para o sul do país; a dimensão penitencial da peregrinação (quanto maior sofrimento maior é graça); canal de ligação entre o rural e o urbano; a uma construção folclórica da identidade do nordeste sertanejo. Por outro lado, essa transgressão do uso desse transporte, ainda precária, para o usuário é um mal necessário, para aqueles que permanecem desassistidos da cobertura de um transporte público.

Novas mobilidades são adquiridas, inclusive por meio da internet, mídias sociais, rádio, televisão e revista. Novos deslocamentos são tecidos a partir das rodovias construídas em 1960. Uma mobilidade presente no carro, na festa, nas disputas dos espaços de poder, nas novas formas de comunicação. O automóvel, o caminhão e o ônibus, aqui, é o instrumento "metodológico do trajeto", que se camufla em casa, loja de departamento, transporte escolar, condução de cargas, no agenciamento de viagens, em carro de som, altares, carros alegóricos em desfiles cívicos e carnavalesco, em veículo de apoio e reboque, ambulância, carros oficiais e em tantas outras representações. E em todas as feições as trocas simbólicas permanentes entre o veículo, usuário e a cidade, o exercício metodológico da pesquisa traz o pensar, o espaço tão mutável das caravanas de peregrinos.

O EXERCÍCIO METODOLÓGICO FRENTE AOS OBJETIVOS

Porém, ao pressionar o olho e capturar a imagem é sinal de que parte, para não dizer grande parte do objeto em si, perdeu-se no movimento da captura.

(Autoria Própria)

O objetivo geral do trabalho é descortinar as intercessões viventes entre o transporte (resquícios do pau de arara), das regulamentações e passageiros, reconfigurando suas relações com o espaço e com o outro, por meio de um estudo geográfico em Canindé. Dentre os objetivos específicos estariam a possibilidade de compreender a relação entre o centro (Canindé) e periferia (cidade de origem)

e quais as projeções de paraíso e paradisíaco presentes no entendimento desse romeiro, assim como o desvelar das formas de organização, comunicação, mobilidade, deslocamentos e sua relação na construção do espaço geográfico (essa fase iniciada).

Esse artigo é um fragmento de um estudo em andamento. Um exercício metodológico proposto pela pesquisa qualitativa, para exercitar esse diálogo cotidiano com os sujeitos e atores socioculturais da peregrinação, de um lado, uma leitura intersubjetiva e descritiva do fenômeno na vertente fenomenológica, conforme Creuza Capalbo (2008) e sua *subjetividade social* em reconhecer o homem como o centro do processo. Ao mesmo tempo em que absorve da fonte da multiplicidade de linguagens interpretativas, a aventura hermenêutica de Paul Ricouer (2009). Soma-se, a tudo isso, o olhar da perspectiva multirreferencial e a proposição em abordar um novo "olhar" sobre o "humano", mais plural, a partir da conjugação de várias correntes teóricas, assim os conceitos de Martins (1998) na crítica da supervalorização do método e do erro ao desprezar a teoria e interpretação.

Os santuários que se remodelaram por influência da pós-modernidade e por processos de hibridações culturais. Segundo Anuário Católico do Brasil (2012) o termo *basílica* é um título dado pela Sé Apostólica, por meio da Congregação para o culto divino e a disciplina dos sacramentos, ou a Igreja que possua importância histórica ou que possua um grande afluxo de fiéis.

O levantamento das informações encontra um conforto no uso da observação e na descrição das entrevistas informais. Para Kaufmann (2013) a orientação quanto ao aproveitamento de que o pesquisador é um "artesão intelectual" (p. 33), por isso nessa pesquisa faremos uso das anotações e dos registros da memória do pesquisador e dos entrevistados. Já Bosi (1997) nos prepara para a aplicação das entrevistas como "localização" das memórias e dos sujeitos que narram um determinado fato. Em Barbier (1985, p.38) a atenção aos *fatos sociais* como "procedimentos teóricos e metodológicos". De Zaluar (1985) advertência para as *tensões sociais* como frutos da aproximação com o(s) sujeito(s). E por fim Costa

(2016) revela o cuidado na narração dos discursos e na reprodução uníssona de grupos, entidades, instituições, repartições. Separar o discurso de mediação discurso do discurso e contra discurso.

A construção das cenas é uma tentativa de narração marcada pelas mudanças de ambiente, comportamentos e falas dos sujeitos. Primeiro recorte foi a C*apacitação de 200 Voluntários da Festa de são Francisco das Chagas – 2016,* com o tema da festa intitulado de "Louvado sejas, meu senhor, com todas as tuas criaturas!". A responsabilidade da Igreja e dos Poderes Públicos, por causa da dimensão da festa (regional e até nacional) com a afluência de milhares de romeiros que necessitam de acolhimento, espaço para manifestação de fé, proteção à vida, orientados quanto a seus deveres e motivados a continuarem vindo a Canindé.

A segunda cena foi a captura da visão institucional (Igreja) através do diálogo com Frei Marconi Lins de Araújo, pároco e reitor do Santuário de São Francisco das Chagas de Canindé, da Ordem dos Frades Menores (OFM) e com os Organizadores das Caravanas. Da terceira à quinta cena a edificação das caravanas de peregrinos na representação da 30ª Moto Romaria de Fortaleza a Canindé; 35ª Romaria de Codó do Maranhão e 81ª Romaria Maria Salgado. E por fim, as experiências vividas nos Festejos de São Francisco das Chagas de Canindé, como forma de aproximar dos sujeitos investigados e assim romper com os arquétipos e estereótipos na construção dos *Processos de Identificação* dos grupos.

O DIÁLOGO COM O CAMPO

Em campo, deparamo-nos com a triangulação entre o romeiro (partida), caravana (translado) e o Santuário (chegada). Pôr-se literalmente a caminho requer uma jornada venturosamente nova, onde o caminhante e os caminhos. A seguir, trazemos capturas das falas como *retratos instantâneos* e reflexões feitas a partir deles.

CENA 1 – **Capacitação dos Voluntários da Festa de São Francisco das Chagas de 2016**. Às 8 horas da manhã, 17 de setembro, no Espaço Cultural Frei Venâncio Willeke, próximo da Igreja de Nossa Senhora das Dores, Convento Santo Antônio e Igreja do Monte (Cristo-Rei). Durante a abertura dos trabalhos, Frei Marconi Lins, OFM, fez o convite aos participantes para a prática do *Voluntariado Anual* a exemplo do Médico Sem fronteira. Para o pároco e reitor do Santuário, o turismo implica em comprometimento, desafios humanos e ecológicos permanentes. Posicionamentos em defesa dos pressupostos religiosos do encontro foram: a) importância do Santuário como lugar de encontro com Deus e com São Francisco; b) Santuário: lugar de reconciliação; c) Santuário: lugar da escuta da palavra; d) Santuário: lugar onde se aprende e se compreende com a espiritualidade de São Francisco (amor a Deus, ao próximo e reverência à Criação).

Faz alusão à importância do acolhimento aos romeiros e assim apresenta versículos bíblicos de hospitalidade (a que nomina de *hospitalidade bíblica*). O mesmo diz que "o próprio Deus é o grande hóspede". Para o religioso o aliado ao acolhimento é a gratidão anunciada no significado da palavra "obrigado, traduzida do latim, quer dizer voltar para o outro, estar vinculado*"*. E assim encerra seu anúncio aos 200 voluntários para que desçam ao encontro do romeiro (outro). A olhar o outro em sua totalidade e assim adverte os "romeiros não vêm de mãos vazias, sempre chegam com esperança e fé". Ruptura da divisão dualística de dar e receber. O Santuário de Canindé e a carga simbólica presente nesse lugar é a mais perfeita representação da realização geográfica da pós-modernidade.

CENA 2 – **Diálogos com Frei Marconi Lins de Araújo, OFM**, o encontro ocorrido entre 14 e 22 de julho de 2016. A captura da fala institucional promovida pela construção de uma verdadeira cultura do encontro. Somos recebidos com a saudação *Paz e Bem*, a evocação remete ao envio dos discípulos e à inspiração em anunciar a paz. Dados apresentados dão conta que o Santuário de São Francisco das Chagas de Canindé dá assistência religiosa a 50

comunidades rurais, 12 cidades, e conta apenas com duas paróquias e uma Área Pastoral em formação na localidade de Caiçara, tudo isso com um corpo de 9 frades e 250 anos de peregrinação.

O Santuário é o lugar de encontro. Assim nos fala o pároco e reitor, "o lugar da configuração do encontro é a Basílica. É onde o concreto do homem sente a necessidade do espiritual". Para os festejos de 2016 a escolha do tema "Louvados sejas, meu Senhor, com todas as Tuas Criaturas" é fruto da inspiração no Canto do Irmão Sol e está em sintonia com a Encíclica *Laudato Si*, do Papa Francisco, lançando o compromisso com nossa Casa Comum.

O Ministério do Turismo (MTur) desenvolveu um novo sistema de classificação de meios de hospedagem: Hotel , Resort, Hotel Fazenda, Cama café, Hotel Histórico, Pousada e Flat/Apart. Em Canindé, o Santuário dá assistência a dois Abrigos (Santo Antônio e São Francisco), são lugares de acolhida aos desabrigados e desprotegidos personificados na pessoa do romeiro, uma outra nomenclatura dada à hospedagem é de Rancho, uma denominação híbrida que historicamente tinha por intenção a acolhida de peregrinos, soldados, lugares à beira da estrada e mesmo fazenda.

Em defesa de que a religiosidade popular, o pároco e reitor do Santuário falam de Carlos Mesters, na obra *Sabedoria do Povo: Aprender da Vid*a, onde diz que o povo tem catolicismo errado, mas a fé é certa. Dessa dualidade entre o popular e o erudito busquemos a raiz da palavra que a justificativa, assim nos fala o entrevistado "a palavra *Erudita*, erus dito, que dizer aquilo que já foi rudimentar". Outra exposição é sobre a palavra "esposo significa respostas, aquilo que lhe é atribuído no sentido de responsabilidade, vinculado à resposta existencial à vida do outro". A um sentido profundo no entendimento das palavras o "verbo *spondeo* que dizer prometer formalmente, no grego *spendo* quer dizer fazer libação, oferendas, augúrios por ocasião de alianças, compromissos".

Para o Santuário-Paróquia de Canindé o desafio é: a) Acolhimento aos romeiros; b) Segurança; c) Saúde (água); d) Preservação do Espaço Religioso, particularmente do entorno do Santuário e deslocamento para a Praça do

Romeiro, quanto ao uso dos espaços públicos pelo comércio informal. Em sua fala posiciona-se na questão do respeito do Santuário com outras denominações religiosas e espera que esse *diálogo* seja um de mão dupla. No ano de 2015, nas camisas dos voluntários da Festa foi impressa uma frase na manga que dizia "respeite a fé do Romeiro", uma resposta ao proselitismo protestante. No ano de 2016, os voluntários distribuíram panfletos com informações sobre o *Culto dos Santos* pela Igreja Católica Romana e um trecho do artigo da Constituição da República Federativa do Brasil/88 que ressalta o direito à manifestação religiosa e, assim, prescreve a liberdade, enaltecendo também a liberdade de culto religioso, e proteção às organizações religiosas.

Dando passagem às peregrinações, a CENA 3 – **30ª Moto Romaria de Fortaleza a Canindé - 2016** contou com aproximadamente 25 mil motoqueiros que se aglomeraram no dia de 18 de setembro (a representação do domingo como o dia do Senhor). A primeira movimentação deu-se por voltas das 05h50min com a chegada dos organizadores do evento. Pequenos grupos se somavam à massa até que às 08h00min, defronte ao Colégio da Polícia Militar, na Avenida Mister Hull, em Fortaleza, uma procissão de motoqueiros (com acenos e buzinas) despedia-se da cidade de Fortaleza em direção a *Meca Nordestina* pela rodovia BR-020. Ao longo da formação do cortejo a demarcação dos espaços de poder, os espaços de representação social e de microterritórios.

Para garantir a segurança, a integridade dos motoqueiros e impedir acidentes fatais e transtornos durante o percurso, os agentes da Polícia Rodoviária Federal (PRF/CE) deram assistência, tanto em viaturas como em motocicletas. Observância da demarcação dos territórios fluídos: a) Na Rodovia Br-020-km 402-Quadra 31-Lt 05 S/N, localidade de Tabapuazinho, na Caucaia as motos de cilindradas altas, vão à frente do comboio, assim como o berrante é um instrumento de sopro utilizado pelos vaqueiros, a fim de unir o gado em um determinado local, os arranques dos motores de maiores cilindradas vão anunciado que os demais vêm em passagem; b) Institucionalidade da PRF/CE, como o órgão do Ministério da Justiça com a disposição de moto-patrulheiro com

a responsabilidade de promover ações e atividades voltadas para a educação para o trânsito (antes) e na fiscalização de trânsito e na condução do uso da via (durante e depois); c) Em seguida os organizadores do evento e a demarcação do espaço com o símbolo oficial (bandeira de Canindé); d) Parceiro o alinhamento de batedores Corpvs Segurança, empresa especializada em segurança pessoal, patrimonial e eletrônica, transporte de valores, escolta armada; e) em seguida, os participantes, soma-se a Moto Romaria de Fortaleza pequenas romarias organizadas com camisas e que se aproveitam da estrutura do evento, da autorização de uso de via e da segurança. Orientação aos que peregrinam pela primeira vez (inexperientes na travessia) que façam o trajeto no "rabo do cortejo", e assim protegem-se das pequenas colisões e derrapagens que ocorrem durante o evento. No meio da massa de fiéis, dois se destacam: um casal vestido com a mortalha de São Francisco e outro de Papai Noel (promessa de doar presentes); f) no entorno os vendedores ambulantes (protetor solar, mangas para proteção do motoqueiro, boné, óculos escuros entre outros produtos) e carros de lanche.

O início da peregrinação é marcado pelas sirenes das viaturas de polícia e das buzinas dos motoqueiros. De acordo com a organização do evento é realizado um plano de controle no trajeto juntamente com os órgãos de fiscalização através da emissão de autorização de uso de via.

Segundo os agentes da PRF/CE, a nomenclatura utilizada para com as romarias é de EVENTOS, em consonância com CTB (Nº 9.503/97), no Capítulo II retrata sobre a análise de viabilidade e consequente autorização para realização de obras ou EVENTOS que possam perturbar ou interromper a livre circulação de veículos e pedestres (Romarias). Além disso, firmam-se contatos com as Prefeituras de Caucaia, Maranguape, Caridade e Canindé para os agentes permanecerem de plantão nos principais pontos do cortejo e no apoio ambulatorial caso necessário.

Ainda, segundo a PRF/CE, o Estado do Ceará, em parceria com os Estados Piauí, Maranhão e Pernambuco, realizou em 2014, a Operação Romaria Segura

que trazia por objetivo a ampliação, fiscalização e a coibição do transporte de veículos de carga adaptados para romeiros (pau de arara) que se deslocavam para o município de Canindé, principalmente nos períodos de festividades.

Imersão na CENA 4 – **35ª Romaria de Codó do Maranhão.** No ano de 2014, a *Romaria de Códo do Maranhão*, igualmente conhecida como as *Carretas do Codó* e *Romaria de Chiquinho do Codó* foi impedida de seguir viagem a Canindé. Para continuar a cumprir a promessa de trazer os romeiros, o empresário Francisco Carlos Oliveira, em 2015, disponibilizou 20 ônibus, substituindo 12 veículos pau de arara e em 2016 a reprodução de 21 veículos, um a mais devido à assistência a uma pane em um dos veículos na cidade de Tianguá/CE.

Segundo a organização da peregrinação, há uma estrutura operacional (pré-durante-pós) palestra com os motoristas sobre a acolhida aos mais idosos, contagem e chamada nominal dos passageiros, identificação dos usuários com crachá, eleição do coordenador de ônibus, divulgação na localidade sobre os horários de saída e retorno, determinação dos pontos de apoio e parada, produção das camisas, kit de primeiros socorros, comunicação entre os ônibus, determinação de andar em comboio.

Em 2016, os devotos experimentaram pela 2ª vez uma viagem mais confortável e segura. Porém, alguns mais antigos trazem a lembrança: “era lindo no pau de arara, aquilo sim era demonstração de fé”. Clara representação de um passado armazenado de memórias carregadas de afetos e sempre que acionado é reforçado positivamente. Na manhã do dia 15 de outubro, por volta das 05h00min partíamos do Convento de Santo Antônio, na companhia de frades e funcionários da paróquia, e às 6h00min os primeiros ônibus apareciam no horizonte da localidade da Caiçara, distante 15 km da sede Canindé. No lugar a cobertura de agentes da Polícia Rodoviária Estadual – PRE/CE –, moradores e dois trios elétricos que anunciam com hinos a São Francisco e saudações às boas-vindas aos peregrinos.

No trio elétrico, além dos religiosos da Província Franciscana de Santo

Antônio do Brasil e a representação do ato por meio da participação do Ministro Provincial (superior) davam as boas-vindas aos organizadores do evento (familiares e funcionários do grupo do empresário). Entre os homenageados, o então prefeito eleito da cidade de Codó-MA. Na fala do empresário a retribuição da hospitalidade recebida e assim bradava "podem mudar o meio de transporte, mas jamais irão conseguir mudar a fé de nosso romeiro".

Após a oficialidade do encontro entoaram-se o canto *Longe Distante*, de Manoel Messias; cuja estrofe profere "de longe distantes tangidos por fé, de todo lugares chegam a Canindé. Não temem a jornada, correndo até risco, de qualquer maneira, vem ver São Francisco". Trecho faz uma representação consubstancialmente aos esforços empregados nas caravanas de peregrinos que transitavam de pau de arara.

A leitura da representação do território na pessoa do prefeito de Canindé-CE que brinda o então prefeito eleito de Codó-MA, com bandeira da cidade franciscana, dando-lhes seguintes orientações: "coloque a bandeira de Canindé em seu gabinete ao lado da bandeira de seu município como sinal de que somos cidades irmãs". De acordo com os organizadores, 1.100 romeiros foram acomodados no Centro de Apoio Integrado a Criança e ao Adolescente-CAIC, localizado no Bairro da Palestina após o trajeto. E mais de 35 mil pessoas já foram transportadas nos mais de 30 anos de peregrinação.

Os lugares simbólicos estão mais perfeitamente próximos à representatividade geográfica da pós-modernidade do que possamos imaginar. Assim, iniciamos o recorte da CENA 5 – **Entrevista Graça Salgado**. Iniciamos nossa narração com a partida para 81ª Romaria Maria Salgado, no dia 07 de outubro, às 22h00min, no Ginásio da Parangaba, com aproximadamente 180 peregrinos que se preparavam para partir rumo a Canindé e regressar somente no dia 14 de outubro.

Falava-nos a coordenadora: "antigamente os meus avós faziam o percurso de ida e volta a pé. Hoje voltamos de carro." Com 81 anos de existência a Romaria Maria Salgado carrega a carga simbólica da mais antiga peregrinação em atuação

que se tem registro oficial e a representação de encerrar o ciclo das grandes romarias durante o período da festa.

É montada uma estrutura com um caminhão de apoio, para o transporte de equipamentos, utensílios, mantimentos e água, além dos veículos particulares que atuam como equipe de apoio. Ao final do evento, a presença de um ônibus na condução dos demais participantes.

"O horário de andarmos é entre as 22h00min às 05h00min, no período noturno e é assim que não enfrentamos o calor do dia". Com uma parada às 02h30min onde se preparam e servem o *café da madrugada*. Todos os dias por volta das 17h00min acontecem o *momento mariano* com a reza do terço.

A coordenação orienta para que os romeiros façam a doação individual de uma cesta de alimentos e um fardo de água (pacote com 12 Unidades de 500 ml) para ingestão e cozimento dos alimentos. A equipe de apoio conta com 10 pessoas permanentes (entre homens e mulheres) e que são responsáveis pela operacionalidade da alimentação e do descanso. As atividades são assim distribuídas: "os homens ficam responsáveis pela carga e descarga dos equipamentos, preparação do fogo (lenha), recolhimento (redes de dormir)", lembrando a logística do acampamento e as mulheres no "preparo e distribuição da alimentação", a elas a incumbência da operacionalidade. Ao longo do trajeto entre Fortaleza-Canindé é estabelecido contato prévio com as *Casas de Apoio.* São locais que acolhem os membros da romaria e ao final da estadia é consentido um "agrado" (pagamento voluntário) para as pessoas que ajudaram na carga dos caminhões.

Graça Salgado nos fala sobre os cuidados necessários para a travessia, as recomendações de segurança, kit de primeiros socorros (medicamentos controlados), vestimentas, kit de higiene pessoal, kit de refeição (copo, talher e prato), além das regras de convivência, sendo inadmissível ao coletivo, a ingestão de bebidas alcoólicas e a proibição dos homens de se despir da cintura para cima no meio do grupo durante a travessia.

Nas dificuldades da travessia, a preocupação com a escuridão devido ao

risco de assaltos e presença de animais peçonhentos. Os pontos mais críticos da travessia são os Bairros do Bom Jardim e Canindezinho em Fortaleza, e as localidades de Ladeira Grande, Ponte do Anamari e a Ponte do Rio Camarão. “Certa vez, um dos nossos homens soltou uma bomba *rasga-lata* para afastar estranhos que se aproximavam do comboio”. A caravana conta com o apoio logístico e financeiro dos participantes, e também da ação dos benfeitores, dentre esses um proprietário da barraca da Praia do Futuro que no ano de 2015 doou as camisas e em 2016 coletes fluorescentes tipo x.

A Romaria Maria Salgado fecha o ciclo de Romaria nos Festejo de São Francisco das Chagas de Canindé. O sentimento da peregrinação é narrado assim:

> *Volto a repetir o sentimento do peregrino é a caravana. Na nossa caravana vai deputado, médico, professor, advogado, juiz, dona de casa, aposentado, desempregado, doente, aflito e o pobre. (...) A experiência da peregrinação é a da solidariedade, o compartilhar, o sacrifício, o esforço que provêm da fé. Na estrada (BR-020) fazemos a associação como se fosse o corredor da Basílica de São Francisco de Canindé. O Santo não foi à casa de ninguém pedir para que se fizessem essa viagem. Você faz por agradecimento. Ou por pedido de uma graça. No primeiro dia da caminhada, quando fechamos os olhos para descansar imaginamos a nossa casa (conforto e segurança) e todos os detalhes dela, os seus compartimentos e os espaços de convivências. A partir do segundo dia. Vamos perdendo a visão da casa e passamos a mergulhar mais intensamente no caminho a Canindé. Como se as dificuldades do caminho preparássemos para nós a chegada à Basílica. No terceiro dia em diante, não lembramos mais da nossa casa, almejamos a partida do rancho e a chegada a Canindé. Porque nosso objetivo é atravessar esse corredor (estrada) que se iniciou lá no bairro da Parangaba em Fortaleza e assim chegaremos ao altar de São Francisco das Chagas. O que deixamos para trás não nos mais interessam. As preocupações e identidade profissional vão se perdendo. Perde-se aos poucos. Perdemos aos poucos tudo para que no final encontremos apenas a nós mesmo. Até o relógio nos desprendemos (demarcação do tempo e de sua obrigação). É vivido outro tempo e esse adquire um novo valor. Um tempo diferente. Essa viagem é uma lição constante. O almoço é a representação do encontro dos romeiros como uma grande família. A mesa representa a dignidade humana (um direito) e até isso perdemos. Perdemos o direito de sentar e os nossos lugares. Porque não há lugares para sentar-se (perda da dimensão de poder). Na estrada, o café da manhã é servido em uma lona de caminhão disposta no chão. Dessa forma, é preciso agachar, abaixar, deitar para encontrar com o outro e com o alimento. A disposição da fila indiana (regras) revela um tempo de espera, paciência, do ceder o lugar aos mais velhos e cansados. É uma ruptura do cotidiano. É preciso adaptar às novas conjecturas. Essa é a grandeza da peregrinação. (*GRAÇA SALGADO, 2016).

A descrição, acima, revela a perda do tempo das obrigações e a preparação para o encontro com o sagrado, com o outro e consigo.

Na CENA 6 – **Festejos de São Francisco das Chagas de Canindé**. Durante os dias 07 a 16 de outubro de 2016, um *apinhado* de gente se aglomerara nas ruas dessa cidade. O caminhar nos induz a uma troca de experiências com o vivido. A fé, fundamentalmente, induz o homem ao deslocamento, seja pelo recolhimento da oração, seja para o encontro com o outro. O fiel nunca está fiel, prontamente precisa demonstrar para outro a sua fidelidade. Dentre tantas expressões está a ida ao Santuário, o lugar da Graça.

Romeiros vindos em caravanas, pequenos grupos ou solitariamente misturam-se com artistas de ruas, cantadores (repentistas), palhaços, estátuas vivas, comerciantes, pedintes, moradores, passantes, curiosos, devotos, funcionários de um parque de diversão, flanelinhas, e tantos outros. Uma agitação típica de lugares de atração religiosa.

E assim, ampliam-se as sonoridades dos carros de som, fogos de artifícios, badaladas do sino da Basílica, a programação especial nas rádios católicas, os sons das buzinas das caravanas, enquanto tudo isso se soma à temperatura que facilmente ultrapassa 40ºC. Consequências infortunam com pequenos delitos, a sujeira nas ruas, os estacionamentos irregulares e desabastecimentos de água.

Durante os festejos, a Agência Nacional de Transportes Terrestres-ANTT/CE mantivera-se presente em um *acampamento móvel* (Ônibus) com atividades de sensibilização e educação. Os agentes da ANNT nos informaram sobre o TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA FRETAMENTO-TAF, uma resolução nº 4.777/2015, com orientação especial para os Organizadores das Caravanas para: a) o Contrato Social (como objeto social compatível com o transporte rodoviário coletivo de passageiros interestadual e internacional, sendo vedado o cadastro de *Microempreendedor Individual e Empresário Individual*); b) os ônibus com mais de 15 anos de fabricação deverão ser submetidos à inspeção técnica veicular com periodicidade semestral; c) é vedado micro-ônibus (superior a 15 anos) e d) dispensado a apresentação do CADASTUR (Ministério

do Turismo).

As principais inadequações dos veículos assinalados pelos técnicos da ANNT/CE são: a) condições inapropriadas de documentação/segurança; b) pendências fiscais junto aos fiscos municipal, estadual e federal; c) problemas junto a entidades como a Caixa Econômica Federal - CEF e Instituto Nacional de Seguridade Social - INSS, esse último relativo a passivos trabalhistas.

Presenciou-se a demarcação (tempo/espaço e território) na Festa de São Francisco. Durante a abertura dos festejos (quando os romeiros, ainda, não chegaram) e no encerramento (quando os mesmos já têm partido) o momento de celebração é dedicado e vivido ao canindeense. É no 1º dia que pequenos grupos de comunidades rurais cortam a madrugada em direção à Basílica para acompanhar a celebração eucarística. Nas rodovias de acesso à sede, os grupos caminham na escuridão seguindo por lanternas, cânticos, cajados, alguns com carros de som e instrumentos musicais. Os canindeenses dão exemplo de solidariedade: com distribuição de lanches, água e boas-vindas aos romeiros da zona rural. Ao final dos festejos os canindeenses agradecem o sucesso do ano vigente e pedem as bênçãos para o ano seguinte.

Essas *caminhadas da madrugada* que antecedem a abertura da Novena têm origem no movimento das famílias de se reunirem para ir a Canindé para pagarem promessas. Em 1986, com o crescimento das procissões, o vigário da época, frei Lucas Dolle, OFM, concedeu poderes aos coordenadores das Pastorais de motivar e organizar suas romarias a pé. E em 1996, os Conselhos dos Serviços Fraternos da sede de Canindé e da Zona Rural passaram a estabelecer um plano de ação para as caminhadas.

Atualmente, Santuário dispõe da Assessoria de Romarias & Pastoral do Acolhimento. Segundo as informações do cadastro das Romarias, Sistema – SISROMARIA – em 2015 se contabilizou 789 registros oficiais de cavalgadas, ciclo romaria, moto romaria, caminhada e fretamento. O registro é feito quando o coordenador da caravana adentra a cidade e, assim, dirige-se para o Santuário para atualização dos dados cadastrais (informando telefone, endereço e o

quantitativo de peregrinos). Em 2016, o número já ultrapassa 1.000 cadastros, oriundos dos estados do Nordeste e Norte, com as concentrações do Maranhão, Piauí e Rio Grande do Norte.

Em Canindé, durante os festejos, o território da disputa é sempre real. As ruas que ficam no entorno da Basílica necessitam de um novo ordenamento na questão da ocupação por lojistas e vendedores ambulantes (principalmente nas ruas João Pinto Damasceno, 29 de julho, Gervásio Martins Travessa Pompílio Cruz, Portal de Acesso à Basílica, Antônio Martins, Augusto Rocha e Aristides Rabelo). Ao longo do tempo, observam-se as mudanças no uso desses espaços públicos e a disputa dos automóveis, bicicletas, motocicletas, comerciantes, devotos, ambulantes e moradores por espaços de circulação.

Na CENA 7 – **Encontro dos Coordenadores de Romaria – 2016** a construção do espaço de diálogo entre os Organizadores de Caravanas, a Igreja Local e os Órgãos Públicos, ocorrido no dia 28 de agosto de 2016, no Centro de Catequese São Francisco, contando com a presença dos agentes da PRF/CE, na responsabilidade da segurança viária das rodovias e estradas federais. Esclareceu quanto às fiscalizações nos cinturões emissores (principalmente nos estados do MA e PI), um trabalho que ultrapassa as fronteiras do CE. Para que as caravanas tenham a permissão de uso das rodovias é preciso o preenchimento da *Solicitação de Autorização de Uso da Via*, num prazo mínimo de 30 dias, para o cadastramento, autorização, construção de escala de agentes na condução, fiscalização e orientação dos coordenadores de romarias.

As determinações dispostas no CTB nos artigos 20, 95 e 174 compreendem a fiscalização de eventos que possam perturbar ou interromper a livre circulação de veículos e pedestres, ou colocar em risco sua segurança. Quando falamos de deslocamentos, ponderamos sobre as pessoas, animais e bens, por meios motorizados ou não motorizados.

Os agentes da PRF/CD orientaram para a restrição do uso de veículos de som durante a passagem das caravanas nas rodovias brasileiras. A orientação para o uso de veículos reboques e a vedação dos transportes de pessoas nesses

equipamentos. A recomendação para esse caso é quanto ao uso de Micro-ônibus ou Vans. É proibido o uso de sinalizadores intermitentes (giroflex); recomenda-se o uso de rádios comunicadores, sinalizadores e/ou camisas fluorescente tipo X; e a atenção redobrada para a velocidade dos condutores. Quanto ao recolhimento dos animais esclarecem sobre dificuldade dos laçadores, tendo em vista que a normatização do trabalho obriga o cadastro municipal do Sindicato de Laçadores; e em Canindé essa representação não foi formalizada.

No caso do Departamento Nacional de Infraestrutura Terrestre – DNIT –, a competência de conservar, restaurar, ampliar e sinalizar adequadamente as estradas federais, devendo assegurar a utilização normal e segura das rodovias e respondendo pelos fatos relacionados às suas atribuições, tudo na forma da Lei nº 10.223/01, tendo em vista as constantes reclamações por parte dos organizadores das caravanas (principalmente a pé) para o recolhimento das carcaças dos animais; a poda da vegetação e manutenção da via (programas de tapa buraco e sinalização). No *Guia Básico para Gestão Municipal de Trânsito*, do Departamento Nacional de Trânsito – DETRAN – elucidações sobre a **fluidez** como sendo a facilidade de circulação de veículos; a **mobilidade** na amplitude dessa fluidez; e a **segurança**, a circulação sem acidentes.

O espaço geográfico é uma decorrência, constante, das interações entre os elementos fixos e fluxos. Cada fixo pode ter uma titularidade de "fixo territorial", pois estão estabelecidos em solo firme. Mesmo diante de um fixo, são os fluxos que lhes dão sentido e assim modificam no decorrer dos processos históricos. Vejamos nossa forma de comunicar e locomover, alterado na dimensão de espaço-tempo. O exemplo desses do pau de arara, representação do objeto em movimento e mutação, de veículo de carga adaptado para transporte de passageiros, com sua funcionalidade alterada a depender do local e do uso como o transporte de romeiros (mobilidade religiosa), transporte de passageiros entre a zona rural sede, mercadorias (mobilidade comercial), de turistas (mobilidade turística), estudantes e entre outras tantas formas e usos. Esforço empregado é parte da construção da Tese de Doutorado em Geografia (2015/2019) sobre a leitura dos

lugares simbólicos, suas representações e as reflexões quanto à proibição ao fluxo de “pau de arara”.

PARA NÃO CONCLUIR

A ANNT/CE, PRE/CE e PRF/CE atuam em operações no Estado do Ceará no sentido de coibir e punir quaisquer deformidades que prejudiquem a segurança, conforto e a efetiva prestação do serviço de transporte, em consonância com os ordenamentos afins. Para a Igreja Católica Local a representação simbólica da Mensagem (Anúncio) e o Acolhimento (Ranchos). O *acolhimento bíblico* como responsável do retorno. Para o pároco e reitor do Santuário “Canindé não é uma cidade turística, mas acolhedora”.

Institucionalização das caravanas por meio da identificação do lugar de origem (Bairro, Comunidade e Cidade), a regulamentação das regras com a constituição de reuniões entre PRF/CE, motoristas, paróquia e coordenadores de caravanas. Caravanas de peregrinos (a citada Romaria Dom Joaquim e a Romaria Maria Salgado) contam com acesso ao *Manual de Instruções*, instrumento que conta com informações quanto ao (re)pouso; refeições, percurso da peregrinação; *Recomendações aos Motoristas* com a proibição das paradas constantes em acostamento, manutenção preventiva veicular, abster-se de bebidas alcoólicas, uso de roupas, velocidade e repouso; *Manual do Romeiro* com orientação para o uso de medicamentos controlados, kit primeiros socorros, vestimenta, extravio de bagagens, repouso, refeições.

Nos discursos dos coordenadores das caravanas peregrinas estão: a) peregrinação = como o sentido de perda; b) peregrinação = o exercício da adaptação (mesa da refeição, convivência); c) peregrinação = o encontro com o Santo, com o outro e consigo; d) peregrinação = o retorno para casa, sua mudança (ainda que efêmera), na reprodução oral da experiência vivida e no desejo em regressar a Canindé.

As caravanas peregrinas contam com a participação dos coordenadores,

equipe de apoio, animação (comunicação) e logística, na cidade a participação do locador (casas de aluguel), responsáveis pelo alojamento e os atravessadores que atuam como guias para as caravanas que não conhecem a cidade e precisam se deslocar para o abrigo. A segurança é o caminho de mão dupla. O trajeto dos peregrinos é o acostamento.

Dentre os problemas enumeram-se as carcaças dos animais, a vegetação alta, água, banheiros públicos, iluminação, instalações do Caminho de Assis (vandalismo e abandono), travessia nas pontes, elevados custos financeiros da romaria; burocracia junto aos órgãos oficiais. Para a Igreja Católica Local a Mensagem (Anúncio) e o Acolhimento, para os Coordenadores de Romaria o Descanso (abrigo) e Água (dessedentar e banhar).

REFERÊNCIAS

ANUÁRIO CATÓLICO DO BRASIL. Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais. 12ª edição (2009-2010). Promocat Marketing Integrado. Igreja Católica-Brasil. I CERIS.

BARBIER, R.. **A pesquisa-ação na instituição educativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.1985.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade. Lembranças de Velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CAPALBO, Creuza. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Editora: Ideias & Letras – Santuário. São Paulo. 2008

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

COSTA, Moisés. **Análise de Discurso Critica em Turismo: Realidades e Contradições da Prática Social**. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza. 2016.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia**. Rio de Janeiro: Eldorado.

1973.

DEUS, João Batista de. **O sudoeste goiano e a desconcentração industrial**. Coleção centro oeste de estudos e pesquisa. Brasília, Ministério do Turismo da Integração Nacional, Universidade Federal de Goiás, 2002. 243 p.

DEBRAY, Régis. **Deus, um itinerário. Material Para A História Do Eterno No Ocidente**. Editora Companhia das Letras. 2004

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva: um guia para pesquisa de campo**. Petrópolis: Vozes; Maceió: Edufal, 2013, 202p.

MARTINS, João Batista. **Multirreferencialidade e educação**. In: BARBOSA, J.G. (org.). Reflexões em torno da abordagem multirreferencial. São Carlos: Editora da UFSCar, p. 21-34, 1998.

MASSEY, Doreen B.: **Pelo Espaço: Uma Nova Política Da Espacialidade**. Trad. Hilda Pareto Maciel; Rogério Haesbaert. Rio De Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 P.

MELLO, João Batista Ferreira. **Descortinando categorias espaciais com base na obra de YiFu Tuan**. In: ROSENDAL, Zeni e CORREIA, R.L. (Orgs). Matrizes da Geografia cultural. Rio de Janeiro: Edusp, 2001.

MOURA, Carlos Alberto R. de. Husserl. **Intencionalidade e fenomenologia**. Revista MENTE E CEREBRO & FILOSOFIA, nº5,p. 6-15.2008

RICOUER, Paul. **Teoria da Interpretação o Discurso e o Excesso de Significação**. Editora 70. 2009

OLIVEIRA, C. D. M. de. *Basílica de Aparecida: um templo para cidade-mãe*. São Paulo: Olho d'água, 2001.

_____**Turismo Religioso**. São Paulo: Aleph, 2004

_____**Geografia do Turismo na Cultura Carnavalesca**... São Paulo: Paulistana, 2007.

_____. **Carnavalização e Complexidade Turística: Formação de Paisagens Rituais em Eventos no Estado do Ceará**. R. RA´E GA, Curitiba, n. 16, p. 37-46, 2008. Editora UFPR

_____.**Festas Religiosas, Santuários Naturais E Vetores De Lugares Simbólicos**. Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia. Revista da ANPEGE, v. 7, n. 8, p. 93-106, ago./dez. 2011.

_____**Caminhos da Festa ao Patrimonio Geoeducacional**... Fortaleza: Ed.UFC, 2012

SANTOS, M. **Metamoforse do Espaço Habitado**. 2ed. São Paulo: Hucitec, 1991.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**. São Paulo: Difel, 1980.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza**. Editora Brasiliense,1985.

REPRESENTAÇÕES DO CENTENÁRIO DA DEVOÇÃO À N. SR.ª DE FÁTIMA (1917-2017) DOS ADOLESCENTES EM FORTALEZA-CE

DEBORAH AMORIM NOBERTO PINTO
Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará (UFC)
deborahnoberto@gmail.com
JÉSSICA MESQUITA BARBOSA
Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará (UFC)
jessicambarbosa0@gmail.com
MARCOS DA SILVA ROCHA
Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará (UFC)
marcoss.rocha@hotmail.com
EDSON VINÍCIUS GOMES DE OLIVEIRA
Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará (UFC)
edsonviniciusgo@gmail.com

INTRODUÇÃO

As manifestações da cultura do espaço vêm assumindo cada vez mais visibilidade dentro da agenda de pesquisas em Geografia Humana, sobretudo dentro do campo da Geografia Cultural. Mais especificamente, uma Geografia da Religião vem se desenhando com maior intensidade nos últimos anos. Em acordo com Zeny Rosendahl (2012) a Geografia da Religião, pode ser "entendida como o estudo da ação desempenhada pela motivação religiosa do homem em sua criação e Sucessivas transformações espaciais" (p. 25). Novos questionamentos estruturam uma Geografia que tem na ação humana sobre o espaço as premissas fundamentais na estruturação das reflexões.

Paul Claval (2001) ajuda-nos a compreender como os "problemas fundamentais" da Geografia passaram por mudanças e hoje assumem novas formas. Ao tratar do *papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana*, o autor nos traz que:

> Ao problema fundamental da geografia de ontem: "por que os lugares diferem?" acrescentam-se outros: "por que os indivíduos e os grupos não vivem os lugares do mesmo

> modo, não os percebem da mesma maneira, não recortam o real segundo as mesmas perspectivas e em função dos mesmos critérios, não descobrem nele as mesmas vantagens e os mesmos riscos, não associam a ele os mesmos sonhos e as mesmas aspirações, não investem nele os mesmos sentimentos e a mesma afetividade?" (CLAVAL, p. 40, 2001).

Colocamos, então, em destaque o papel da ação humana, motivada pelas mais diversas razões para compreender as dinâmicas espaciais, fundamentais dentro da ciência geográfica. Medos, anseios, preconceitos, imaginários coletivos, experiências, algumas variáveis dentre um universo de outros fatores ajudam os geógrafos culturais a formular seus estudos. Não obstante, a religião é peça dinâmica e fundamental dentro destes estudos, pois nos ajuda a compreender as relações do homem com o espaço e é, além disso, desencadeadora de uma série de transformações espaciais. Os estudos em Geografia da Religião possuem diversidade nos enfoques, caminham desde o papel dos lugares sagrados da dinâmica urbana até a relação entre práticas de patrimonialização institucional, memória coletiva, e legitimação de práticas pelo Estado, a títulos de exemplo.

Neste contexto, não são raros os estudos que centram sua análise nas devoções marianas e sua implicação espacial. Podemos citar como exemplos desses estudos as reflexões de Christian de Oliveira (1999) em sua tese sobre o santuário de Nossa Senhora Aparecida/SP; Maricélia Costa (2010) discutindo a produção do espaço a partir de fenômenos religiosos ligados à Festa de Nossa Senhora da Luz em Guarabira/PB; Tiago Cavalcante (2011) e sua pesquisa a respeito do Santuário de Nossa Senhora de Fátima em Fortaleza/CE; Mary Anne Silva e Maria Idelma D'Abadia (2014) sobre a Geografia da Festa de Nossa Senhora do Rosário em Goiás.

As aparições marianas fazem parte da história do catolicismo desde antes da Idade Média, como aponta a interessante cronologia exposta por Steil (2003) em seu texto intitulado *As aparições marianas na história recente do catolicismo* onde o autor irá destacar a importância do fenômeno para a irradiação do catolicismo e demonstrar que as aparições têm "densidade e força simbólica, que podem ser tomadas como *loci* privilegiado de compreensão e interpretação da

religião no mundo contemporâneo" (STEIL, 2003, p. 22).

A investigação proposta no presente artigo busca compreender as representações do Centenário da devoção à N. Sr.ª de Fátima na cidade de Fortaleza – CE, de distintos grupos de adolescentes da capital, quais as relações com o espaço estes estabelecem e como o Santuário lida com as representações e ações destes sujeitos na preparação para as festividades do Santuário no ano do centenário da devoção (1917-2017).

O presente artigo está dividido em cinco seções principais. Na sequência da introdução, temos uma seção onde iremos caracterizar o santuário metropolitano de Nossa Senhora de Fátima e discutir sobre o perfil dos fiéis que frequentam o santuário, entre outras questões. Na seção posterior abordaremos a metodologia utilizada na pesquisa, as estratégias investigativas e apresentando também considerações teóricas de suma importância para a efetivação do estudo. Na quarta seção do presente artigo apresentamos os principais resultados da pesquisa apontando quais as principais relações espaciais dos adolescentes com o santuário. Na conclusão, por fim, apresentando reflexões sobre os caminhos percorridos na realização da pesquisa, entre outros apontamentos.

DO SANTUÁRIO METROPOLITANO: PRÁTICAS, SUJEITOS E REPRESENTAÇÕES

Os santuários são objetos privilegiados de análise dentro da Geografia da Religião, já que esse é um dos principais espaços físicos nos quais os devotos encontram ligação com a sua fé, que permite uma aproximação entre o homem e o sagrado através de uma mediação mundana. Os santuários são polos de concentração das atividades ligadas à fé, neles também podemos encontrar as diversas formas pelas quais a espacialidade do sagrado se manifesta.

O Santuário Metropolitano de Nossa Senhora de Fátima em Fortaleza/CE

Na cidade de Fortaleza - CE, o Santuário de N. Sr.ª de Fátima datado da

década de 1950 e com forte tradição na capital cearense. É fundamental citar que a imagem peregrina de N. Sr.ª de Fátima chega a fortaleza em 09 de outubro de 1952, após passar por diversos países da Europa em peregrinação, conforme a história contida no próprio *site* do santuário, "a recepção foi a maior até hoje havida em terras cearenses", pois de acordo com o texto "nem os políticos mais populares, nem os heróis das muitas revoluções brasileiras, conheceram tal ardor cívico partido do seio da massa, sedenta da mensagem divina.". Desta forma, após contribuições do povo, incluindo as classes mais abastadas, no dia 28 de dezembro de 1952, "após a realização de uma missa campal celebrada pela manhã por D. Antonio de Almeida Lustosa foi lançada a pedra fundamental da Igreja de Fátima". Importante pontuar que o Santuário de Fátima "passou à categoria de paróquia, mudando a denominação para Igreja de Nossa Senhora de Fátima, em data de 14 de setembro de 1955", conforme o *site* da instituição.

O santuário de Nossa Senhora de Fátima (Figura 01) fica localizado em uma das avenidas mais movimentadas de Fortaleza, possuindo um grande número de comércios e serviços ao seu redor. O bairro de Fátima, onde o santuário está localizado, atualmente pode ser considerado um bairro nobre da cidade de Fortaleza. Ele se destaca em meio à cena urbana devido a diversos fatores, entre eles sua localização e as mudanças que este causa na rotina fortalezense a cada dia 13. O trânsito se congestiona, o comércio ambulante surge, a prefeitura tenta mediar e os fiéis, na sua maioria, vestindo branco ou azul chegam aos montes ao Santuário disputando lugar com vendedores de água e acessórios religiosos num ritmo frenético, por vezes, encontramos as pessoas assistindo à missa do lado de fora da igreja devido à lotação.

Figura 01 – O ESTÁTUA E FÁTIMA E O A IGREJA COMO MARCAS URBANAS

Fonte: Acervo dos autores (2016).

É em acordo com o trabalho de Oliveira (2011), que partimos para a compreensão do Santuário em debate como um "santuário metropolitano", que conforme o autor é um santuário "predominantemente empresarial produzido para expandir na lógica da modernidade e da diversidade cultural" (2011, p. 99). Compreendendo o santuário de Nossa Senhora de Fátima como um lugar simbólico e altamente dinâmico, podemos afirmar que:

> Os lugares simbólicos fazem convergir fatores culturais e ambientais diversos. Simbolizam, portanto, a partir do espectro da identidade religiosa, uma profusão de alteridades. Aqui reconhecidas como dimensões mundanas articuladas, que nos permite, pela prática moderna da visitação (seja turística, devocional ou acadêmica), constituir enquanto uma tipologia-modelo em quatro formas simbólicas de santuários. (OLIVEIRA, 2011, p. 99)

Figura 02 – Quadro-resumo das características que modelam os Santuários Turísticos

MODELOS DE SANTUÁRIOS	ESPAÇOS CORRESPONDENTES	POTENCIAL TURÍSTICO
FESTIVO/RITUAL	Peregrinações, procissões, festivais temáticos e rituais sacro-profanos	Atrativo/Emissivo
METROPOLITANO	Cidades com significativa diversidade de funções e representativa polaridade regional	Emissivo/Atrativo/Acesso
TRADICIONAL/RURAL	Lugares de devocionais que mantiveram a função religiosa em meio à paisagem rural	Emissivo
NATURAL	Espaços representativos (muitas vezes protegidos) de um ecossistema dado, apelo estético paisagístico e ocupação ritual pré-cristã.	Atrativo

Fonte: Oliveira (2011).

Cabe citar, neste sentido, que a classificação de modelos de santuário esboçada por Oliveira diferencia os santuários turísticos em quatro modelos principais demarcando também suas potencialidades de interesse e visitação (Figura 02), a saber: Festivo/Ritual, Metropolitano, Tradicional/Rural/, Natural.

OS DEVOTOS DE FÁTIMA E AS "FÁTIMAS" DOS DEVOTOS

No Santuário encontramos um perfil de fiel não muito diversificado, na sua grande maioria mulheres com idades em torno de quarenta a sessenta anos. A presença de jovens é pequena, muitas vezes estes encontram-se na condição de acompanhantes. Reside então neste apontamento o questionamento central da pesquisa que aqui se desenha: quais as representações sociais dos adolescentes frente ao Centenário (1917-2017) da Devoção à N. Sr.ª de Fátima na cidade de

Fortaleza? Diante da questão central, outros questionamentos tornam-se fundamentais: há estratégias do Santuário para atrair também o público jovem? Como diferentes grupos de jovens, religiosos ou não, universitários ou não, comportam-se frente à dinâmica do Santuário metropolitano?

A presença de adolescentes no santuário é muito pequena, quase que não notável durante as missas e celebrações, o pequeno número que se faz presente é de adolescentes acompanhando familiares, porém existe uma grande quantidade de jovens nos arredores do santuário, mas não para participar das celebrações ou missas, a maioria deles estão inseridos na dinâmica comercial informal que circundam esse espaço, nas vendas de água, na distribuição de panfletos e atividades afins.

Faz parte das estratégias do santuário para atrair esse público a manutenção de três grupos de jovens, são eles: Pentecoste, Água Viva e Obra Nova. Além dos grupos de jovens ainda é mantido uma pastoral da família que é um estímulo para as famílias se manterem dentro das tradições e da fé católica, a pastoral da família organiza todos os meses um bazar nos arredores da Igreja.

Uma curiosidade ainda acerca dos devotos de Nossa Senhora de Fátima, é que uma grande parte das mulheres que frequentam o local possuem tanta fé que nomeiam suas filhas com o nome de Fátima em sua homenagem, seja para cumprir promessas ou até mesmo pelo afeto que já possuem. Outro fato curioso é que os homens que são devotos e frequentam o santuário dizem sofrer influência de suas mães ou esposas, o que torna notável a influência de mulheres na devoção e crença à Nossa Senhora de Fátima.

O centenário da aparição de Nossa Senhora de Fátima será celebrado em 2017, o santuário de Fortaleza começou a divulgação sobre essa importante data para os devotos de Nossa Senhora de Fátima no mês de dezembro de 2016, uma divulgação ainda tímida, referente apenas à campanha do dízimo, sem especificar ainda como será celebrado o evento durante o ano de 2017. Não possuindo estratégias ainda definidas para atrair público para a celebração do centenário da aparição, com uma pouca divulgação, o que faz com que muitos devotos ainda não

tenham conhecimento do centenário.

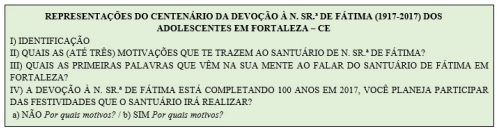
A METODOLOGIA: REPRESENTAÇÕES E LUGARIDADES

Tem-se por base uma metodologia qualitativa, apoiando-se numa perspectiva fenomenológica de investigação científica. A metodologia da pesquisa dividiu-se em quatro etapas fundamentais, a saber: i) revisão bibliográfica e delimitação do objeto de investigação; ii) trabalhos de campo no santuário para observações e registros fotográficos; iii) elaboração e aplicação de questionários (Figura 03) e realização de entrevistas com os sujeitos investigados e demais atores sociais do santuário; e iv) sistematização e organização dos dados colhidos para reflexão e posterior construção do artigo.

A presente pesquisa contou inicialmente com uma revisão bibliográfica acerca de temas fundamentais para o aporte teórico-metodológico pautada no método fenomenológico. As contribuições de Rosendahl (1996), Claval (2001), Eliade (1992), Gil Filho (2001), Holzer (1999, 2013), Oliveira (1999, 2011), Santos (2008), Vieira (2001) foram fundamentais na construção de um objeto de pesquisa que se assenta dentro da área de estudos da Geografia da Religião.

Os trabalhos de campo compuseram a segunda etapa da presente metodologia. A devoção à Nossa Senhora de Fátima em Fortaleza se torna ainda mais evidente nos dias 13 de cada mês, quando são realizadas missas durante todo o dia no santuário dedicado à santa. Desta forma, foram feitas visitas sistemáticas à mesma, pois pesquisa de campo é aquela utilizada com o objetivo de conseguir informações e/ou conhecimentos acerca de um problema (MARCONI & LAKATOS, 2003).

Figura 03 – QUESTIONÁRIO APLICADO COM OS JOVENS NO SANTUÁRIO



REPRESENTAÇÕES DO CENTENÁRIO DA DEVOÇÃO À N. SR.ª DE FÁTIMA (1917-2017) DOS ADOLESCENTES EM FORTALEZA – CE

I) IDENTIFICAÇÃO
II) QUAIS AS (ATÉ TRÊS) MOTIVAÇÕES QUE TE TRAZEM AO SANTUÁRIO DE N. SR.ª DE FÁTIMA?
III) QUAIS AS PRIMEIRAS PALAVRAS QUE VÊM NA SUA MENTE AO FALAR DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA EM FORTALEZA?
IV) A DEVOÇÃO À N. SR.ª DE FÁTIMA ESTÁ COMPLETANDO 100 ANOS EM 2017, VOCÊ PLANEJA PARTICIPAR DAS FESTIVIDADES QUE O SANTUÁRIO IRÁ REALIZAR?
a) NÃO *Por quais motivos?* / b) SIM *Por quais motivos?*

O sujeito a ser investigado na presente pesquisa é o jovem que frequenta o Santuário. Nosso foco se dá mais particularmente neste público, pois sua presença é incomum neste tipo de ritual onde predominam devotos adultos e idosos. As informações preliminares colhidas nos trabalhos de campo se deram através de conversas informais (entrevistas semiestruturadas) com os devotos, observação de camisas que estampavam as suas congregações e informações cedidas por pessoas que trabalham na organização do evento mensal.

A escolha desse público se deu justamente por ser pouco visto, para que pudéssemos discutir as razões de ser distante dos âmbitos religiosos, mesmo sendo de forte tradição, principalmente no bairro e seus arredores. Dessa forma, podemos introduzir, mesmo que minimamente, uma discussão da falta de interesse na Igreja de forma geral: suas causas e consequências.

Na busca de entender a subjetividade dos jovens frente ao Centenário da Devoção à N. Sr.ª de Fátima em Fortaleza e o sentido das relações presentes nas manifestações religiosas e culturais, utilizaremos como aporte metodológico a Teoria das Representações Sociais, teorizada por Moscovici (2011) e Sá (1998), que podemos compreender como sendo relações construídas e socializadas por intermédio do processo comunicacional, uma relação que também é de interlocução.

Outro ponto determinante no desenho da metodologia do presente trabalho consistiu em compreender o conceito de lugaridade a partir da discussão apresentada por Holzer e buscar dialogar com a realidade encontrada nos espaços do santuário. Podemos compreender este conceito fazendo sua relação com um outro, o conceito de geograficidade, e é neste sentido que Holzer (2013) nos apresenta que:

> A geograficidade, que expressa a materialidade do espaço geográfico, é compartilhada em nossas vivências cotidianas com a lugaridade que, por sua vez, expressa exatamente essa relação dialógica dos seres em movimento com lugares e caminhos que, como pausa, como convivência íntima, arrumam e delimitam os espaços. (HOLZER, 2013, p. 24)

E foi partindo deste entendimento de lugaridade enquanto a relação entre os

seres (adolescentes), os lugares (santuários) e os caminhos (fluxos rituais) que delineamos uma metodologia exploratória capaz também de investigar como os sujeitos estudados estabelecem (ou não) suas relações com os espaços e lugares do santuário.

O SANTUÁRIO COMO UM *NÃO LUGAR* DO ADOLESCENTE

Diante das observações que foram feitas nas visitas ao campo foi possível notar que a Av. 13 de Maio e o seus arredores deixam evidenciadas na paisagem urbana de Fortaleza o quanto são influenciadas pela dinâmica religiosa, os seus comércios e as suas residências possuem uma forte presença da imagem de N. Sraª de Fátima, o maior exemplo dessa influência é a estátua de 15 metros que foi inaugurada no ano de 2008 em homenagem à divindade.

Os santuários são polos de atração de fiéis, diferentes motivações levam os devotos para o Santuário de N.S. de Fátima, principalmente para agradecer as graças alcançadas. Principalmente a problemas de saúde e vícios. O santuário se mostra como um local de fortalecimento e renovação da fé, como bem evidencia Santos (2008) "um santuário distingue-se de outros lugares religiosos por se reconhecer que aí está presente um grau mais elevado de sacralidade, independente da forma que esta manifeste" (p.81).

Uma abordagem significativa para o aprofundamento da questão é o que levam os jovens a frequentarem o Santuário. Há pouco contingente de jovens presentes nas celebrações, principalmente marcadas pelas datas do dia 13. Durante a visitação e entrevista aos presentes, podemos observar que existem jovens acompanhados de seus parentes, pais na maioria dos casos, onde são "frutos" de promessas que foram cumpridas. Conseguimos observar também que nas histórias envolvendo doenças foram citados milagres realizados, desta forma muitas crianças receberam o nome da santa como forma de agradecimento. Também foi notado que os jovens presentes nas celebrações são ligados a paróquias localizadas em outros bairros. Visto que estes são uma

representatividade muito pequena diante a todos presentes nestas grandes celebrações, pois a ligação desta faixa etária ao compromisso com a fé se deu por motivação pessoal ou disseminação forte da devoção de forma hereditária. Neste contexto que observamos a relação dos jovens com a sua fé e a situação atual da presença destes nas celebrações é algo que pode estar ligado a motivações pessoais, mas que elas são ligadas a diversos fatores que procuramos compreender nesta pesquisa.

Partindo de uma compreensão da categoria lugar, como aponta Tuan *apud* Holzer (1999), torna-se indispensável trazer que:

> [...] espaço e lugar definem a natureza da geografia. Mas o lugar tem uma importância ímpar para a geografia humanista, pois, se para as técnicas de análise espacial o lugar se comporta como um nó funcional, para o humanista ele significa um conjunto complexo e simbólico, que pode ser analisado a partir da experiência pessoal de cada um - a partir da orientação e estruturação do espaço, ou da experiência grupal (intersubjetiva) de espaço - como estruturação do espaço mítico-conceitual. (HOLZER, 1999, p. 71)

É partindo de um consenso o excerto acima que percebemos que o Santuário de Nossa Senhora de Fátima se torna um não lugar para os adolescentes pela forma como se estrutura a Igreja Católica, que apesar da reforma carismática que a mesma passou nos últimos anos, ainda não consegue fazer com que o jovem seja parte ativa e funcional dentro de sua estrutura. Através dos questionários, percebemos que a grande maioria dos adolescentes se faz presente nas celebrações e eventos da igreja apenas em movimentos de acompanhamento de seus familiares (na maioria mulheres idosas) e quando se interessam pela missa e outros eventos da igreja, vão por influência dos mesmos.

Durante a análise dos questionários, um fato interessante percebido é que pouquíssimos adolescentes vão por conta própria, quase nenhum se faz presente no santuário pelos desejos de mediação de fé ou têm relações de espiritualidade com os espaços do santuário. Contudo, é importante citar que não é raro encontrarmos adolescentes nas imediações do santuário, contudo, estes estão, na grande maioria das vezes, no papel de vendedores de objetos religiosos, água e alimentos ou simplesmente fazendo trabalho de panfletagem.

Quando perguntados quais as primeiras palavras que vêm na mente quando se fala no santuário de Fátima objetivamos construir uma representação social que os jovens construíam do santuário, como Paz, Fé, Casamento, Tranquilidade, Deus, Catolicismo. As representações que conseguimos obter, neste sentido, apenas ajudam a reforçar a ideia da não lugaridade estabelecida entre os adolescentes e o santuário, sobretudo quando era questionado sobre uma possível participação dos mesmos nas festividades do centenário da devoção à Nossa Senhora de Fátima.

Neste último caso, as respostas eram sempre rasas, e caminhavam em um sentido de demonstração de interesse na participação, porém com pouco ou nenhum detalhe de como esta seria efetivada, uma hipótese nesse caso, é que provavelmente tais respostas eram influenciadas também pela própria atividade da pesquisa, pois esta não deixa de ser um mecanismo influenciador do sujeito (a partir do constrangimento).

Em suma, os adolescentes entrevistados demonstraram pouca participação nas atividades do santuário, seja as do ano corrente na realização desta pesquisa (2016), seja no ano de centenário da devoção à Nossa Senhora de Fátima (2017). Tal santuário, pode ser compreendido como um espaço múltiplo e plural, lugar privilegiado de trocas simbólicas e espaço de mediação entre os devotos e as divindades. Porém, não consegue estabelecer os mesmos vínculos de lugar quando o público em questão são os jovens da capital.

CONCLUSÕES

Esta pesquisa não objetivou desenhar críticas ou elaborar um discurso apologético de como o santuário deve agir frente aos desafios, mas de assim buscar respostas do porquê o público atual que visita a mesma é pouco diversificado e quase unilateral, o recorte local onde foi realizada a pesquisa é o resultado real que é presente em diversos outros locais religiosamente simbólicos.

A concepção do santuário enquanto um espaço múltiplo, mas que encara o desafio de não conseguir efetivamente cativar o jovem, e os que frequentam são de motivações bem específicas, ou que frequentam raras vezes em um período de tempo. Relatar o resultado que foi apresentado na pesquisa, encara como as gerações futuras estarão ligadas a esses espaços simbólicos, de como esses locais estarão daqui a um tempo e como se comportará o santuário perante a isso.

Nas diversas abordagens realizadas durante todo o processo da pesquisa, vemos que mesmo o perfil de adolescente no qual é o alvo de todo o estudo, é bastante diversificado, do que cresceu na "cultura da fé", de frequentar o santuário como toda a sua representação, ao que se "sente bem" por ir visitar ou acompanhar um familiar em datas bem específicas como os dias 13 de cada mês, ou os que despertaram o desejo de seguir sua prática religiosa a partir de sua vivência e suas convicções tidas do que lhe apegou a estar presente no santuário. Isto só mostra o quanto o fiel como indivíduo é único e de valores religiosos únicos, mesmo sendo visto como parte de um grupo tipo como homogêneo, devido sua faixa etária.

A partir do que foi abordado nesta pesquisa, conclui-se que o quadro atual do tipo de público presente no santuário é o resultado de diversos fatores específicos que levaram à situação que foi encontrada no estudo, seja pela faixa etária, sexo e etc. Em contraponto, com a quantidade presente do público alvo no qual é o objeto de estudo e o questionamento principal sobre os jovens presentes, em mais específico dos adolescentes no santuário e a representação destes. A importância da mesma se mostra como um enriquecimento da área de estudo, das representações dos lugares sagrados e a Geografia da Religião, assim como crescimento e o enriquecimento trazendo novos questionamentos, consequentemente um engrandecimento das abordagens e na pluralidade temática da Geografia Cultural.

REFERÊNCIAS

CAVALCANTE, Tiago Vieira. **A casa da mãe de Deus comporta o (outro) mundo**: dinâmicas geográficas no Santuário de Fátima em Fortaleza (CE). Dissertação (Mestrado em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará, 2011.

CLAVAL, Paul. "O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana". In: ROZENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

COSTA, Maricélia de Oliveira. **A religião e a produção do espaço**: um olhar sobre os aspectos culturais da festa de Nossa Senhora da Luz - Guarabira-PB. Artigo (Trabalho de Conclusão de Curso - TCC - Universidade Estadual da Paraíba. Guarabbira: UEPB, 2010.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GIL FILHO, Sylvio F. & GIL, A. H. C. "Identidade religiosa e Territorialidade do sagrado: Notas para uma Teoria do Fato Religioso". In: ROZENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

HOLZER, W. **O LUGAR NA GEOGRAFIA HUMANISTA**. Revista Território. Rio de Janeiro. ano IV, n° 7. p. 67-78. jul./dez. 1999. Disponível em: <https://goo.gl/lDi82W>. Acesso em: 16 jan. 2017.

HOLZER, Werther. Sobre territórios e lugaridades. In: **Cidades** .Volume 10 Número 17, 2013. Disponível em: <https://goo.gl/82S22e>. Acesso em: 10 jan. 2017.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MOSCOVICI, Sergi. **Representações Sociais**: investigações em psicologia social. Tradução: Pedrinho A, Guareschi. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

OLIVEIRA, Christian D. Monteiro de. **Um Templo para Cidade-Mãe**: a construção mítica de um contexto metropolitano na geografia do Santuário de Aparecida –SP. 210 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1999.

OLIVEIRA, Christian Dennys M. de. **FESTAS RELIGIOSAS, SANTUÁRIOS NATURAIS E VETORES DE LUGARES SIMBÓLICOS**. Revista da ANPEGE, v. 7, n. 8, p. 93-106, ago./dez. 2011. Disponível em: <https://goo.gl/BGQ11Z>. Acesso em: 15 dez. 2016.

ROSENDAHL, ZENY. **HISTÓRIA, TEORIA E MÉTODO EM GEOGRAFIA DA RELIGIÃO**. ESPAÇO E CULTURA, UERJ, RJ, N. 31, P.24-39, JAN./JUN. DE 2012. Disponível em: <https://goo.gl/RkfXDH>. Acesso em: 13 de agosto de 2016.

ROZENDAHL, Zeny. **Espaço & Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

SÁ, Celso Pereira de. **A Construção do Objeto de Pesquisa em Representações Sociais.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998

SANTOS, Maria da Graça Mouga Poças. Os Santuários como lugares de construção do sagrado e de memória hierofânica: Esboço de uma tipologia. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Espaço e Cultura: Pluralidade temática.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. p.79-104.

SILVA, Anne Vieira; D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. **A Geografia e o Sagrado**: Festa de Nossa Senhora do Rosário em Goiás. Ateliê Geográfico - Goiânia-GO, v. 8, n. 3, p.198-214, dez/2014.

STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins. **Maria entre os vivos**. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

Outras fontes

http://www.igrejadefatima.com.br/index.php

ESPÍRITO HIPORELIGIOSO DO CONHECIMENTO NA HIPERMODERNIDADE GEOGRÁFICA: A LEITURA DO ESPAÇO NATURAL COMO IMAGINAÇÃO AUTOCRIADORA

Christian Dennys Monteiro De Oliveira
Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos – LEGES/DG/UFC.
cdennys@gmail.com
Juliana Oliveira Andrade
Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos – LEGES/DG/UFC.
andradeh.julianas@gmail.com

Eu só estava pensando em números e figuras
Rejeitando seus quebra-cabeças
Questões da ciência, ciência e progresso
Não falam tão alto quanto meu coração
Diga-me que me ama, volte e me assombre
Oh, quando eu corro para o começo
Correndo em círculos, perseguindo nossas caudas
Voltando a ser como éramos
(Tradução da 3ª estrofe da canção "The Scientist", da banda *Coldplay*)

INTRODUÇÃO

O presente estudo propõe estabelecer uma amarração preliminar das investigações que vimos desenvolvendo faz três anos no híbrido campo das representações espaciais do patrimônio religioso. Parte do pressuposto epistêmico – originalmente traçado pela abordagem intersubjetiva de Eric Dardel (2011 [1952]) – de que a compreensão do espaço geográfico, na contemporaneidade é demandante de uma confiança rigorosa nos sistemas míticos de conhecimento. Sistemas esses que fomentaram os estudos de mitologia comparada (CAMPBELL, 1990; ELIADE, 2002, ROCHA, 1999) nas formas de alargamento e generalização de sistemas espaços-temporais aplicáveis à escala mundial (irradiação cultural, globalização, mundialização, etc.).

Se de um lado, a teoria das retificações científicas composta, no início do século XX (anos 1920-1950) por Gaston Bachelard (1984-1962), indicou os

caminhos da imaginação criadora para a renovação do conhecimento, na contrapartida, a virada do milênio, pela radicalização impositiva e mercantil dos valores estéticos (LIPOVETSKY; SERROY, 2015) fez refluir tais avanços a infinitos níveis de obstáculos. O novo espírito científico da autocrítica bachelardiana, na prática hipermoderna do presente sucumbiu à esfera polarizadora de uma religiosidade infantil. Tão avessa à Religião quanto reduzida a seus maniqueísmos. Por isso o chamamos aqui de Espírito Hiporeligioso da Hipermodernidade Geográfica. O estudo visa justamente decodificá-lo em suas formas de emergência social (militâncias, lutas partidárias, adesões), em um primeiro momento de identificação do sujeito-objeto espacial de análise. Aqui traçamos paralelos entre o fazer científico materializado nos obstáculos epistemológicos (unidade, substância, etc.) e as crenças de antagonismo entre o nosso "bem" e o "mal" dos outros.

Posteriormente, desenha-se uma dupla demonstração dos limites dessa religiosidade antirreligiosa. As grandes bandeiras da hipermodernidade, sempre marcadas pela vida geográfica em combate conforme Lacoste (2001) – ou a *guerra perpétua*, nas palavras de Oreste Tolone (2011) – assumem uma estética apocalíptica. E as Ciências Humanas reescrevem, no espetáculo das políticas e das mídias, o livro das revelações. É o momento em que podemos rever a análise vetorial (OLIVEIRA, 2012) na interpretação dos humanismos demoníacos (secularismo, ateísmo, niilismo), mas especialmente do paganismo, em suas múltiplas versões de defesa da diversidade absoluta. Na finalização, buscamos considerar a imaginação autocriadora como um *vetor invertido*. Incapaz de atualizar os espaços simbólicos como campos de tolerância e pluralismo religioso. Justamente por travestir-se de laicidade antirreligiosa, enquanto impõe monólogos de um Espírito Hiporeligioso.

O ALTAR HÍBRIDO

Não é pretensão deste trabalho discorrer em complexidade o processo de

ruptura entre a Ciência e Religião, que gesta a atual sociedade ocidentalizada, ocorrida na Europa entre os séculos XV e XVIII. No entanto, evidencia-se que esse processo foi gradativo, conflituoso e a práxis religiosa se desdobrou na construção do discurso científico. Ainda sobre esse aspecto, vale ressaltar que a reflexão adotada do que denominaremos de grandes desafios modernos à ciência ou ainda aos seus múltiplos humanismos reflete as representações ocidentais incorporados aos modelos éticos-políticos, democráticos (?) e religiosos ao longo da infindável cruzada civilizatória europeia.

Derrida (2000, p. 12) afirma que "a religião encontra-se, ao mesmo tempo, no antagonismo reativo e na supervalorização reafirmadora". O enraizamento antagônico se reafirma na separação da fé e do saber, na animosidade entre religião, em especial a cristã e a ciência onde a primeira levaria ao atravancamento da última. Harrinson (2007) versa sobre a invenção dual das categorias Ciência e Religião, respectivamente no século XIX e XVII. Segundo o autor, a prática do estudo da natureza no início da modernidade, contando hoje com a rubrica da ciência, era frequentemente buscada por e baseada em pressupostos religiosos e, "à medida que eram consideradas legítimas formas de conhecimento, tiravam suas sanções sociais da religião" (p. 6). Ou seja, conquanto o estudo da natureza no Ocidente indique uma longa genealogia de pensadores, a Ciência concebida como compreendemos assume seu feitio característico no século XIX (HARRINSON, 2007).

A ruptura se desenha na legitimação de um novo conjunto de autoridades não eclesiásticas que gradualmente alcançam independência da influência clerical na prática do conhecimento teológico, filosófico e natural. Paralelamente, cria-se uma retórica de conflito entre Teologia e Ciência estabelecida com fervor quase evangélico (HARRINSON, 2007). Desse embate parte a legitimação necessária para uma nova ordem social ligada à ascensão da burguesia na Europa. A ideia moderna da ciência se constrói na negação da superstição, do mito, da ignorância atrelada à ideia da racionalidade, ou ainda da neutralidade dos sistemas universais científicos.

A autoridade científica, desse modo, se reveste do processo de reificação da noção de religião. Segundo Smith (2007, p. 51) a construção do conceito de religião ocidental se estrutura no ato de "transformar mentalmente a religião em um objeto e gradualmente concebê-la como uma entidade sistemática objetiva". Acreditamos que essa objetivação orienta um esvaziamento da mística do religioso, o que simplifica a categorização do sagrado em sistemas que apontam muito mais proximidades culturais do que relações com o transcendental. Smith (2007) aponta a transformação dos sistemas de crenças e/ou rituais religiosos em modelos abstratos e impessoais de axiomas observáveis. Em contrapartida, essa humanização do sentido religioso legitima o distanciamento, a priori das superstições, da ignorância e etc., respaldado na autoridade cultural da verdade científica.

A contraposição entre fé e saber, Religião e Ciência conduz a um movimento de afastamento maniqueísta. No entanto, como dois pontos que partem em sentidos opostos num movimento circular tendem a se aproximar, e muito embora, deixem "atônitos em particular aqueles que acreditavam, ingenuamente, que uma alternativa opunha de um lado a Religião, e do outro a Razão, as Luzes, a Ciência e a Crítica [...] como se a existência de uma estivesse condicionada ao desaparecimento da outra" (DERRIDA, 2000, p. 15), a Ciência parece representar um sistema religioso ainda mais complexo, pautada numa indução ao dogma antirreligioso "viciada pelas mesmas obsessões inquisitoriais que ela denunciou nas organizações eclesiásticas" (ALVES, 1981, p. 172).

O panorama se apresenta num cenário complexo de radicalização dos processos produtivos e experiências de consumo sob a mercantilização dos valores estéticos (LIPOVETSKY; SERROY, 2015). A conjuntura contemporânea, ou como denominam Lipovetsky e Serroy (2015), a hipermodernidade aponta um outro vetor à problemática da ruptura/estreitamento da Religião e às Ciências, o vetor midiático. A estetização do mundo respectiva a uma ética flutuante, excessos de informações, desvanecimento das fronteiras, globalizações midiáticas se afirmam, assim como as exigências mercadológicas dos seus

consumidores, no papel que tangem as ciências e as reelaborações das religiões.

DO ALTAR AOS *GEOGRAFISMOS*

Discursos acadêmicos, enraizados no fazer científico, que diversas áreas de pesquisa veiculam para dar continuidade ou reinaugurar campos de investigação, jamais abandonaram a tradição sacerdotal do império católico. A mãe da universidade ocidental permanece sendo a instituição eclesial e suas variações modelares do saber formal: monastérios, abadias, catedrais apontando as fronteiras das respectivas disciplinas (AQUINO, 2008). A lógica de "afirmação" da Modernidade, em seus múltiplos humanismos, não se dissocia do enraizamento sacerdotal do fazer cientifico. No entanto, a questão que permeia esses exercícios de afirmação circunda em medida que essas preocupações representam um sistema religioso ainda mais complexo. Gutierrez Martínez (2011) direciona uma possível resposta esboçada na lógica vetorial mítico-religiosa que veste de cristalina fé os grandes desafios positivos dos tempos modernos: progresso, desenvolvimento, sustentabilidade, direitos do homem, democracia. Tendo em vista a forte natureza espacial de todos esses grandes mitos hegemônicos, pode-se filiar escalas geográficas de raciocínio à crença de que a pesquisa científica não abre mão de uma catequese sutil.

Na perspectiva geográfica a familiarização com o sagrado se inicia com o que a práxis religiosa imprime (não) sutilmente no espaço. Segundo Claval (1999, p. 38), a priori "eles [os geógrafos] eram sensíveis à coloração que a moral confere aos estilos de vida, aos símbolos que a fé inscreve nas paisagens e aos ritmos que a religião outorga à existência". Ao geógrafo, nesse primeiro momento, cabe registrar as interações do sagrado e as consequências geográficas do seu funcionamento.

Segundo o autor, a questão geográfica em torno do sagrado se complexifica quando os sistemas religiosos passam a ser inseridos no jogo de trocas simbólicas que estruturam a sociedade (posicionamentos, representações,

regionalidades e etc.) para além dos templos visíveis e datas de colheitas (CLAVAL, 1999). Ora, conquanto a visão científica "exata" prepondere pelo distanciamento das esferas do saber e da fé, a mesma racionalidade se encontra intrinsicamente ligada à esfera da fé, pois não pode ser apartada do espaço em que se legitima. Se é verdade que a razão científica retira a falácia, nega a superstição, a ignorância que resvalam (?) nas crenças religiosas, a mesma, senão o conteúdo, toma emprestado as feições estruturais e hierárquicas das instituições religiosas.

Claval (1999, p. 44), ao se referir aos sistemas religiosos (historicidade) indaga se "não são elas [as religiões] que garantem as instituições à legitimidade sem a qual seriam frágeis? Não são elas que garantem aos comportamentos justificativas que todo mundo considera suficientes". Numa perspectiva inversa, a ciência como ideologia não cumpriria o mesmo papel? Dessa forma, o fator religião (in) diretamente não agiria como um regulador das atitudes frente à modernidade?

Cada avanço da Ciência em geral, e dos estudos geográficos em específico (CLAVAL, 2011) contribui para a construção de "um mundo melhor" ao menos imaginado (MALRIEU, 1996) para que a sociedade funcione "bem". Linguagem sistêmica reinante para ao limiar do sec. XXI dizermos, com outras palavras, como se implanta o "Reino dos Céus na Terra". Nessa conjuntura, é possível ler uma perfeita sintonia de pensares geográficos e teológicos, quando, por exemplo, traçarmos paralelos entre "outra globalização possível e necessária" conforme o geógrafo Milton Santos (2001) e os cuidados ecumênicos e ecossistêmicos com nossa Casa Comum, na encíclica Laudato Si (ICAR, 2015) do líder máximo do catolicismo, Papa Francisco.

A primeira encíclica do papado de Francisco racionaliza uma "ecologia integral" (ICAR, 2015), onde o homem não é dissociado da Terra ou da natureza. O texto estabelece reflexões que consubstanciam a crise ambiental ao declínio ético da humanidade e incluiu as reflexões científicas, filosóficas, teológicas, além da contribuição das organizações sociais como enriquecedoras do

pensamento da Igreja sobre as questões modernas.

Dessa forma, a convergência de saídas da modernidade opressiva, especialmente no contexto latino-americano reforça a positividade das hibridações culturais entre campos científicos e religiosos (GARCÍA CANCLINI, 2003). É justamente esse contexto de "extremo ocidente cristão" que desenha a problemática central do estudo: como capturar, no maniqueísmo das formas diabólicas (bem X mal) ou deterministas (causa X efeito) do discurso secular da hipermodernidade, uma evidente imagem de religiosidade latente? Ou como se preferiu nomear, como ler um "espírito hiporeligioso", no discurso da Ciência geográfica, em suas produções e eventos científicos?

SOBRE OS PENSARES GEOGRÁFICOS E A CASA COMUM

Lipovetsky e Charles (2004) apresentam uma conceitualização da organização espaço-temporal atual. A hipermodernidade, termo cunhado pelos autores para diferenciar a práxis pós-moderna que, segundo os autores, refuta o passado como algo superado, integra a ascensão da lógica moderna de mercado, o consumo de massa veiculado, a construção de valores, a cultura do excesso, a fluidez das vontades a uma reinvenção do passado, ou ainda, um reinvestimento nos valores tradicionais. No entanto, essa reapropriação dos valores parte da estruturação de uma organização social e individual que legitima os domínios do consumo (LIPOVETSKY; CHARLES, 2004) cooptados a um vício que parece permear os discursos ideológicos ocidentais, o paradoxo bilateral excludente.

Deste modo, acredita-se que as disciplinas científicas (proposições científicas, universalidade e suposta neutralidade), assim como os sistemas religiosos (sagrado, atemporalidade, hierarquia) não se ausentam das grandes estruturas da hipermodernidade como também as alimentam e (re) criam suas estruturas aproximando-as. O movimento de ruptura entre as esferas da razão e saber, ciência e religião parte de maniqueísmos polarizados e disputa para si o conhecimento *científico apresentado por Bachelard (2004)* como um movimento

contínuo de *retificação* que indicaria a imaginação criadora para a renovação deste. O que chamamos de espírito hiporeligioso dialoga com os valores e princípios da sociedade hipermoderna complexa e menos unívoca, e soma o vetor midiático à discussão apresentada nesse trabalho. A lógica hipermoderna amplia a fluidez e o acesso da informação, favorece a liberdade de escolha, em contrapartida relativiza os fenômenos, padroniza a reflexão, reifica valores e etc. A midiatização e fluidez da informação se desdobram nas pesquisas científicas, em certa medida também fomenta suas indagações e as direcionam a um consumo específico observado nos periódicos e eventos científicos.

Por fim, toda a problematização apresentada corrobora com tentativa de leitura das ciências geográficas na sociedade hipermoderna. Desse modo, traçamos a análise a partir do contexto de "extremo ocidente cristão" no fazer científico e nas representações sociais. Para este fim, o estudo constrói um paralelo entre as inquietudes apresentadas na encíclica papal *Laudato Si*, sobre os cuidados com nossa Casa Comum e a decodificação das geografias sob as bandeiras da hipermodernidade.

As reflexões apresentadas na Encíclica correspondem, a priori, à comunhão eclesial – Igreja Católica/outras Igrejas Cristãs, além de diferentes religiões e movimentos filosófico – unidos pelas preocupações ecossistêmicas do mundo contemporâneo. Especialmente a partir da emergente globalização das questões ecológicas advindas das Conferências das Nações Unidas em Estocolmo (1972) e Rio de Janeiro (1992). As argumentações apresentadas assumem, ainda na apresentação da encíclica, a autoridade e influência da pesquisa científica disponível utilizando linguagem específica na construção de metodologias.

Nos debruçaremos sobre o Capítulo I da encíclica de Francisco. Em específico, esse capítulo apresenta um panorama sobre os problemas que obliteram o desenvolvimento humano sustentável, ético e integral. Francisco (ICAR, 2015) sistematiza em tópicos as questões que segundo o mesmo "nos causam inquietação e já não se podem esconder debaixo do tapete". Observa-se a sintonia entre a fala teológica e as perspectivas de análises geográficas, nesse

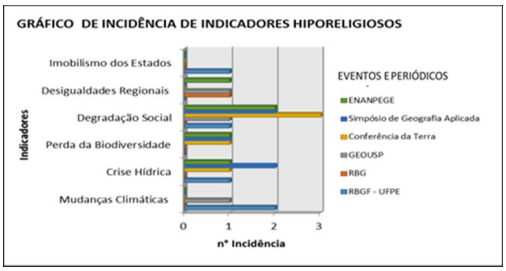
sentido na sistematização encíclica se baseiam a incidência dos indicadores hiporeligiosos no discurso geográfico nos eventos e periódicos científicos.

DOS PRESSUPOSTOS À PESQUISA

Partindo do objetivo central do trabalho – que vem a ser a caracterização de elementos discursivos associados diretamente às formas representativas de maniqueísmo e determinismo no discurso científico geográfico – considerou-se aqui indispensável trabalhar com uma metodologia predominantemente qualitativa e exploratória. O estudo reuniu trabalhos publicados ao longo do ano de 2015 e apoiou-se em uma seleção não estatística de amostras discursivas, sobre questões político-culturais, territoriais e ambientais. Foram selecionados periódicos científicos (Revista Brasileira de Geografia Física, Revista Brasileira de Geografia e Revista Geousp) e eventos nacionais e internacionais da área (Conferência da Terra, Simpósio Brasileiro de Geografia Física Aplicada e Encontro da Associação Nacional da Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia), considerando a produção do ano de 2015 como referência atualizada.

No conjunto amostral, procurou-se observar, com atenção seletiva, a consistência das considerações finais dos trabalhos produzidos nesse ano. O foco constitui identificar a presença/ausência dos fatores indicativos da vitimização da natureza. De um lado, na causa/efeito nos processos de alteração do espaço natural atribuídos à responsabilidade humana (ou sociocultural do sistema) prioritariamente. O que denota, por outro lado, conceituação maniqueísta da explicação dos eventos, em direta sugestão de que a ostensiva presença humana propicia um diabólico desequilíbrio geoambiental. A ideia foi coletar cinco trabalhos de cada uma dessas fontes amostrais.

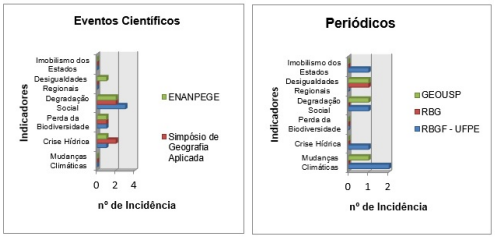
Figura 1 – Indicadores hiporeligiosos em eventos e periódicos.



Fonte: Elaboração dos autores, a partir da consulta das revistas especializadas (2016).

Os indicadores hiporeligiosos, como citado anteriormente, partem da esquematização das preocupações ecossistêmicas encontradas na encíclica de doutrina católica Laudato Si escrita em 2015. A compreensão dos indicadores se insere na lógica hipermoderna, onde as aflições ambientais rebentam nas características dessa sociedade (consumo de massa, cultura do excesso, comunicação de massa, hibridismos e etc.). Observa-se que embora a carta de Francisco coloque o homem como parte da natureza, onde a degradação ambiental é a própria degradação ética e social humana negando a sujeição desta aos desígnios do homem, há uma relação de dicotomia entre a criação separando-os em esferas opostas. Do agressor ao agredido, de um bem naturalizado (natureza) a uma maldade sistêmica (humano). Da infantilização da natureza e a demonização da ação humana (polarizando-a entre bem X mal; ricos X pobres).

Figura 2 – indicadores *hiporeligiosos* em eventos e periódicos separadamente



Fonte: Elaborada pelos autores (2016)

No entanto, como pode ser observado no gráfico 1, os indicadores hiporeligiosos na percepção nos trabalhos científicos do espaço geográfico apresentam maior incidência no indicador de Degradação Social, ou seja, nos

riscos que a degradação ambiental apresenta ao desenvolvimento humano. A dinâmica desse indicador, segundo a encíclica e que adotamos na análise do estudo, apresenta duas perspectivas, vulnerabilidade socioambiental e fragmentação social e econômica dos "descartados da sociedade" (ICAR, 2015) e as relações sociais a partir do consumo, sistemas informacionais e midiáticos. Em certa medida, a análise dos elementos discursivos e consistência das considerações finais dos demais trabalhos científicos entre os outros indicadores hiporeligiosos subvertem-se à dinâmica do indicador de Degradação Social.

Logo, o discurso científico geográfico apresenta a dicotomia apresentada na encíclica, o reino dos céus na terra é o reino do bem-estar humano, o meio (mero detalhe) se encontra na disputa maquiavélica das forças do bem contra o mal da ação humana. Vale ressaltar, como se pode observar nos gráficos a seguir, que foram dos eventos e não das revistas que obtivemos o maior êxito para tecer a imaginação autocriadora como forma emergente do que se reconhece aqui como espírito hiporeligioso.

RESULTADOS E CONSIDERAÇÕES

O estudo revelou preliminarmente que o destaque aos processos deterministas, capazes de superestimar as causas humana no avanço das formas de desequilíbrio e degradação dos ambientes (espaços naturais), são mais largamente expressos do que as explicações de caráter maniqueísta. Estas por sua vez transparecem em trabalhos fortemente ligados às análises de geografia política, regional e econômica com interface ambiental. O que torna a demanda pela continuidade desse tipo de investigação, ao mesmo tempo empírica (considerando a latência dos eventos) e documental (observando sua intensa produção editorial), uma relevante tática de demonstração de um diálogo entre Religiosidade e Ciência Geográfica. O trabalho apontou que embora a Igreja adote o discurso científico numa tentativa de legitimar seu próprio discurso frente à sociedade hipermoderna, pontuam a necessidade de sobriedade ética frente os

avanços técnicos e científicos. Por outro lado, conquanto num movimento inverso, as ciências se legitimem no distanciamento dos dogmas religiosos, a crença na razão científica reverbera numa confiança inflexível, quase mítica nos sistemas de conhecimento.

A análise dos trabalhos selecionados, nesta breve amostra realizada, corrobora com a linha de argumentação apresentada: tal qual a epígrafe da canção interpretada pelo grupo inglês Coldplay (no início do texto), embora o saber científico não admita comportamentos emocionais, sua paixão faz a Ciência correr em círculos e retornar às condições de hibridismo com a Fé. Essa "não admissão" desenha indicadores de *hiporeligiosidade*, que apontam um diálogo sutil (ou porque não dizer "silencioso") de instâncias devocionais de argumentação e convencimento; mesmo que motorizado pela estética radical de racionalismo aparentemente antirreligioso. Observa-se então, na tentativa de ruptura e/ou aproximação das abordagens científicas e teológicas, a efetivação do laicismo religioso contemporâneo e a construção pontual de uma espiritualidade ecológica com sistemas de representações próprias.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Felipe. **Uma História que não é contada**. São Paulo: Cleófas, 2008

BACHELARD, G. **A Formação do Espírito Científico**. São Paulo, Contraponto, 2004.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CLAVAL, Paul. **O tema da religião nos estudos geográficos**. In: REVISTA ESPAÇO E CULTURA, Universidade Federal do Rio de Janeiro. n. 7, janeiro-julho, 1999, pp. 37-58.

CLAVAL, Paul. **Epistemologia da Geografia**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ. Daniel. **Religiosidades y creencias contemporáneas: diversidades de lo simbólico en el mundo actual de Gutiérrez Martínez**, D. (coord) Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle, vol. 9, núm. 36, julio-diciembre, 2011, pp.135-136 Universidad La Salle. Distrito Federal, México.

HARRINSON, P. **Ciência e religião: construindo os limites**. In: Revista de Estudos da Religião. PUC, março, 2007, pp. 1-33.

ICAR. Papa (2013 - Francisco). **Carta Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulinas, 2015.

LACOSTE, Yves. **A Geografia serve, isto em primeiro lugar, para fazer a guerra**. São Paulo: Papirus, 2001.

LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. **Os Tempos Hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. **A estetização do Mundo, Viver na era do Capitalismo Artista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MALRIEU, Philippe. **A construção do Imaginário**. Lisboa. Inst. Piaget, 1996.

OLIVEIRA, C. D. M. de. **Caminhos da Festa ao Patrimônio Geoeducacional: Como educar sem encenar Geografia?** Fortaleza: Editora da UFC, 2012.

ROCHA, Everardo. **O que é mito**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência Universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SMITH, W. C. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo – RS: Editora Sinodal, 2007.

TOLONE, Oreste. **Filosofia da Religião. No pensamento de Bernhard Welte**. Aparecida-SP: Editora Ideias & Letras, 2011.

FONTES ONLINE SELECIONADAS PARA O ESTUDO

GEOUSP, 2015. Disponível em: << http://www.geografia.fflch.usp.br/publicacoes/Geousp/>>

RBG, 2015. Disponível em: << http://rbg.ibge.gov.br/index.php/rbg/index>>

RBGF, 2015. Disponível em: << http://www.revista.ufpe.br/rbgfe/index.php/revista>>

Conferência da Terra, 2015. Disponível em: <<http://www.conferenciadaterra.com/#!o-congresso/as222 >>

Simpósio de Geografia Física Aplicada, 2015. Disponível em: << http://www.sbgfa.ggf.br/2015/>>

Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós Graduação em Geografia – ENANPEGE, 2015. Disponível em: << http://www.enanpege.ggf.br/2015/anais/ >>

TER(RITO)RIALIDADES RELIGIOSAS: PLURALISMO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NOS CENTROS DEVOCIONAIS DO CATOLICISMO CEARENSE

MARCOS DA SILVA ROCHA
Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos – LEGES/DG/UFC
marcos.rocha@hotmail.com,
CHRISTIAN DENNYS MONTEIRO DE OLIVEIRA
Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos – LEGES/DG/UFC
cdennys@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo encontra seu ponto focal de análise dentro do campo da Geografia Cultural, especificamente apoiando-se em pressupostos e teorias que fundamentam o desenvolvimento de uma Geografia que tem no viés religioso da sociedade e dos indivíduos um suporte de leitura social. A Geografia da Religião tem atraído um número cada vez maior de pesquisadores nas últimas décadas, isto é, as dinâmicas simbólicas estão fortalecendo sua presença (já bem estruturada) nas análises das ciências sociais, inclusive da ciência geográfica, uma vez que a religião é, em consonância com o dizer de Sahr (2001, p.57), "uma interpretação do mundo" e, esta, "representa uma forma de conhecimento".

O olhar geográfico sobre as religiões, a religiosidade, os sujeitos religiosos e as ideologias presentes nos discursos religiosos permitem, através da abordagem cultural em Geografia, obter interpretações da sociedade e dos indivíduos que não enfoquem a tradicional triangulação entre sociedade, natureza e relações de produção e de trabalho. Deste modo, podemos dar visibilidade à esfera cultural – e também religiosa – dos agrupamentos humanos, que por muito tempo fora negligenciada, pois a análise das dinâmicas culturais e religiosas da sociedade permite também compreender as relações de poder existentes nesta.

O enfoque nas relações de poder ajuda-nos a compreender como se articulam múltiplos territórios dentro da perspectiva proposta por Haesbaert (2004), pois havendo demarcações de tempo e espaço entre os grupos religiosos de diversas formas, poderemos situar na discussão a questão da organização territorial e das multiterritorialidades. A demarcação territorial entre estes grupos é uma constante, e estes se articulam em estratégias comunicacionais, publicitário-midiáticas, ritualísticas e festivas (OLIVEIRA; ARAÚJO; TAVARES, 2015) que caminham entre o sagrado e o profano objetivando uma demarcação dos seus territórios em relação a outros (HAESBAERT, 2004). Podemos dizer que a presente investigação proposta no campo da Geografia da Religião nos evidencia que a diversidade das religiões reflete o quanto a própria construção e organização do espaço, por sua vez, é diversificada (SAHR, 2001, p. 57).

É partindo desta ideia da territorialização simbólico-religiosa apontada acima que pretendemos discutir como ocorre a articulação entre os diversos sujeitos religiosos e não religiosos dentro dos municípios cearenses que possuem uma dinâmica turístico-devocional católica em torno dos santuários cuja presença das grandes estátuas funciona, em certa medida, como demarcadores simbólico-territoriais católicos. Isto, em grande parte das vezes é legitimado pelo poder público e endossado pelos seguimentos privados. Desta forma, é através da justificativa de desenvolvimento local, movimentação de renda e geração de emprego nas localidades a partir dos movimentos turísticos que tais práticas continuam projetando-se dentro do estado do Ceará como uma forma eficiente de fazer turismo religioso começando a serem replicadas em outros municípios.

A reflexão aqui apresentada encontra-se divida em três seções principais. Na primeira objetiva-se discutir os desafios inerentes à constituição dos territórios simbólico-religiosos estabelecidos a partir de vínculos católicos e de movimentos turísticos e devocionais em torno dos santuários católicos que possuem a presença de grandes estátuas. Em seguida, abordamos a metodologia do trabalho, discutindo como o método fenomenológico junto à revisão teórico-conceitual fora utilizado na execução da pesquisa. Na seção posterior iremos

apresentar discussão sobre as territorialidades religiosas e do turismo religioso no Ceará, debatendo acerca das grandes estátuas, chamadas por nós neste trabalho de totens, e a dinâmica devocional. Para não concluir, apresentamos ao final do trabalho considerações sobre os resultados obtidos, os limites encontrados e os novos caminhos pelos quais a pesquisa se pretende a seguir.

DESAFIOS INERENTES A UM TERRITÓRIO SIMBÓLICO-RELIGIOSO

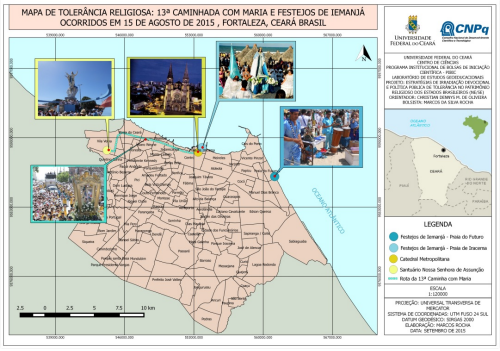
A territorialização simbólico-religiosa e os desafios éticos, sociopolíticos e turístico-ambientais em municípios cearenses de forte tradicional devocional são o escopo central da presente pesquisa. A formulação deste objeto visou dar continuidade às pesquisas anteriores cujos enfoques propostos na investigação eram os vetores comunicacionais, festivos e turísticos dos municípios-santuários do estado do Ceará. Outro ponto determinante na formulação do presente objeto foi o desenvolvimento de uma investigação no ano de 2016 que seguiu a temática da irradiação devocional relacionada às políticas públicas de tolerância e patrimônio religioso que visa, entre outros objetivos, consolidar parcerias institucionais com núcleos de pesquisa em *Geografia da Religião* no Brasil. A cidade de Fortaleza figura como palco desse primeiro movimento de investigações em torno das territorialidades religiosas cearenses estabelecidas a partir do calendário cívico e festivo da cidade.

FESTA DA ASSUNÇÃO: ESTUDO PILOTO DE TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS

Resultados obtidos na cidade de Fortaleza nas investigações supracitadas nos forneceram suporte para ampliar a investigação, pois tomamos a capital do estado do Ceará como um referencial na questão do diálogo inter-religioso e no quesito do planejamento turístico religioso – predominantemente católico – dentro dos chamados “eventos do catolicismo oficial”. Trabalhos de campo realizados no dia da padroeira da cidade de Fortaleza, Nossa Senhora de Assunção em 15 de

agosto nos anos de 2014 a 2016, nos permitiram perceber como são demarcados os territórios das diversas confissões religiosas na cidade de Fortaleza e como o sincretismo religioso está presente nas manifestações. Ao mesmo tempo em que acontece a *Caminhada com Maria* temos os festejos de Iemanjá sendo realizados na Praia de Iracema e Praia do Futuro (Mapa 01). É válido destacar, contudo, que a *Caminhada com Maria* foi declarada patrimônio cultural imaterial do Brasil, tendo sido tombada pelo Decreto de Lei do Congresso Nacional Nº 13.130 (BRASIL, 2015) que reconhece as manifestações religiosas como "forma de expressão do patrimônio histórico-cultural-religioso brasileiro". Enquanto a festa de Iemanjá, mesmo tendo uma tradição de meio século na cidade de Fortaleza ainda passa pelo processo oficial de patrimonialização.

MAPA 01 – MAPA DE TOLERÂNCIA RELIGIOSA: 13º CAMINHADA COM MARIA E FESTEJOS DE IEMANJÁ OCORRIDOS EM 15 DE AGOSTO DE 2015, FORTALEZA, CEARÁ, BRASIL



Fonte: Elaboração dos Autores (2016)

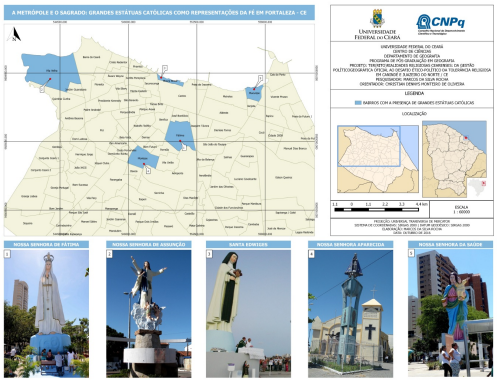
A grande participação do Estado (Prefeitura de Fortaleza) na *Caminhada com Maria* ao longo dos anos é notória. Podemos perceber isso através do bloqueio e organização das vias de acesso, do patrocínio direto e indireto ao evento, disponibilização de rotas extras de ônibus, escolta do carro que carrega pelas forças policiais, entre outras coisas. É válido citar que a própria idealização do evento partiu de um representante do Estado, um vereador da cidade de Fortaleza. Aliado a isso ainda temos toda a infraestrutura montada para

encerramento do evento que ocorre ao final da caminhada no centro da cidade. Conforme a Arquidiocese de Fortaleza e os jornais de grande circulação da cidade de Fortaleza, como o *Jornal O Povo*, o evento movimentou cerca de dois milhões de pessoas em cada uma das últimas edições, de 2014 a 2016. Em contrapartida os festejos de iemanjá que ocorrem simultaneamente têm investimentos e visibilidade bem mais modestos se comparados ao evento católico retromencionado.

A cidade de Fortaleza conta também com o Santuário de Nossa Senhora de Fátima, localizado em bairro de mesmo nome. O santuário merece destaque na nossa discussão pelo forte peso que exerce dentro da cidade como um santuário metropolitano que mensalmente consegue mover um número considerável de fieis até ele. No local encontramos também uma estátua gigante da divindade que marca a paisagem urbana. Importante lembrar que na cidade de Fortaleza, além da estátua em tamanho gigante de Nossa Senhora de Fátima, encontram-se erguidas também outras de porte similar em outros bairros da cidade (Mapa 02).

A devoção em torno de grandes estátuas não será exclusividade da religiosidade cearense, tampouco brasileira. Deste modo, é considerando o monumentalismo destes grandes objetos de devoção que nossa reflexão toca também o aspecto totêmico das estátuas. Apoiados na obra de Durkheim (1996) sobre as *Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico australiano* tivemos bases para (re)pensar o fazer religioso em torno de ícones totêmicos traduzidos catolicamente como estátuas gigantes de santos e personalidades populares que hoje alimentam o imaginário social em torno de um fazer sócio religioso híbrido, daí trazer a ideia de “totem católico” para a construção teórica desta pesquisa.

MAPA 02 – A METRÓPOLE E O SAGRADO: ESTÁTUAS E MONUMENTOS COMO REPRESENTAÇÕES DA FÉ CATÓLICA EM FORTALEZA-CE



Fonte: Elaboração dos Autores (2016)

AMPLIANDO ESTUDOS: MOVIMENTOS EM TORNO DOS TOTENS CATÓLICOS

Partindo dos resultados colhidos na cidade de Fortaleza sobre a questão dos grandes eventos do catolicismo incorporados ao calendário da cidade, lançamos o olhar para outras cidades do estado do Ceará que possuem também forte tradição de romarias como Juazeiro do Norte e Canindé. Porém, a cidade do Crato também foi incorporada à análise tendo em vista o potencial da recente inauguração de um equipamento religioso de grande porte na cidade, a estátua gigante de Nossa Senhora de Fátima. Deste modo estes três municípios figuram como três cidades privilegiadas para a análise, pois além da forte tradição de romarias em duas delas, tais municípios contam com a presença das estátuas monumentais nas imediações dos santuários.

Portanto, elencamos como lócus da investigação os municípios-santuários de Canindé, Crato e Juazeiro do Norte no estado do Ceará; todas estas cidades são possuidoras de patrimônio religioso e cultural de caráter oficial e popular, com devoções a São Francisco de Assis, Nossa Senhora de Fátima, Padre Cícero Romão Batista, respectivamente. A forte tradição católica presente nesses municípios nos permite levantar a discussão sobre **a legitimidade das representações dos totens católicos e os diálogos inter-religiosos** em centros devocionais do catolicismo nordestino e evocar uma análise sobre os limites

inconstitucionais das tradições e as possibilidades de se pensar um desenvolvimento turístico pautado na religiosidade em torno de grandes ícones monumentais.

Os Santuários são católicos, contudo, os municípios e seus espaços públicos são legalmente laicos. Portanto, é preciso partirmos da premissa de que essas representações oficiais não são devidamente respeitadas pelo Poder Público nos dois municípios interioranos ao transformar os vínculos culturais católicos em representações municipais oficiais. Por outro lado, temos um discurso por parte do Poder Público e dos seguimentos religiosos fortemente voltado para a questão do turismo religioso-católico que advoga em favor dos investimentos em infraestrutura para os santuários e na construção de ícones monumentais no formato de grandes estátuas.

Diante desta, levantamos uma questão tanto norteadora quanto provocativa: como se dá a articulação do Poder Público, dos seguimentos privados e dos grupos religiosos hegemônicos e não-hegemônicos dentro dos municípios supracitados cujas dinâmicas simbólicas, religiosas e turísticas estão fortemente inseridas nas estruturas municipais? Por extensão e em concordância, faz-se necessário indagar: como os grupos e indivíduos não católicos – umbandistas, candomblecistas, evangélicos, espíritas, entre outros – dos municípios retrocitados lidam com as manifestações e representações da fé católica elegidas à promoção oficial? Como estes municípios, que expandem suas políticas turísticas e culturais em torno da tradição das romarias do catolicismo popular lidam com a expansão e os direitos socioterritoriais das confissões e religiões não católicas? Quais as estratégias de planejamento do Poder Público para lidar com a dinâmica turística? De que modo se estabelecem os processos de territorialização católica dentro desses polos de irradiação devocional do catolicismo? Tais questionamentos foram os motores desta pesquisa, embora nem todos sejam respondidos de forma plena no desenvolvimento dos resultados, é importante frisar que as pesquisas seguem em curso, longe de esgotar as possibilidades de tratamento do tema, ela tem o objetivo também de continuar

levantando questões que norteiem as pesquisas em torno desta temática.

Tais questionamentos apontam também para uma avaliação sobre o erguimento de ícones urbanos monumentais (e católicos): a estátua de São Francisco (em Canindé) e o Luzeiro (torre criada como marco pela passagem do milênio e dos 500 anos do descobrimento do Brasil em Juazeiro do Norte), esses investimentos poderiam ser vistos como demarcações de investimentos católicos em prol da intolerância religiosa. Aragão & Oliveira (2013, p.129) a respeito do Luzeiro afirmam que "a construção e inauguração de uma torre, com volume e textura tão diferenciados no urbanismo da cidade, corresponde a uma vontade explícita, de governantes e Igreja Católica, em atualizar suas representações de poder regional", demonstrando como o poder religioso hegemônico, neste caso o católico, tenta mesmo que sem sucesso firmar-se como uma representação simbólica urbana oficial potencialmente turística na cidade de Juazeiro do Norte, mesmo que esta tentativa tenha sido relativamente fracassada em seus anseios, pois como apontam os autores: "O monumental Luzeiro do Sertão é a representação passiva e ostensiva de uma aliança sem consistente legitimidade simbólica" e este irá se apresentar como um 'parasita utópico' dentro do contexto de religiosidade popular de Juazeiro do Norte (ARAGÃO & OLIVEIRA 2013, p. 135).

FENOMENOLOGIA E GEOGRAFIA: CAMINHOS METODOLÓGICOS

Com base nos caminhos metodológicos da fenomenologia, enquanto método de investigação científica, que a presente pesquisa buscou fundamentar-se para captura, análise e interpretação da realidade geográfica presente nos municípios investigados. Dialogamos com a Geografia fenomenológica de Eric Dardel pretendendo construir uma metodologia de trabalho substancialmente qualitativa que auxiliasse na compreensão da dimensão da geograficidade (DARDEL, 2011), as relações fundamentais que os sujeitos estabelecem com o meio e com o outro – a relação dos Homens e a Terra.

As contribuições de Eliade (1992; 2000) para discutirmos a questão do tempo foram fundamentais, pois os grandes (e pequenos) eventos e rituais do catolicismo – partes da investigação proposta – têm no "tempo sagrado" uma forma de demarcação de territórios, pois de acordo com o autor: "todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado ***destacar um território*** do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente" (ELIADE, 1992, p. 20, grifo nosso).

Na presente pesquisa, os conceitos de território, territorialização e territorialidade religiosa presentes nas obras de Rozendahl (1996; 2001; 2005), Haesbeart (2004), Silva & Oliveira (2010) e Claval (2013) foram fundamentais para a construção de uma discussão a respeito da dinâmica religiosa e simbólica na estruturação de territórios nas cidades elencadas como *lócus* da pesquisa.

Em acordo com levantamento teórico-metodológico, o acompanhamento em campo das manifestações religiosas nos períodos festivos foi peça indispensável da pesquisa. A realização de entrevistas semiestruturadas e aplicação de questionários com representantes e praticantes das diversas confissões religiosas (e não religiosas) e com representantes dos poderes seculares dos municípios foram outros passos realizados em campo juntamente com registro fotográfico e audiovisual dos acontecimentos que nos serviram como geradores de um debate posterior.

Merece destaque, neste sentido, uma etapa fundamental no colhimento de informações a respeito dos movimentos ocorridos nos santuários investigados: os esforços na montagem de uma rede de interlocutores nas cidades investigadas que nos auxiliassem na compreensão dos processos de articulação dos diversos atores sociais. O olhar do sujeito residente, que ao mesmo tempo em que faz parte do objeto investigado também se coloca como coinvestigador foi decisivo no processo de investigação em campo e no tratamento posterior dos dados. Nas três cidades investigadas, o contato prévio com moradores e outros pesquisadores residentes nas localidades facilitou o acesso à determinadas áreas, forneceu informações relevantes, além de ter ajudado na ampliação da rede de contatos

para a realização de conversas e entrevistas.

A DINÂMICA DEVOCIONAL TOTÊMICO-RELIGIOSA E O TURISMO

Não podemos deixar de compreender as grandes estátuas nas três cidades investigadas, chamadas aqui também de totens católicos, como demarcadores territoriais envoltos de simbolismo. O totem marca as localidades territorialmente estabelecendo vínculos católicos diretos com o espaço, legitimando práticas confessionais, estabelecendo ritos, fortalecendo ideias de tradição e impulsionando uma dinâmica de romarias que não deixa de ser turística. Na compreensão dos territórios católicos que ao mesmo tempo são territórios simbólicos, culturais e sagrados, Rosendahl colabora com a discussão ao trazer que

> [...] o território, impregnado de significados, símbolos e imagens, constitui-se em um dado segmento do espaço, via de regra delimitado, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição. O território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades. (ROSENDAHL, 2005, p. 12933)

É neste sentido que não podemos negar o caráter simbólico que os espaços em torno dos totens vão assumir. Um tensionador nesses casos, entretanto, vai se estabelecer pelos investimentos públicos nestes territórios de confissões particulares. Deste modo, torna-se complexo lidar com as distintas representações dos diversos grupos sociais (religiosos ou não) sobre a construção e manutenção dos monumentos, muito embora, grande parte das vezes tais empreendimentos sejam idealizados e mantidos com a promessa do desenvolvimento local a partir do turismo religioso que, no entanto, não beneficiará somente aos grupos católicos destes municípios, mas sim os habitantes da cidade como um todo.

Porém, debater acerca do desenvolvimento que o turismo pode trazer a uma determinada região parece sempre delicado, pois sempre serão pontuados os

prejuízos que a atividade turística pode trazer para o local, sobretudo quando este turismo é realizado de forma predatória. Quando discutimos o turismo religioso a realidade não é diferente, este se for executado sem planejamento prévio, por parte do Estado, das populações e dos órgãos responsáveis pelos equipamentos turísticos, pode trazer mais malefícios do que benefícios para as localidades. É neste sentido, que apresentamos os resultados colhidos na investigação a respeito da legitimidade das representações dos totens católicos e qual o papel dos diálogos inter-religiosos na estruturação e manutenção desses processos.

JUAZEIRO DO NORTE: O TOTEM NO HORTO

A cidade Juazeiro do Norte, do ponto de vista temporal, é o município-santuário mais bem consolidado no estado do Ceará, o complexo do Horto de Padre Cícero já conta com a estátua gigante desde a década de 1960 e lançou as bases para um modelo de turismo religioso no Ceará, modelo este que começou a ser incorporado por outros municípios, notável com a construção dos totens nas cidades de Canindé e Crato.

A cidade é referência no turismo religioso no Brasil, porém o destaque dado em nossa análise é colocado no totem católico de Padre Cícero, compreendido também como um referencial dentro do estado do Ceará. O totem é objeto privilegiado de visitação dos romeiros na cidade que levantam as mãos a todo instante para conseguir a melhor fotografia "tocando" a estátua com fotografias em perspectiva e deixando o Padre Cícero as tocar também (Imagem 1).

IMAGEM 01 – O TOTEM PADRE CÍCERO DEVOTADO ATRAVÉS DAS FOTOGRAFIAS (JUAZEIRO DO NORTE/CE)

Fonte: Acervo dos Autores (2016).

Ao longo do trabalho de campo realizado no complexo turístico-religioso do Horto foi perceptível como a dinâmica devocional está muito ligada à turística. O registro, o *souvenir*, as *selfies*[1] com o monumento, os passeios com as crianças, os quiosques de alimentação, entre outros elementos que também são facilmente encontrados em destinações puramente turísticas pudemos notar ao redor.

Cabe citar a entrevista realizada com uma funcionária do santuário onde se conversou sobre a construção de outros monumentos similares pelo estado, infraestrutura e sobre os investimentos que o santuário recebe do Poder Público. Sobre o primeiro destes assuntos, ela afirma que o santuário norte-juazeirense vê com bons olhos o erguimento de outras estátuas nas cidades do interior do Ceará, pois conforme a mesma: “o Ceará é terra de um povo muito religioso e fica feliz de ver outras localidades construindo monumentos”. Ao ser questionada sobre a adoração em torno dos monumentos, ela afirma categoricamente que tais objetos jamais são “adorados”, mas somente venerados como exemplos da vida cristã. Sobre a infraestrutura e os investimentos que o santuário recebe, ela expõe que é necessário que o Estado faça tais investimentos, pois o santuário além de não dispor de recursos financeiros para tal, ela afirma que os governantes devem lembrar que “os romeiros são eleitores”, em suas próprias palavras. É nítido neste momento o caráter político que os totens (e os investimentos subsequentes) vão assumir, pois o próprio santuário constrói um discurso que gira em torno disto para legitimar as práticas.

CANINDÉ E CRATO: TOTENS CATÓLICOS ENTRE A ESTAGNAÇÃO E A ASCENSÃO

Durante o trabalho de campo realizado no final do ano de 2016 também foram visitadas as cidades de Canindé e Crato e seus respectivos santuários, sendo esta primeira uma cidade-santuário bem consolidada no interior do estado do Ceará, que ano a ano movimenta grandes volumes de romeiros em torno dos festejos de São Francisco. A cidade do Crato, no entanto, não tem uma imagem tão ligada à religião como Juazeiro do Norte ou Canindé, mas mais recentemente viu ser construída em um bairro da cidade uma estátua com mais de 40 metros de altura de Nossa Senhora de Fátima.

Algumas considerações, entretanto, merecem destaque sobre o totem católico de Canindé: a estátua gigante de São Francisco de Assis (Imagem 02). Idealizada, construída e inaugurada na primeira década deste século, entre os anos de 2005 e 2008, o totem São Francisco ainda não conseguiu se firmar como peça chave dentro da lógica do santuário canindeense, pois o mesmo se encontra numa situação de relativo abandono com uma infraestrutura precária e escassez de serviços no seu entorno, ficando restrito apenas a algumas barracas (também de estrutura precária) de venda de artigos religiosos e uma associação de fotógrafos no local. Em entrevistas realizadas com representantes da Igreja Católica no município se levantou a questão do porquê da situação de abandono da estátua e do seu entorno, a resposta caminhou no sentido de afirmar que a Igreja dentro do município já possui muitas responsabilidades e não tem interesse de assumir a gerência do equipamento, deixando claro que a Prefeitura, assim como o idealizou e construiu, também deve fazer a sua administração.

A realidade das práticas em torno da estátua não é muito diferente do que vemos em Juazeiro do Norte, os romeiros chegam, fazem as fotografias e em pouco tempo já estão indo embora. Sendo assim, é perceptível que a dinâmica devocional em torno do totem católico dentro deste território simbólico que é estabelecido nas imediações do totem é substituída por uma lógica mais turística e de visitação.

IMAGEM 02 – TOTEM CATÓLICO DE SÃO FRANCISCO E BARRACAS NAS IMEDIAÇÕES (CANINDÉ/CE)

Fonte: Acervo dos Autores (2016).

Na cidade do Crato, a realidade não é muito distinta, o totem erguido no ano de 2014, com altura de 45 metros marca a paisagem do local, o bairro Barro Branco. No quesito infraestrutura, o Cratório de Nossa Senhora de Fátima (Imagem 03), como foi batizado o local onde o totem está erguido, ainda deixa a desejar se comparado com Juazeiro do Norte e Canindé. Porém, durante os trabalhos de campo, o local passava por reformas no seu entorno.

IMAGEM 03 – TOTEM NOSSA SENHORA DE FÁTIMA E OS DEVOTOS (CRATO/CE)

Fonte: Acervo dos Autores (2016).

Não podemos deixar de citar que no entorno do totem de Nossa Senhora de Fátima se concentram ônibus com visitantes de diversos estados do Nordeste

brasileiro, sobretudo do Rio Grande do Norte e do Piauí. No diálogo com esses visitantes, pudemos perceber que a cidade do Crato passou a integrar as rotas do turismo religioso que partem destes estados com destino aos santuários cearenses. Os devotos-visitantes que estavam em um ônibus oriundo de Teresina/PI informaram que além da cidade Crato, também visitariam as cidades de Juazeiro do Norte/CE (Santuário do Horte de Padre Cícero), Canindé/CE (Santuário de São Francisco de Assis), Quixadá/CE (Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão) e retornariam à sua cidade. Neste sentido, não podemos deixar de perceber como a construção do totem na cidade do Crato impulsiona uma dinâmica de turismo religioso neste município que leva vantagem também pela proximidade com a cidade de Juazeiro do Norte.

PLURALISMO RELIGIOSO E PROJETOS PARA O FUTURO

Por pluralismo religioso deve-se compreender uma postura mais aberta ao diálogo inter-religioso. Um comportamento que seja democrático e que ao mesmo tempo extrapole os limites da tradição, sendo assim deve estar ligado a dois conceitos fundamentais: a flexibilidade e dialogicidade, como aponta Sanchez (2010). Duas capacidades que devem ser exercitadas pelos indivíduos e grupos religiosos, capacidade de as adaptar às mudanças e a capacidade de dialogar com a diversidade, de movimentar-se dentro do campo religioso ou extra religioso. Porém, cabe indagar: em que o pluralismo religioso se relaciona com a dinâmica turístico-devocional nos territórios estabelecidos em torno de totens católicos cearenses?

Vale lembrar que os municípios investigados continuam a expandir suas políticas públicas em torno das tradições de romarias de impulsionar o turismo religioso (que podemos chamar também de turismo católico), porém, cabe lembrar que tais municípios devem encarar o desafio de inserir as diversas populações de outras religiões nestas lógicas tornando assim os territórios mais plurais e democráticos, pois os investimentos públicos não devem ficar restritos a

determinados setores religiosos. O Brasil como um estado laico deve assumir esse compromisso, sobretudo em municípios de forte peso devocional católico.

IMAGEM 04 – REFORMAS NOS TOTENS DE CANINDÉ/CE E CRATO/CE; PROJETO PARA A CONSTRUÇÃO DE IGREJA NO HORTO DE PADRE CÍCERO EM JUAZEIRO DO NORTE/CE

Fonte: Acervo dos Autores (2016).

Trago como exemplos as reformas que estão ocorrendo nos santuários de Canindé e Crato e o projeto de uma igreja a ser construída no Horto de Padre Cícero (Imagem 04) para lembrar como a dinâmica territorial em torno dos totens é ativa e mutável, passa ainda hoje por processos de mudanças e reestruturações, seja na reforma de equipamentos existentes, seja na construção de novos. A grande questão nesse momento é que a dinâmica turístico-devocional continua a ganhar força dentro de tais municípios e estes deverão assumir posturas mais plurais que possam inserir os diversos atores sociais nesse processo. Desta feita, podemos ter tais territorialidades se estabelecendo como multiterritorialidades ou territórios multifacetados a partir da idealização, planejamento e realização de políticas públicas que incentivem o diálogo inter-religioso e práticas mais plurais em torno da tradição de romarias e da visitação aos totens católicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos um campo fértil para as investigações em Geografia da Religião nestes três municípios, tais cidades figuraram com desafios iniciais na leitura de territorialidades religiosas em torno dos totens católicos e nos auxiliaram também

na formulação de proposições e apresentação de desafios inerentes ao planejamento urbano, turístico ou cultural das mesmas. Canindé, Crato e Juazeiro do Norte são cidades culturalmente ricas, e é justamente neste sentido que surge a necessidade de compreender processos que estão fortemente ligados às dimensões espaciais da cultura humana, sobretudo quando tais dimensões envolvem elementos de tensão, como é o caso das territorialidades católicas.

A ampliação do recorte espacial e a inserção de novas categorias de análise poderão ser incorporadas às continuidades desta pesquisa, isto é, é objetivo de investigações posteriores a esta que já começam a se delinear nesse processo de redação final dos resultados obtidos, um levantamento de dados sobre outros totens católicos no Nordeste brasileiro, como por exemplo, a maior estátua católica do mundo – o totem de quase 60 metros de Santa Rita na cidade de Santa Cruz/RN. Aliado a isto, temos ainda uma reflexão sobre a dimensão paisagística destes totens, pois embora este não tenha sido o enfoque teórico-metodológico dado neste artigo, faz-se fundamental também compreender os processos de leitura e escritura dessas marcas totêmicas na paisagem dos municípios e suas respectivas representações, embora existam barreiras metodológicas, como por exemplo, dificuldades para se ter acesso a determinados grupos minoritários dentro destes cidades ou simplesmente o fato da elaboração de estratégias para se lidar com muitos discursos com teores extremamente apologéticos quando se trata da construção e manutenção dos monumentos em prol de determinada confissão religiosa.

Para não concluir, é importante citar que do ponto de vista científico, a presente pesquisa visou contribuir de modo efetivo com o debate teórico em Geografia Cultural, fortalecendo os vínculos entre religiosidade, cultura e Geografia. Pretendeu-se também dar vista à importância da dimensão cultural das ações e relações humanas e do complexo papel que deve assumir a Geografia frente a estas dinâmicas. Deste modo, de maneira social nossa investigação também objetivava subsidiar a partir do debate elaborado sobre o diálogo inter-religioso e as estratégias de planejamento, a construção de políticas de

valorização e de maior visibilidade aos grupos religiosos não hegemônicos, podendo assim também incentivar práticas de combate à intolerância religiosa e de diálogo inter-religioso entre grupos de diferentes matrizes religiosas. Através do debate de pluralidade cultural, diversidade religiosa, territorialização pudemos fornecer caminhos para a elaboração de políticas de afirmação de grupos sociais e religiosos tradicionalmente silenciados e marginalizados.

REFERÊNCIAS

BRASIL. LEI Nº 13.130, DE 3 DE JUNHO DE 2015. Declara a Caminhada com Maria Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, 5 jun. 2015. Disponível em: <https://goo.gl/fLa4Jr>. Acesso em: 4 mar. 2015.

CLAVAL, Paul. "O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana". In: ROZENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 2000.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre, 2004. Disponível em: <https://goo.gl/Wr3pKO>. Acesso em: 11 jan. 2016.

OLIVEIRA, Christian. D. M. de; ARAÚJO, João. F. M.; TAVARES, Kelly dos S. **PATRIMÔNIO GEOEDUCACIONAL NA FORMAÇÃO SIMBÓLICA DE MUNICÍPIOS-SANTUÁRIOS NA AMÉRICA DO SUL**. Geosaberes, Fortaleza, v. 6, número especial (3), p. 54 - 71, Fevereiro. 2016.

ROZENDAHL, Zeny. **Espaço & Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

_____. “Espaço, política e religião”. In: ROZENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

____. **TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE**: UMA PERSPECTIVA GEOGRÁFICA PARA O ESTUDO DA RELIGIÃO. São Paulo: Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina (USP), 2005. Disponível em: <https://goo.gl/tNCHq8>. Acesso em 11 de janeiro de 2016.

SAHR, Wolf Dietrich. “O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética”. In: ROZENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANCHEZ (2010

SILVA, Raphael Teixeira da; OLIVEIRA, Christian. D. M. de. **DIMENSÕES DA TERRITORIALIDADE SIMBÓLICA NA METRÓPOLE CONTEMPORÂNEA PARA O ESTABELECIMENTO DE UMA GEOEDUCAÇÃO.** Seminário Nacional de Governança Urbana e Desenvolvimento metropolitano. Natal, 2010. Disponível em: <https://goo.gl/GoRZTM>. Acesso em: 12 jan. 2016.

---

1 Espécie de autorretrato obtido com câmeras localizadas na parte frontal de *smartphones*.

OS FOLGUEDOS LARANJEIRENSES E SUA RELAÇÃO TOPOFÍLICA COM OS SANTOS PRETOS

ROSEANE CRISTINA SANTOS GOMES
Departamento de Geografia/UFS; Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura
roseane.ufs@gmail.com
DANIELE LUCIANO SANTOS
PPGEO/UFS; Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura
danilucisan@gmail.com
LUAN LACERDA RAMOS
PPGEO/UFS; Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura
luan_ramos1@htmail.com
CÉSAR AUGUSTO FRANÇA RIBEIRO
PPGEO/UFS; Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura
cesar.franca_ufs@hotmail.com
JORGENALDO CALAZANS DOS SANTOS
PPGEO/UFS; Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura
jorgenaldoc@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Pesquisas de cunho geográfico que se desenvolvem à luz da (inter) subjetividade permitem o envolvimento do pesquisador com a dinâmica dos grupos sociais, permitem a incursão nos significados, nas vivências, nas experiências dos sujeitos e seus espaços de referência. É uma construção que capta e nos conduz a analisar, de forma relacional, o vivido espacial e temporalmente.

É neste sentido que nos propomos a adentrar reflexivamente nas singularidades que permeiam os folguedos pertencentes ao município de Laranjeiras/SE. Neste caso, as singularidades que essencializam a relação do folguedo Cacumbi e Taieiras com Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (denominados pelos sujeitos do lugar e dos folguedos como Santos Pretos, por considerarem que estes santos protegeram os escravos no período colonial).

Para tanto, nos ancoramos na Geografia que prima pelas “culturalidades”

dos sentidos e do sagrado, tendo como categoria chave para o estudo proposto o lugar, a partir das acepções de Tuan (2013) e Relph (2014), que a concebem como uma construção sociocultural, no contexto espaço-temporal. O lugar se justifica a partir da própria dinâmica das relações entre os folguedos com o seu município e com seus geosímbolos, a exemplo da Igreja Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, na qual os folguedos manifestam a sua devoção aos santos aqui esposados.

O sagrado neste estudo, é considerado como um campo de forças e de valores que transporta o indivíduo para um meio distinto daquele no qual se estabelece sua existência material. Revela-se como uma realidade singular, mas que está relacionada ao cotidiano. Para a referida imersão, nos embasaremos nos estudos de Gil Filho (2007).

Com base no exposto, é crucial a reflexão acerca dos vínculos existentes entre os sujeitos pertencentes aos folguedos laranjeirenses e entre os denominados Santos Pretos (Nossa Senhora do Rosário e São Benedito) e, se tais vínculos se refletem na relação dos folguedos com o lugar. Desta forma, precisamos refletir sobre as seguintes questões de pesquisa: quais os vínculos estabelecidos entre os folguedos com os santos e com o lugar? Podemos afirmar que os vínculos são permeados por valores simbólicos e afetivos expressados por meio de rituais profanos e religiosos? A partir do percurso teórico-conceitual trilhado, intencionamos suscitar um olhar sob as “culturalidades” laranjeirenses, fomentando estudos que deem visibilidade às relações que se tecem no cotidiano daqueles que estão diretamente envolvidos com o saber-fazer da cultura popular sergipana.

TRILHAR METODOLÓGICO: O FAZER-PESQUISAR

Método de análise

No tocante ao método adotado, nos alicerçamos na fenomenologia, pois

entendemos que a forma mais comum de interação entre o ser humano e o mundo provém das sensações e percepções. Assim, é estabelecido o conhecimento sensível sobre tudo que está à sua volta. Para a imersão nos estudos sobre o subjetivo, optamos pela fenomenologia que valoriza o sujeito ao considerarmos seus sentimentos, valores, vivências e experiências. Desta forma, comungamos com Merleau-Ponty (2011) por este afirmar que a realidade dos sujeitos é permeada de sentidos e significados, além de defender que a forma mais comum de interação entre o ser humano e o mundo é a que provém das sensações e percepções.

O chão da pesquisa

Este estudo está assentado nos pressupostos da pesquisa qualitativa que para Godoy (1995, p. 63), neste tipo de estudo "não é possível compreender o comportamento humano sem a compreensão do quadro referencial (estrutura) dentro do qual os indivíduos interpretam seus pensamentos, sentimentos e ações".

Ainda conforme os procedimentos utilizados, a pesquisa é bibliográfica, pois se apoiou em materiais existentes acerca do problema; é documental, já que se buscou dados e informações produzidos na pesquisa de campo, por meio de coleta de dados primários (entrevistas, observação, seguida de registro e levantamento fotográfico).

Coleta de dados primários

Observação: Foram construídos três roteiros de observação semiestruturados, sendo o primeiro com foco no lugar dos folguedos, o segundo com o foco nos folguedos nos rituais religiosos e o terceiro com ênfase no folguedo nas festas populares que ocorrem no município.

Entrevistas: Aplicamos a técnica de entrevista semiestruturada, com questões semiabertas de caráter individual, sendo aplicada junto aos sujeitos dançantes dos folguedos em questão. Este mecanismo permite uma organização

flexível e ampliação dos questionamentos à medida que as informações vão sendo fornecidas pelo entrevistado. Considerando tratar-se de um estudo qualitativo, a amostra não foi definida, ressaltando que a dimensão desta não é uma questão limitante dentro deste tipo de pesquisa. Contudo, foram entrevistados sujeitos de diversas idades, desde crianças até idosos, pois se trata de folguedos tradicionais e que preservam a herança pela transmissão da cultura dos mais velhos para os mais novos. Para os Cacumbis, identificamos os relatos com numeração; para as Taieiras, identificamos os relatos por letras. Ressaltamos ainda que recorremos à coleta de relatos informais, quando não foi possível a aplicação da entrevista.

Documentação fotográfica: Guran (2012) considera a fotografia como ferramenta em potencial para o fazer-pesquisar nas ciências humanas e sociais. Para o autor, a fotografia pode ser utilizada como ferramenta de descoberta e testemunho que apresenta algo para nos 'contar'. Por este pressuposto, a técnica de registro e levantamento fotográfico fez parte do rol de metodologias empregadas à concretização desta pesquisa.

O LUGAR NO CONTEXTO DA TOPOFILIA

Na Geografia temos o espaço como principal categoria de análise e, nele, estão contidos o território, a região, a paisagem e o lugar. Este último é foco das reflexões aqui endossadas. Existem várias definições de lugar que variam conforme as teorias e os autores, sendo que seu significado frequentemente se funde com a de espaço. Diante disto, entendemos o espaço como condição, meio e produto da reprodução da sociedade, e utilizamos principalmente as contribuições de Tuan (2013) para refletirmos sobre o lugar enquanto espaço dotado de valor e sentido. Para ele o espaço torna-se lugar por meio da familiaridade adquirida com a experiência, ou seja, aquilo que inicialmente é um espaço indiferente transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor, o dotamos de valor e sentido, é o que o autor chama de experiências íntimas com o lugar.

A experiência, portanto, é condição para que os indivíduos estabeleçam relações de proximidade, criem definições e significados para os lugares. Por meio dela, os homens conhecem e constroem a realidade, e são capazes de aprender a partir da própria vivência. Neste sentido, as relações estabelecidas por meio da experiência no âmbito do cotidiano possibilitam que os indivíduos conheçam e construam seus lugares.

Partimos do pressuposto de que o lugar é a materialização da vida cotidiana. Neste sentido, Relph (2014) afirma que, por meio da experiência cotidiana, o lugar é frequentemente entendido como sendo o *local* onde os indivíduos possuem suas raízes e podem se sentir em casa, o que implica em uma profunda associação e senso de pertencimento. O autor acrescenta ainda que podemos ter raízes simultaneamente em vários locais diferentes, desde que mantenhamos todos conectados por uma relação que envolve afabilidade.

Tal qual como Relph (2014, p.26), compreendemos que "os lugares só podem ser feitos por quem vive e trabalha neles, pois são tais pessoas que conseguem entender de forma conjunta as construções, atividades e significados". É por este motivo que entendemos tanto Laranjeiras, quanto a igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito como sendo o lugar dos folguedos, carregado de sentido para o Cacumbi e as Taieiras, onde experienciam a cultura e a fé, louvando os Santos Pretos protetores dos negros.

É neste sentido que Tuan (2012) utiliza-se do termo topofilia criado por Bachelard ao referir-se às relações de vínculo entre os sujeitos e seus lugares, o conceito que tem como significado a afeição ao lugar, atribui as noções de cumplicidade e de indissociabilidade à relação sujeito-lugar. Do contrário, o conceito utilizado é o topofobia, que significa aversão ao lugar.

Sendo assim, "conhecer um lugar é desenvolver um sentimento topofílico ou topofóbico. Não importa se é um local natural ou construído, a pessoa se liga ao lugar quando este adquire um significado mais profundo ou mais íntimo" (OLIVEIRA, 2014, p.12). Portanto, para entender a essência do lugar é necessário considerar a dimensão subjetiva (sentimentos, valores, sentidos e significados)

que envolvem e vinculam os sujeitos a eles.

Segundo Relph (2014), o lugar que considera a subjetividade nem sempre foi aceito na Geografia. Muitos estudiosos resistiram e resistem a esta abordagem, principalmente por conta da influência do positivismo clássico nas ciências. Anteriormente, o lugar era tratado de forma objetiva como sinônimo de localidade. Apenas na década de 1970 com os embates epistemológicos, teóricos e metodológicos na Geografia, que fizeram emergir tanto a Geografia crítica quanto a Geografia cultural humanista, foi que as discussões sobre o lugar ressurgiram. O lugar assumiu uma nova roupagem abordando as experiências cotidianas, que fazem os indivíduos estabelecerem vínculos afetivos, sentido e significado aos seus lugares.

O autor sugere que a essência do lugar é a sensação de estar no lar, é seu caráter profundamente familiar e todas as demais experiências de lugar de alguma forma são comparadas com a nossa experiência de lar. Relph (2014) afirma que o lar é frequentemente associado ao lugar onde vivemos e crescemos, mas também o transcende, podendo ser qualquer parte desde que esteja enraizado num lugar que seja ao mesmo tempo especial, familiar e significativo.

Vimos a necessidade de abordarmos conceitualmente o lugar para compreendermos as singularidades que permeiam os folguedos Cacumbi e Taieiras pertencentes ao município de Laranjeiras/SE, e que essencializam a relação deles com os Santos Pretos protetores dos negros. Neste contexto, compreendemos a Igreja Nossa Senhora do Rosário e São Benedito como o lugar das trocas simbólicas, da construção de identidade dos grupos. Segundo Corrêa (2009) os símbolos são socialmente criados e expressam significado associado às diversas esferas da vida, o autor acrescenta que:

> Os símbolos, contudo, não expressam um único significado, ainda que haja a intenção, por parte daqueles que os criaram, dota-los de um único sentido. [...] os símbolos são abertos a diferentes interpretações, calcadas cada uma na experiência, valores, crenças, mitos e utopias do grupo social que interpreta (CORRÊA 2009, p. 3).

Portanto, para entender como os lugares símbolos são construídos, assim

como seus significados, suas identidades e dos indivíduos ligados a eles, é necessário compreender o sentido de pertencimento caracterizado pela topofilia, pelo vínculo afetivo que o indivíduo desenvolve com o lugar, mas também compreender o senso de pertencimento a uma cultura, a um grupo, a uma identidade.

O LUGAR DOS SANTOS PRETOS E DOS FOLGUEDOS LARANJEIRENSES

A reflexão acima esposada se fez relevante para adentramos no lugar do sagrado. O lugar constituído a partir da hierofania que revela o sujeito no contexto da religião e o situa no espaço, por meio das relações estabelecidas com o divino. Neste sentido, é necessário considerar o sagrado a partir da disjunção entre o natural e o sobrenatural, independente da forma pela qual se manifesta o sagrado (seja ela material, invisível, humana). Aprendemos como sobrenatural o impulso para concretizar o que o sujeito considera impossível de concretizar.

O que diferencia o espaço do lugar sagrado, é a presença de ritos, rituais, símbolos e significados atribuídos às manifestações, aos elementos sagrados que circundam o lugar. O lugar sagrado perpassa pela existência de significados envolvendo a simbiose sujeito-lugar, sendo esses significados atribuídos pelos sujeitos a partir do cotidiano, que de acordo com Rocha Júnior:

> Configura-se assim um "lugar": espaço e tempo construídos. Como resultado de um processo de socialização em que uma forma específica de interação que relaciona o "indivíduo" ao "grupo" ocorre, engendrando personalidades, capacidades e comportamentos que se misturam em disputa pela escolha dos traços identitários, forma-se ali uma marca que transforma o "espaço" (geográfico, geométrico, variável de tempo) em "lugar" (simbólico) (ROCHA JÚNIOR 2004, p.2).

O lugar sagrado é consubstanciado de significados que se revelam no cotidiano, sendo também de caráter mítico. Tem conotação singular quando adentra nas relações subjetivas entre o indivíduo e seus lugares, externalizando sentimentos de bem-estar, pertença. Os significados conferidos aos lugares

sagrados são analisados a partir de experiências do sujeito, a partir da espiritualidade manifestada através de rituais revelando, por sua vez, seus valores, representações e identidades. É neste contexto que nos pautamos a refletir sobre a relação dos folguedos laranjeirenses e os Santos Pretos, cujos rituais de sacralização se manifestam na igreja Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

CONTEXTUALIZANDO O LUGAR DOS LAÇOS TOPOFÍLICOS

A Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (figura 1) faz parte do patrimônio arquitetônico do município de Laranjeiras, localizado na porção Centro-Leste do estado de Sergipe, na microrregião do Cotinguiba (IBGE, 1989). A construção da Igreja foi iniciada na primeira metade do Século XIX por irmandades de negros e mestiços (ORAZEN, 2008).

Figura 1 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito

Fonte: Pesquisa de campo, 2016.

Neste estudo, a igreja se revela como o lugar do sagrado, das trocas simbólicas, dos rituais de louvação aos santos por parte dos folguedos. Como está situada em uma colina, a igreja proporciona uma visão panorâmica da sede municipal e do rio Cotinguiba que banha o município. O lugar das trocas simbólicas se revela a partir de vários estudos envolvendo o templo e a relação dos indivíduos e sua espiritualidade. Para Oliveira (2005) a igreja se apresenta:

> Modesta, simples e ainda não concluída, [...] a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que tem cem palmos de comprimento, quarenta de largura, uma sacristia, um consistório, um púlpito, um coro e três altares com as imagens de Nossa Senhora do

> Rosário, S. Gonçalo, Santo Antônio e S. Benedito de S. Filadelfo, assim chamado porque nasceu na aldeia de S. Filadelfo da Cecília.(p.80-81)

A devoção aos santos (figura 2) neste templo religioso era mais comum entre os sujeitos de características afrodescendentes. Nas tradicionais festas de Reis, a devoção se tornava visível aos olhos da população onde, segundo Souza; Bonfim (2009) descrevem que mais de cem pretos se apresentam fantasiados, representando os Reisados, Cheganças, Congos, Taieiras, Mouramas, Marujadas e Maracatu, comemorando as guerras entre os cristãos e os mouros com cânticos à Virgem do Rosário.

Figura 2 – Nossa Senhora do Rosário e São Benedito

Fonte: pesquisa de campo, dezembro de 2016.

A partir de estudo realizado no período de agosto de 2015 a julho de 2016, via Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), quando focamos nos folguedos Cacumbi, São Gonçalo do Amarante e Taieiras e suas relações socioespaciais envolvendo a religiosidade manifestada na igreja em questão, considerando, sobretudo, suas percepções, afirmamos que os Santos Pretos continuam exercendo relevância significativa para os herdeiros da cultura de matriz africana, o que envolve vários folguedos oriundos do município, em específico os enfatizados nesta pesquisa. O estudo foi realizado no intuito de aprender a percepção dos indivíduos que compõem os folguedos, aqui designados

de sujeitos dançantes, sobre o lugar das trocas simbólicas e de práticas de devoção. Constamos que estes sujeitos dançantes possuem uma experiência íntima com a igreja a partir da louvação aos santos e eles têm ciência dessa relação. Conforme Tuan (2013):

> Os lugares íntimos são tantos quantos as ocasiões em que as pessoas verdadeiramente estabelecem contato. Podem ficar gravados no mais profundo da memória e, cada vez que são lembrados, produzem intensa satisfação, mas não são guardados como instantâneos no álbum da família nem percebidos como símbolos comuns: lareira, cadeira, cama, sala-se-estar, que permitem explicações detalhadas (p. 156).

É a partir da experiência que o (s) homem (s) se identificam com o espaço no qual se encontram inseridos. Experienciar, para o autor, é sinônimo de aprender com a vivência, sendo que este aprendizado dá poder ao homem para conhecer e ter condições de (re) construir a realidade a sua volta. A experiência, ainda, é constituída de sentimento e pensamento. Ao sentir o espaço por intermédio do uso do tato, olfato, paladar, audição e visão, os homens lançam sobre ele suas emoções que se materializam pela construção prática de um espaço abstrato, fruto de suas mentes. Daí a junção entre sentimento e pensamento, pois o homem sente o espaço e pensa sobre ele para construi-lo e dinamizá-lo.

Yi-Fu Tuan (2012), preocupou-se, ainda, em demonstrar como as noções de familiaridade, identidade e historicidade associadas ao afeto que os homens criam pelo lugar geram um sentimento de topofilia. Esta palavra, se pudesse ser traduzida de maneira simples, poderia significar amor pelo/ao lugar, ou seja, o fato de que os homens se apegariam ao lugar gerando por ele um sentimento de afinidade, de pertencimento. É o que enfatizaremos ao trazer o sentido de lugar sagrado para os sujeitos dançantes dos folguedos laranjeirenses estudados, neste caso os folguedos Cacumbi do Mestre Deca e Taieiras.

CACUMBI E TAIEIRAS - O SENTIDO DE LUGAR COMO MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO

No que tange ao Cacumbi, este folguedo tem sua origem na confluência de

autos e bailados tradicionais que estiveram e estão presentes no Brasil desde o período colonial, tais como Congadas, Ticumbis, Guerreiros e Reisados (SILVA, 2013). O folguedo remete ao município de Riachuelo, também no estado de Sergipe, uma vez que nesta localidade foi fundado o primeiro folguedo Cacumbi do estado. Quem traz para o município de Laranjeiras a tradição do Cacumbi é o Mestre João de Pita. O tempo de ocorrência desse evento não é apontado pelos entrevistados, pois os mesmos alegam que não sabem ou não se lembram, em termos de data, quando este feito aconteceu, conforme relato a seguir:

> *Bom! Eu, para mim chegar até falar em mestre Deca, eu tenho que ir lá para trás. Falando do Cacumbi, eu tenho que falar do grande mestre que passou, dos grandes mestres que passaram até chegar no pai. Inclusive, em João de Pita, que era mestre, meu pai era tocador de Ganzá, assim que nem seu Zezinho* (Sujeito dançante 1, 2016)[1].

Em Laranjeiras, o Cacumbi é regido pelo atual Mestre Deca. O folguedo, ainda, é subdividido em duas frentes de acordo com a finalidade das danças e a idade dos sujeitos dançantes. Assim, temos a existência do Cacumbi Adulto e do Cacumbi Mirim. Segundo o sujeito dançante 1, a proposta de criação da categoria Cacumbi Mirim serve ao propósito de manter a "*tradição e renovação*" do folguedo, sendo o Cacumbi Mirim uma criação recente que se iniciou ainda na liderança do Mestre Deca.

Deste modo, observa-se que a proposta de criação do Cacumbi Mirim serve como forma de manutenção da existência do folguedo, contrapondo a noção de que a modernidade iria suprimir muitas manifestações culturais populares com o tempo, conforme destacado por Silva (2013). A tradição do Cacumbi de Mestre Deca é perpassada por herança aos novos membros que adentram ao folguedo.

Contudo, pelas observações realizadas, averiguou-se que existem elementos que tornam Laranjeiras o lugar do Cacumbi do Mestre Deca, dentre os quais, o mais notório refere-se à igreja Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Pelo histórico apresentado por Jaime Silva (2013), podemos notar que o folguedo Cacumbi busca, em suas manifestações de cunhos religiosos, louvar os Santos

Pretos (Nossa Senhora do Rosário e São Benedito). A igreja que recebe o nome dos santos, em Laranjeiras representa o templo de louvação aos mesmos e por este motivo, o Cacumbi do Mestre Deca toma para si essa igreja como um elemento que faz parte do folguedo.

No entanto, a igreja não é tomada somente como um elemento do lugar por representar o templo de louvação aos Santos Pretos, mas porque há nela a existência de um espaço que permeia e permeou o cotidiano dos dançantes que compõem o folguedo. Pelo fato de muitos destes integrantes terem nascido e ainda morarem em Laranjeiras, a igreja se transformou em um lugar singular e representativo uma vez que nela, segundo relatos informais, estes mesmos sujeitos se batizaram, crismaram e casaram, o que demonstra a importância e o significado que a igreja assume na vida dos dançantes e do folguedo como um todo.

É essa relação que nos remete àquela passagem do lugar do acolhimento, segurança e afeto que Tuan (2013) relata e que foi apresentada há pouco. Porém, para que o folguedo pudesse adentrar na igreja com suas manifestações, algumas mudanças tiverem que ser feitas no que diz respeito às atitudes dos membros e às vestimentas do folguedo. Esta evidência é constatada no relato abaixo:

> *Com o decorrer do tempo, com o prefeito novo que entrou... Me corrija se eu tiver errado, e fez um convite pra o Cacumbi se apresentar na festa de Reis. Só que não podia, porque não dançavam de calça cumprida; dançavam era de calções, né! [...] e ai, eles tiveram que mudar as suas indumentárias [...] pra entrar nos lugares, principalmente nos lugares sagrados [...]* (Sujeito dançante 1, 2016).

Saber, com profundidade, quais fatores contribuem para tornar a igreja um elemento constituinte do lugar nos remete a resgatar o significado dos ritos e rituais que atribuem significado para essa relação. Uma das formas de ligação do folguedo com os santos e, consequentemente, a igreja, é a festa de Santos Reis que ocorre entre a primeira e segunda semana de janeiro. A festa também contempla o Encontro Cultural do munícipio, evento este que congrega cerca de 100 folguedos, oriundos de várias partes do estado e do Brasil.

As finalidades das manifestações do Cacumbi do Mestre Deca estão

divididas entre o profano e o sagrado. Ao primeiro cabe as manifestações executadas nas ocasiões de festas, enquanto o segundo aos ritos e rituais religiosos. Na ocasião da aplicação do segundo roteiro de observação, os pesquisadores buscaram analisar os folguedos na festa realizada no XLI Encontro Cultural de Laranjeiras.

Neste momento, não foi possível averiguar a dança do Cacumbi do Mestre Deca durante todo o Encontro Cultural, em decorrência do desenvolvimento de outras atividades por parte dos pesquisadores, tais como a participação no Simpósio com tema de "Cultura Popular e Contemporaneidade: Memória, Gestão e Diversidade", além de apresentação de trabalhos no IV Fórum Nacional Patrimônio e Festas de Sergipe que por sua vez, fazem parte da programação do Encontro que ocorreu no período de quatro a dez de janeiro de 2016, sendo que o Simpósio e Fórum ocorreram entre os dias seis e oito do mês citado.

No entanto, a performance do folguedo dentro de uma conotação festiva pôde ser contemplada no acontecer da pesquisa de campo realizada na ocasião do 80º aniversário do Mestre Deca. Nesta manifestação, não estiveram presentes todos os integrantes do folguedo, sendo que só houve apresentação por parte do Cacumbi do Mestre Deca em sua composição adulta, o Cacumbi Mirim não se apresentou.

Essa colocação é digna de destaque, pois, de modo geral, as manifestações festivas são destinadas ao Cacumbi Mirim, enquanto as religiosas são destinadas ao Cacumbi Adulto, conforme coleta de relatos informais. O que fica evidente é o fato de que essa regra não é rígida, sendo que em um ou outro momento, ambas as frentes do folguedo (adulto e mirim) alternam as finalidades de suas danças. A manifestação religiosa do Cacumbi do Mestre Deca pôde ser contemplada com a aplicação do terceiro roteiro de observação.

Neste dia, o ritual acompanhado não só pelos pesquisadores, mas por outros folguedos laranjeirenses, foi o ritual de Coroação da Rainha das Taieiras que teve como palco ritualístico a igreja dos Santos Pretos. Em seguida a este ritual, outros grupos fizeram suas apresentações, a exemplo do grupo Chegança e do próprio

Cacumbi Adulto e Mirim. Tais apresentações consistiram na entrada dos folguedos na nave da igreja se dirigindo ao altar. Uma vez postos diante dos santos, os folguedos, cada um a seu modo, executam suas danças de louvação aos Santos Pretos.

Percebe-se, aqui, a passagem da tradição entre as gerações referente ao respeito que se deve dar aos santos e do significado próprio que as danças representam, que nos leva a repensar as assertivas de Lehmann (2012), sendo válido o resgate do sentido e significado dos ritos e rituais. Ao conjunto de gestos simbólicos repetitivos dá-se o nome ritos.

A prática de tais gestos é associada às diversas finalidades, dentre as quais destacam-se aquelas de cunho religiosos como foi observado no ritual de coroação das Taieiras e na procissão de Santos Reis em Laranjeiras. Os rituais são compostos por um conjunto de ritos postos em prática na composição de uma cerimônia, cujo caráter pode ser religioso ou não religioso (GUILOUSKI; COSTA, 2012). Na prática ritualística, passado e futuro se coadunam num mesmo momento; o passado pelo resgate, o futuro pela promessa de continuidade dos sentidos e significados que possibilitam a existência do que se quer referenciar.

Quando os rituais executados dentro da igreja e a procissão de Santos Reis são analisados, descobre-se o fato de que os ritos e rituais envolvidos em ambas as cerimônias servem de ponte capaz de conectar os sujeitos dançantes ao mundo divino referenciado pelos mesmos. No âmbito do sagrado, por meio do rito os seres humanos adentram no mundo divino e, de certa forma, o trazem para a realidade humana. O rito é a poesia que o ser humano cria com o intuito de impressionar a divindade, os espíritos ou as forças da natureza e assim obter o seu favor (GUILOUSKI E COSTA, 2012, p. 92).

Figura 3 – Cacumbi na louvação aos Santos na Missa de coroação.

Fonte: pesquisa de campo, dezembro de 2016

Portanto, compreende-se a igreja em foco enquanto espaço sagrado que perpetua o folguedo como parte do lugar e faz com que Laranjeiras e a própria igreja se tornem o lugar deste folguedo, observando-se essa troca mútua. Por este motivo o Cacumbi de Mestre Deca apresenta uma relação íntima com o lugar-igreja, conforme Figura 3.

Ao término do ritual de Coroação da Rainha das Taieiras, os folguedos se retiraram da igreja de costas para o público e de frente para os santos, por uma questão de respeito ao sagrado. Posteriormente, houve uma pausa para que os folguedos pudessem se recompor e dar continuidade ao ritual de louvação por meio da procissão de Santos Reis. Este ritual consiste na realização do cortejo que passa pelas principais ruas da cidade, sendo composto por inúmeros folguedos que pertencem ao município de Laranjeiras. No total, o trajeto seguido pelos grupos folclóricos apresenta, aproximadamente, 2 quilômetros de extensão.

O ritual de procissão aos Santos Reis se configura com a dança, ou brincadeiras, que os folguedos realizam durante o trajeto. Ao término da procissão, os grupos folclóricos se deparam com o palco Dona Lourdes diante da igreja Matriz. Neste momento, cada um dos mestres que acompanham seus folguedos tem a oportunidade de apresentar ao público que acompanha e observa o cortejo sobre a história e significado daquilo que seu folguedo representa.

No caso especifico do Cacumbi do Mestre Deca, ambas as frentes do folguedo (adulto e mirim) participaram da procissão de Santos Reis (Figura 4). É neste momento que se percebe que os movimentos da dança, na ocasião da procissão, não se diferem daquele observado no interior da igreja, exceto pelo fato da dimensão espacial destes ambientes. A rua possibilita maiores

movimentos no andar do folguedo, já na igreja, os passos precisam ser menos "acalorados" em decorrência dos limites areais proporcionados pelo arranjo do templo.

Figura 4 – Cortejo na Procissão dos Santos Pretos

Fonte: pesquisa de campo, dezembro de 2016. Foto: Roseane Gomes.

No que concerne ao folguedo Taieiras, o nome é originário das mulheres que carregavam água em talha, é formado em sua maioria por mulheres virgens (a liderança e as meninas que dançam no folguedo), que emanam cantos sagrados e profanos, e que fazem parte do terreiro Santa Bárbara Virgem. A tradição da Taieiras mantida como uma herança de transmissão de mãe para filha nas três últimas gerações é uma de suas características marcantes, conforme relato abaixo:

> *As Taieiras eram comandadas por minha mãe adotiva Maria de Lurdes Santos e foi através dela que eu tive contato com as Taieiras. Passei a dançar quando era pequena, me criei dançando, e quando ela faleceu, eu assumi o comando* (Sujeito dançante A, 2016).

Conforme entrevistas realizadas no período de vigência da pesquisa, as Taieiras não é um folguedo que se originou com a religião Nagô, contudo, alguns aspectos dela foram incorporados ao folguedo, como as cores das vestimentas, sendo que as cores vermelho e branco simbolizam Santa Bárbara ou Iansã. Os fitilhos que enfeitam as vestes têm cores singulares que representam a cor de um orixá cultuado no terreiro.

Não se sabe exatamente o tempo de criação do folguedo, apenas que as suas influências remontam dos séculos XIX e XX, e até então, o número de

participantes tem variado. Atualmente, o folguedo é formado por 35 integrantes, sendo vinte e sete meninas, cinco meninos, uma rainha, uma lacraia, e uma coordenadora. A composição dos trajes usados pelos sujeitos dançantes varia de acordo com as personagens do folguedo (Figura 5).

Os demais elementos presentes, como os instrumentos, de acordo com os relatos coletados, "*somente [...] um ritmo mesmo! É o pequeno tambor e o querequexé*" (Sujeito dançante A, 2016). Entretanto, quando o ritmo se funde à melodia e ao lugar, percebe-se a mudança dos cânticos sagrados, entoados na igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito para os cânticos profanos, entoados na procissão dos Santos citados pelas ruas da cidade.

Figura 5 – As Taieiras e suas características.

Fonte: pesquisa de campo, dezembro de 2016.

Considerando o exposto, podemos afirmar que as Taieiras se constituem como um folguedo que possui singularidades, tornando-o único no universo cultural laranjeirense. Parte dessas singularidades está representada nas indumentárias dos sujeitos dançantes, nos seus adereços, na forma de se posicionar na igreja e nos cortejos, nos cânticos e nos instrumentos, na raiz religiosa. São estes aspectos que diferenciam o grupo dos demais e criam uma identidade singular que liga o folguedo ao lugar através dos ritos e rituais desenvolvidos.

Conforme exposto, apesar de possuir fortes influências da cultura Nagô e da

cultura popular, é no seu lado religioso, representado pela devoção aos santos católicos e pelo ritual de coroação da sua Rainha (Figura 6), que aflora o senso de pertencer à igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Figura 6 – Ritual de coroação da Rainha das Taieiras na Igreja dos Santos Pretos

Fonte: pesquisa de campo, dezembro de 2016.

Tomando como base Yi-Fu-Tuan (2013), afirmamos que a experiência vivenciada por meio do ritual de coroação, trata-se de experiência íntima dos sujeitos dançantes do folguedo com o lugar de manifestação do sagrado. Essa experiência é constatada a partir do seguinte relato:

> [...] O momento em que ela está sendo coroada. Eu acho que isso é... É o ponto alto das Taieiras. Porque ali também representa a ligação daquela pessoa com aquela santa católica. A proteção que ela dá através daquele momento. As bênçãos que ela recebe através daquele momento (Sujeito dançante A, 2016).

O momento de coroação revela, ainda, um forte sincretismo religioso, decorrente, principalmente, do contato entre as crenças católicas dos povos já fixados em Laranjeiras, com as crenças dos negros que chegaram à região como escravos. Entretanto, apesar das heranças da matriz religiosa africana, o momento em que o padre coroa a Rainha das Taieiras com a coroa de Nossa Senhora do Rosário, é para aqueles sujeitos dançantes a representação material/simbólica da relevância que a igreja e os seus traços assumem para as Taieiras, como é expresso no relato abaixo:

> *A pessoa muda muito. [...] Aí, eu acho que Nossa Senhora deve abençoar alguma coisa, porque eu sempre fui uma pessoa muito farrista, sabe?! E, com o passar do tempo eu mudei muito. Mudei minha personalidade, mudei muito o meu jeito de ser.*

> *Eu tenho para mim que isso tem alguma coisa a ver. E eu acho que ela vai abençoando e dando mais consciência às pessoas das coisas, eu acho!* (Sujeito dançante B, 2016).

No momento da celebração, a igreja encontra-se lotada, tratando-se tanto da população católica do município e arredores, além dos pesquisadores, da imprensa e dos turistas presentes na cidade devido ao Encontro Cultural de Laranjeiras, evento consolidado que ocorre desde o ano de 1975, como fomentador da identidade sergipana, valorizando a pesquisa, o estudo e a divulgação do folclore do estado.

Porém, é importante ressaltar que cada sujeito vive aquele momento de forma particular e dá um sentido a ele de acordo com a forma como o percebem. Sobre percepção Tuan (2012, p. 18) afirma que "é tanto a resposta dos sentidos aos estímulos externos como a atividade proposital, na qual certos fenômenos são claramente registrados, enquanto outros retrocedem para a sombra ou são bloqueados". Cada sujeito, através dos sentidos responde aos estímulos externos de forma diferenciada, portanto, o que os fazem registrar os fenômenos também de formas distintas. Outro aspecto relevante ligado ao ritual é o que ele representa para os seus componentes, a motivação para ser Taieira, conforme relato abaixo:

> *Eu me autodenomino como a mestra. Como aquela que tá dando continuidade a tradição e eu acho bastante importante, tanto porque já me criei dentro dessa manifestação. É, eu sei a sua importância religiosa. Essa devoção a esses louvores, esses santos católicos, eu acho que é o principal que me motiva mais a dar continuidade a ela e eu acho de suma importância não deixar morrer, não deixar se perder no tempo algo que é tão valioso* (Sujeito dançante A, 2016).

Com base no exposto, podemos afirmar que as Taieiras possuem laços de familiaridade, de afeto e de apego para com os santos e para com a igreja. Suas percepções não deixam dúvida quanto à relevância e significado que o sagrado possui para seu cotidiano, por meio de um dos elos simbólicos consubstanciados nos rituais que desenvolvem para demostrar a sua fé, devoção aos santos, seu respeito à igreja e o sentido destes para a manutenção da tradição de ser e pertencer aos seus respectivos folguedos.

BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retornamos às questões de pesquisa que embasam nossas reflexões: quais os vínculos estabelecidos entre os folguedos com os santos e com o lugar? Os vínculos estabelecidos entre os folguedos com os santos e o lugar se originam na vivência dos sujeitos com o seu lugar de origem – Laranjeiras/SE, tem origem na herança dos seus antepassados, sobretudo oriundos da África, tem origem nos significados e relevância atribuídos a sua cultura, às relações cotidianas construídas com a base (i) material do lugar. Tem origem nas experiências ritualistas que se sedimentam na imbricação espaço-temporal, o que nos leva a responder, com base na percepção dos sujeitos, a segunda indagação: podemos afirmar que os vínculos são permeados por valores simbólicos e afetivos expressados por meio de rituais profanos e religiosos?

Acreditamos que os folguedos, dentro de suas singularidades, desenvolvem uma relação topofílica com o lugar, e uma das formas da manifestação desta relação está na religiosidade expressa, entre outros, na louvação a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, sobretudo, por meio dos rituais da missa em louvação aos santos e a procissão em que diversos folguedos, juntamente com a comunidade e um público diverso, envolvendo turistas e visitantes, seguem pelas principais ruas da cidade, saindo da igreja supracitada, tendo como ponto de chegada a igreja Matriz. Isto se atrela à dinâmica socioespacial destes sujeitos, fruto de um processo histórico, cultural, identitário que liga estes sujeitos dançantes ao espaço vivido – ao lugar das trocas simbólicas, ao lugar do sentido de ser e pertencer a uma cultura, a um grupo social, ao Cacumbi, à Taieiras.

REFERÊNCIAS

CORRÊA, Roberto Lobato. **Sobre a Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro, 2009.

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, n. 13, 1995, p. 20-29; 57-

63.

GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA J. C.; GIL FILHO, S. F. (org.). **Da Percepção e Cognição à Representação:** Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista. 1 ed. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 207-222.

GUILOUSKI, Borres; COSTA, Diná R. D. da. Ritos e Rituais. In: **II JUINTH**. subjetividade contemporânea e religiosidade. Escola de educação e humanidades, agosto de 2012.

GURAN, Milton. **Documentação Fotográfica e Pesquisa Científica. Notas e Reflexões**. Relatório de pesquisa. 2013. Disponível em: http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/doc_foto_pq.versao_final_27_dez.pdf, Acesso em 26 de agosto de 2015.

MERLEAU-PONTY. **Fenomenologia da Percepção**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

OLIVEIRA, Filadelfo Jônatas de. **História de Laranjeiras Católica.** Aracaju, Secretaria de Estado da Cultura, 2005.

OLIVEIRA, Lívia de. O Sentido de Lugar. . In. MARANDOLA, E Jr. HOLZER, W. OLIVEIRA, Lívia de. (org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014.

RELPH, E., Reflexões sobre a Emergência, Aspectos e Essência de Lugar. In. MARANDOLA, E Jr. HOLZER, W. OLIVEIRA, Lívia de. (org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ROCHA JUNIOR, Deusdedith Alves. O território do cotidiano. **Padê. Estudos em Filosofia, Raça, Gênero e Direitos Humanos**, v. 1, p. 17-31, 2006.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Trad. Lívia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013**.** 248 p.

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

SILVA, Jaime José S. A dança do Cacumbi: novo olhar sobre as festas afro-brasileiras e as vivências do pós-emancipação em Santa Catarina. In:. **Caderno de Resumos 6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**. Florianópolis: UFSC, 2013. v. 1. p. 65-66.

ORAZEM. Roberta Bacellar. Os altares-mores das igrejas de Laranjeiras/Sergipe. **Revista Ohun**, ano 4, n. 4, p.232-265, dez 2008.

---

1 Esclarecemos que realizamos apenas uma entrevista valendo-nos do roteiro completo junto ao Cacumbi, com o coordenador do folguedo, sendo este filho do atual Mestre que encontra-se debilitado devido, entre outros fatores, a idade avançada. Junto ao demais componentes do folguedo, realizamos coleta de relatos informais, focando nos sentidos e significados da igreja e dos santos. A dificuldade de entrevistar os componentes se deu devido a forma com a qual os mesmos são tratados por outros pesquisadores, de forma a considerá-los apenas como meros objetos de estudo, deixando-os à deriva em relação ao destino das contribuições prestadas por estes sujeitos fazedores e produtores da cultura popular.

COSMOLOGIAS RELIGIOSAS E SUAS REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS: AS COSMOLOCALIDADES SAGRADAS POR MEIO DAS NARRATIVAS ORAIS E LITERÁRIAS

MARY ANNE VIEIRA SILVA
TECCER/FAPEG/PrE/PrP/ CieAA-Universidade Estadual de Goiá
MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA
TECCER/FAPEG/PrP/Universidade Estadual de Goiás
ELOANE APARECIDA RODRIGUES CARVALHO
TECCER/UEG
ALINE SANTANA LÔBO
TECCER/UEG
BRUNA GABRIELA CORRÊA VICENTE
MIELT/ CAPES/CieAA/UEG
MARCOS ANTÔNIO F. DOS SANTOS
Notório-saber em Religião de Matriz Africana- Babalorixá Dávila ti Oxalá.

INTRODUÇÃO

Objetiva-se nesse texto entender a configuração da territorialidade sagrada e das cosmolocalidades, por meio das funções que se multiplicam e se desenvolvem pelas narrativas mitológicas pertencentes aos credos tanto cristão quanto de matriz africana[1]. Para o enfrentamento teórico-conceitual compreenderemos a formação da teia simbólica material e imaterial que designa o espaço enquanto constituído de geosímbolos formadores de identidades e de um território de ocorrência mítica que representa diversas deidades – a cosmolocalidade. Essa última se constitui em bases que se ligam aos princípios de ancestralidade e senioridade, sendo ambas diretamente ligadas ao poder histórico e geográfico embasadas por uma cosmogonia e uma cosmovisão que não se separam, de forma epistêmica os campos de entendimento, de conhecimento e de práxis se confundem.

EMPREGO DO TERMO COSMOLOCALIDADE

Um dos principais eixos em torno dos quais circundam o emprego do termo cosmolocalidade refere-se às posturas interpretativas aparentemente díspares entre hermenêutica e epistemologia. Nesse campo, reconhece-se a delicadeza de propor a introdução da palavra *cosmolocalidade* como possível contribuição nos cânones interpretativos de culturas e filosofias tão diversas e hibridizadas, tal como são as cosmogonias nas quais se fundam as religiões de matriz africanas na diáspora americana de forma geral, e mais especificamente, do Candomblé de Ketu no Brasil.

A densa discussão sobre a localização de **jargões** ou **termos** e como esses são reflexos interpretativos da natureza e da abstração recoloca a centralidade da hermenêutica para se compreender as filosofias de comunidades tradicionais e, de forma concomitante, as epistemologias possíveis para traduzi-las em linguagem acadêmica. Segundo esse debate, ao contrário do epistemólogo, o hermeneuta dispõe-se a compreender como o outro se apresenta e não traduzi-lo para sua própria linguagem. O epistemólogo por sua vez se propõe igualmente a compreendê-los e, para além disso, codificar seus termos e jargões com a perspectiva de estendê-los, fortalecê-los e ainda ensiná-los ou embasá-los em um terreno comum, nesse caso, a academia.

Esse contexto recoloca a importância interpretativa desse espaço entendido por *cosmolocalidade*. Entendemos que esse promove uma compreensão, para além da espacialidade do sagrado, o termo promove incorporar o sentido hierofânico da ancestralidade que compõe a religião.

COSMOLOCALIDADE: UM TERMO E UM CONCEITO PARA O ESTUDO DO CANDOMBLÉ

O Candomblé em si só faz pelo reconhecimento de um conjunto de sistema de símbolos sagrados e de valores, envolvendo a produção, o consumo, o poder, as localizações e fluxos e os agentes sociais em suas dimensões econômica,

política e de lugar. É importante destacar que esse território circunscreve a cultura, nesse caso pode ser demarcado por todo um sistema simbólico.

A cosmolocalidade, então, refere-se à vivência cultural que se apresenta numa multiplicidade simbólica. As cosmolocalidades são espaços demarcados por elementos simbólicos, imateriais e espirituais que perpassam os campos territoriais e identitários designando o local dos orixás e aqueles destinados à ritualística da religião.

Os princípios régios dos orixás demarcam essas cosmolocalidades. Os ilês, os assentamentos, os lugares qualificados aos ritos dos orixás constituem os territórios sagrados e são formadores de geosímbolos. Apontamos que os africanos bantos, iorubanos, haussás, nesse designado por espaço diaspórico no caso brasileiro, revivem o seu território de origem por meio de uma imaginação geográfica associada à ação de simbolizar. O Ato de simbolizar constrói uma linguagem própria.

O recorte metodológico circunda a geografia cultural por meio da etnogeografia, por considerar um caminho elucidativo que possibilita entender as representações elaboradas pela sociedade a partir de realidades vivenciadas, ou melhor, que possibilita a compreensão da "relação de uma cosmologia com o lugar, e como o ambiente é concebido e vivido pelo homem" (ALMEIDA, 2008, p.332).

Para interpretar o mundo das crenças é necessário decifrar os dispositivos que favorecem a tradução dos símbolos e dos signos, além de garantir a decodificação desses por uma linguagem que desvela o espaço em sua heterogeneidade de significados. Para nossas análises exercitamos a condição de intérprete das culturas aportadas nas reflexões de Geertz, acerca das interpretações das culturas e das ponderações sobre "o local do saber" (2007; 1989) e a subjetividade dos sujeitos sociais como elemento *sine qua nom* para a interpretação.

A cultura, assim como afirma Geertz (2007), é pública, logo, é produzida pelo ser humano como uma teia de significados. O estudo das cosmologias é uma

forma de reorganizar os conteúdos singulares da cultura local, para Geertz (2007), esse caminho elucidativo ultrapassa a condição experimental e ganha uma concepção interpretativa.

O Candomblé de acordo com a clássica bibliografia advinda, sobretudo da antropologia permite a reelaboração identitária no espaço diaspórico, por uma miscelânea de ritos trazida para o novo mundo, principalmente, pelos negros escravizados da costa ocidental africana. Três nações se destacaram ao perpetuar seus rituais: os negros jêje, os iorubás ou nação Ketu e os bantos ou nação angola Kewe Lijá Undé.

Desse "encontro", surge o Candomblé como culto de matriz africana, mas genuinamente brasileiro. Para a compreensão do Candomblé, em especial de suas relações simbólicas e sagradas com o espaço, a cosmolocalidade se apresenta reveladora para a compreensão da geograficidade das ações humanas vinculadas às manifestações religiosas. Exemplifica-se: para a manifestação de cada orixá o ser humano realiza um conjunto de ritos e rituais que permite uma construção imbricada entre o princípio régio do sagrado (força da natureza – orixá) e um local que posteriormente se torna seu território.

Nesses termos o orixá Oxum é, não só a senhora das águas doces, ela em si se apresenta como o próprio rio. O rio e a orixá reelaboram cosmogonias que constituem ritos ainda vividos em terras brasileiras por meio das histórias que revelam (fertilidade, prosperidade, riqueza, trabalho da pesca e da caça), em uma visão hermeneuta vários mitos possibilitam vivenciar as histórias míticas em vários territórios (estados brasileiros).

A COSMOLOGIA DA DANÇA DE OMOLU... A FESTA DA CURA... A COMUNHÃO ENTRE DEUSES E MORTAIS

Para uma aproximação conceitual descreveremos um ritual basilar do Candomblé Ketu, a festa de Omolu, ou seja, o Olubajé. Um corpo marcado de feridas e coberto de palha: *Omolu*, uma divindade africana encantada, o Orixá da

cura e da doença. *Olubajé*: o Ebó consagrado a Omolu e oferecido por ele, momento de comunhão entre os Orixás e os mortais. O que representam as festas do Candomblé? Como se organiza o Xirê? Qual o sentido da festa de Omolu denominada por Olubajé?

O Olubajé é uma festa consagrada ao Orixá Omolu. Este é o filho de Nanã com Oxalá. Seu nome significa "O Filho do Senhor". É o Deus da varíola e das doenças contagiosas. A representação de Omolu sincronizado em um arquétipo humano apresenta-se com as características de um ser forte e viril. O rosto e o corpo são cobertos por um filá (capuz) de palha-da-costa, além disso, usa em suas mãos um instrumento chamado Xaxará, com o qual cura os enfermos que lhe procuram.

Em uma das constituições mitológicas conta-se que este Orixá se isolou do mundo refugiando-se nas matas por ter sido, ele próprio, acometido pela varíola. Uma vez nas matas, suas feridas aumentaram devido às picadas de insetos. Iemanjá, compadecida com sua situação, o procurou e cuidou de seus ferimentos. Entretanto, estes deixaram seu corpo marcado para sempre com cicatrizes e para escondê-las, Omolu passou a cobrir seu corpo com palha-da-costa.

Sabendo da vergonha sentida por Omolu, alguns Orixás passaram a zombar de sua situação. Este, enraivecido, como forma de punição espalhou a peste entre o panteão africano. Arrependidos, os Orixás caçoadores pediram desculpas para Omolu em formas de oferendas. Assim, Omolu resolveu desculpá-los reunindo-os numa cerimônia coletiva para tirar toda a doença que havia entre eles. Essa cerimônia recebeu o nome de Olubajé. Nela Omolu faz um ebó (limpeza) coletivo.

Essa limpeza ocorre por meio do oferecimento de alimentos, próprios de Omolu, os quais são degustados pelo Orixá e os participantes da festa. Nesse contexto são oferecidas comidas enroladas em folhas de bananeiras, ou mamonas, tais como: pipoca (doburu), milho cozido, banana frita, aberem, entre outros.

NÃO EXISTE CANDOMBLÉ SEM FESTA, DANÇA E BATUQUE

No âmbito nacional, o Candomblé se constituiu histórica e espacialmente na região litorânea brasileira (segunda metade do século XIX ao XX), sobretudo, nas regiões nordeste e sul tendo a predominância do culto trazida pelos povos Sudaneses, dentre eles os Jêjes e os Nagôs. O deslocamento e difusão dos cultos de origem africana pelo sudeste e interior do país ocorreram, concomitantemente, entre as décadas de 1960-70 (sudeste) e 1980-90 para regiões Centro-oeste e Norte.

A popularização da prática desta religião tornou sua denominação semântica, no próprio *locus* em que se realizam os cultos. Candomblé é a reinvenção da África em terras brasileiras, essa ideia está apoiada nos estudos de Silva (1991) e Bastide (2001). No terreiro, esta reinvenção realiza-se quando os Orixás visitam seus filhos, "a visitação decorre por considerar que Orixás não habitaram esse país, esses manifestam em seus filhos, recebem as oferendas e realizam seus rituais" (CORRÊA, 2005, p. 57).

Este entendimento permite a percepção de um Xirê formado por Orixás que, antes, na África, estavam em reinos distintos e que agora, devido à reinvenção provocada pela diáspora, se encontram cultuados num mesmo ambiente. Isso quer dizer que, por exemplo, dificilmente na África encontraríamos o Orixá Xangô, o rei de Oyó, sendo cultuado juntamente com o Orixá Oxum, cultuado em Ijexá.

Mais do que isso a festa, o Xirê representa um momento de liberdade, porque esta é uma reinvenção que, desde o seu primeiro instante, reorganiza as relações sociais designando territorialidades que se estabelecem por gênero, senioridade e poder. Se não existe Candomblé sem festa, também não existe Candomblé sem música. No Candomblé de Ketu as músicas são cantadas na língua Ioruba. Elas expressam os feitos dos Orixás, seus mitos e suas lendas. Geralmente as festas iniciam-se com o Padê (despacho) para Exu (Orixá que está mais próximo dos seres humanos que leva seus pedidos para os demais Orixás, outrossim, é um pedido de licença para que tudo corra bem na cerimônia), finalizando-se com cantigas para Oxalá (pai de toda a criação).

Nesse ínterim, na roda do Xirê toca-se e dança-se para outros deuses do panteão africano, sendo eles: Ogum, Oxossi, Omolu, Ossaim, Oxumarê, Xangô, Ogum, Logun- Edé, Iansã, Obá, Nanã e Iemanjá. A roda, em que dançam os Orixás, obedece a hierocracia religiosa, momento em que se evidencia as demarcações territoriais. Para sua realização, os mais velhos de iniciação sempre se postam à frente dos mais novos. É válido, ainda, mencionar que as dimensões dos territórios para o Candomblé se fazem na justaposição de áreas contínuas e descontínuas. À primeira vincula-se ao próprio Ilê em interfaces com outras casas e a descontínua se relaciona com as matas, os cemitérios, os rios, as pedras, os trilhos de ferro, em suas cosmolocalidades, estas são necessárias para manifestação do sagrado.

Para garantir o sentido da festividade, elementos estéticos se fazem necessários; os mesmos são visualizados nas paramentas dos Orixás e também na ornamentação do barracão. Cada Deus ali presente deverá se apresentar com roupas e instrumentos próprios da sua constituição teogônica. Neste momento público, o Candomblé encontra a sua principal via de renovação porque é exatamente ali que é despertado o interesse dos futuros iniciantes no culto. É ainda nesse momento que a presença de espectadores e visitantes torna viável promover o Xirê como atrativo turístico.

Diante do exposto é possível destacar o aparato simbólico do Candomblé, segundo Waldman (2008, p.64) este aparato, “mais que uma manifestação cultural, responde pelas necessidades objetivas de reprodução de qualquer sistema”. Os arquétipos espaciais desta religião se tornam os modelos dos mecanismos sociais e culturais.

COSMOLOGIAS DA FESTA DO OLUBAJÉ: ENTRE O PEJI E A RUA

No terreiro de Candomblé, o Olubajé é vivenciado, necessariamente, em dois momentos e entre duas cosmolocalidades. No primeiro momento os praticantes e visitantes do culto se encontram no Peji (barracão), cosmolocal

onde se faz a saudação aos Orixás, aos atabaques, ao próprio Ilê. Nesse momento cumpre-se o rito com músicas, danças e saudações aos Orixás e aos que estão presentes. Ainda no barracão, Omolu compartilha o espaço sagrado com Orixás que estão ligados à sua cosmogonia, tais como: Oxumarê (que é o seu irmão), Ossaim (que também tem o poder da cura, só que por meio da manipulação de plantas medicinais) e Iansã (que, assim como Omolu, é guardiã do cemitério).

As cosmolocalidades dos Orixás são espaços proeminentes para as ações que visam à manifestação do sagrado. Nesse ínterim é importante reconhecer que cada Orixá domina um território, podendo transitar entre territórios, desde que haja autorização do dominante daquele espaço sagrado.

No segundo momento da festa, os iniciados saem do barracão, levando as comidas preparadas para o Olubajé em direção à parte externa do Peji. Do lado de fora do barracão, alguns destes iniciados se organizam em um círculo e colocam as comidas em vasilhas de barro sobre esteiras de palha. Outros participam do ritual das danças. Nesse momento, ao som dos atabaques e de cantigas de Omolu, as comidas são colocadas nas folhas (de bananeira ou de mamona) e entregues aos presentes que comem ou passam os alimentos pelo corpo como uma forma de realizar a limpeza e o afastamento de males.

Com outras concepções interpretativas apontamos as territorialidades sagradas das festas de santos católicos e manifestações católicas populares.

TERRITORIALIDADES SAGRADAS: FESTAS DE SANTO, PRÁTICAS CULTURAIS E ESPAÇOS DE IDENTIDADES

É possível pensar que as tramas espaciais da festa do Muquém são ocorrências territoriais marcadas por variados ritos e práticas sagradas e profanas. Durante o período que envolve o evento, as articulações dos vetores festivos (religioso/mítico, político/turístico e midiático-econômico/ecológico) foram visualizadas por diversos aspectos, e são apontados neste texto.

De formação secular, a referida festa se constitui dentro da expansão do

ciclo da mineração, no sertão brasileiro, incorpora as práticas do catolicismo popular que reproduz a história do milagre e a criação do lugar de adoração pela devoção dos fiéis.

O *locus* em que se efetiva essa prática religiosa fica no município de Niquelândia, ao norte do estado de Goiás, região de antigos refúgios quilombolas. Segundo A'Bádia (2010), a devoção à Nossa Senhora da Abadia, nesse local, está atrelada em primeiro lugar ao milagre de livramento da morte de um minerador português habitante do lugar. Esse português introduz a louvação à Maria, ao construir um altar com a imagem desta santa no local. A devoção se intensifica e novos milagres são atribuídos à padroeira, fatores estes que convergem para um intenso deslocamento populacional durante o período da festa.

No caso de Muquém, de um lado, as práticas religiosas cooperam para uma organização própria do espaço e do tempo dando suporte nesta análise para entender as atitudes humanas para com o "lugar sagrado". A experiência religiosa denota uma carga simbólica e afetiva que passa a constituir-se como uma prática socioespacial, relacionada com esta dimensão espiritual que garante ao devoto uma identidade territorial. Por outro lado, o lugar na sua dimensão de paisagem também é visualizado no Muquém como forma de organização espacial, pois a paisagem incorpora o suporte físico, bem como, os traços que o trabalho humano imprime aos espaços habitados.

A ocupação do Muquém é efêmera, a infraestrutura ali disposta se constitui por territorialidades estabelecidas por relações de poder das famílias, da igreja, dos organizadores, moradores, dentre outros. Estas relações modificam e renovam os sentidos da festa alterando o ideário social/simbólico. A análise do espaço através dos objetos, das ações e das relações sociais requer uma associação com outras construções.

Tais relações se inscrevem na paisagem ocasionando em desigualdades social, política e ambiental. Para exemplificar cita-se o tamanho dos lotes, os equipamentos de infraestrutura básica (banheiro, água tratada, energia),

equipamentos para o suporte doméstico (geladeira, fogão, televisão e outros). Ainda nessa visualização do local festivo, chama a atenção o estereótipo da sociedade agrourbana de Goiás, as caminhonetes luxuosas marcam a paisagem, como um símbolo imponente do consumo; estas promovem nas estreitas ruas do Muquém uma disputa que se dá pelo volume do som, quantidade de luzes neon.

O local sagrado ganha uma visualidade que impõe a multiplicidades de uso. A festa profana domina o espaço do Muquém. A dialética entre os espaços e tempos profanos e sagrados resulta na complexidade do lugar, uma vez que as demarcações territoriais destes ficam cada vez mais flexíveis.

A territorialização efêmera do romeiro para vivenciar sua prática sagrada promove uma discussão sobre o espaço geográfico a partir da produção do espaço sagrado. Cabe aqui afirmar que os usos, os costumes, as formas que caracterizam os sentidos tradicional e contemporâneo de uma festa sagrada, se imbricam de tal modo, que ambos passam a designar no espaço formas hibridizadas, que, dificilmente, aquelas demarcações simbólicas que definem estes momentos ficam à mercê de novas investidas teóricas.

Na festa, estes se tornam espaços e tempos passíveis de ressignificações que permeiam outros mecanismos de espacialização do fenômeno sagrado e das práticas profanas, porém, é válido para esta análise da dinâmica da festa destacar que o tradicional e o contemporâneo incorporam-se enquanto relações, ou melhor, não necessariamente ligadas à festa em si, mas nos processos relacionais (comércio, lazer, encontro, política) que explicam tal festa. Elementos presentes na festa do Muquém vistos como tradicionais são trazidos por gerações de romeiros que se misturam em suas diversas temporalidades, que ora são articulados, ora são entendidos por uma cadeia de ressignificação simbólica.

Nesta concepção cada elemento colocado e/ou existente no espaço imprime um valor particular. O que representaria cada lugar? No caso específico do Muquém, o simbólico, a fé e os caminhos dos romeiros são alguns dos conteúdos que compõem o espaço sagrado.

Para Eliade (1998, p.296) a “noção de espaço sagrado implica a ideia da

repetição da hierofania primordial que consagrou este espaço transfigurando-o singularizando-o, em resumo, isolando-o do espaço profano a sua volta". Os espaços sagrados são criados a partir da hierofania, ou seja, da manifestação do sagrado em algum objeto.

Para D'Abadia (2010) ao relacionarmos esse conceito na compreensão do espaço do Muquém, fica evidente a existência de espaço sagrado nesse lugar pela "construção da capela de São Tomé; e, pela posterior organização da Romaria de Nossa Senhora da D'Abadia, hierofania criada na imagem da Santa e no local no século XVIII, criando a mística do Muquém".

A autora ainda acrescenta que o lugar torna-se um centro de peregrinação do catolicismo popular em Goiás. De acordo com Eliade (1998), no lugar sagrado está presente uma fonte inesgotável de força e de sacralidade que permite ao homem penetrar no ambiente e tornar-se parte dessa formação, além de comungar dessa sacralidade. Nos dias de peregrinação no Muquém, essas transformações sacras estão evidentes diante da vivência ritualizada dos romeiros.

O espaço criado ou recriado pela ocasião da Festa do Muquém, nesta leitura preliminar é analisado por algumas experiências ali estabelecidas que perpassam pela valorização do cultural/simbólico, mas também incorpora o entendimento das múltiplas territorialidades. Em Muquém, a espacialidade é constituída pela articulação entre o sagrado e o profano presente nas formas de participar, interagir e organizar o evento. O local é produto de resistências históricas, mas, a festa fortalece-se com as ações estatais que promulgam, em alcance regional, a territorialização da fé na Santa. Este povoado assume uma dimensionalidade política/mediática que passa por mudança e/ou incorporação no espaço e tempo que ressignificam paulatinamente práticas sagradas tradicionais.

Portanto, é um espaço de experiências religiosas complexas. A dimensão do simbólico sagrado, em primeiro momento, gera o padrão de inserção dos romeiros na festividade; é a formação de uma cosmolocalidade constituída para se experimentar a espiritualidade. Entretanto, no segundo momento, o local é tomado por uma atmosfera imbricada, na qual a profanidade é inerente à festa.

O local sagrado delimitado pela presença do santuário, da imagem da Santa e da natureza assume uma representação simbólica que paulatinamente modifica a expressão do sagrado.

A construção do templo e a reestruturação do espaço garantem a rotina religiosa do lugar assegurando um fluxo intenso de visitantes ao Muquém, determinando os procedimentos para consolidar o lugar sagrado. Segundo D'Abadia (2010),

> o antigo templo foi transformado em um grande refeitório com banheiros e cozinha. Quartos foram construídos para hospedagem de pessoas diretamente ligadas à igreja. Nas vias de acesso, foram construídos portões para impedir a circulação de veículos não autorizados. Também foi construído no local uma lanchonete e uma pequena loja de artigos religiosos e lembranças do Muquém administrados pelo Santuário. Assim, surge a terceira etapa para a constituição do espaço da festa em Muquém. Ao perseguir seus objetivos, a administração do santuário começa a disciplinar o uso do espaço local. Para tanto, ela remodela as funcionalidades do lugar.

OS SENTIDOS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A experiência religiosa demarca simbolicamente o espaço sagrado. A ideia de símbolo liga-se à forma de conhecimento garantida como energia espiritual, de acordo com a concepção de Cassirer (2001). O símbolo enquanto energia espiritual permite que o indivíduo se enlace com os signos sensíveis significativos garantindo-lhe que sua "realidade" seja interpretada por construções simbólicas. Isto posto, essas são garantidas na valorização do dado espontâneo e do sensível, em outras palavras, os símbolos abonam a relação do ser humano com o mundo e do espiritual com o sensível. Na concepção de Croatto (2001), essa objetivação do mundo invisível, se dá pelas formas de linguagens que são definidas pelos símbolos, mitos, ritos e doutrinas.

Essa materialização da experiência religiosa no âmbito da religião cristã, pautada nas festas de padroeiros nos permite compreender as especificidades de cada manifestação religiosa. A atribuição de sentidos e significados se estabelece por meio de um vínculo entre o indivíduo e o sobrenatural, em que a experiência individual com o transcendente se torna o ápice da relação, bem como da

materialização nos símbolos e rituais daqueles que vivenciam o sagrado.

As folias, para Brandão, são “essencialmente uma prática religiosa coletiva e uma sequência de rituais entendidos como capazes de colocar em evidência a solidariedade entre todos os participantes” (2004, p. 396). Desta feita, expressam formas de saberes específicos, ou seja, permite a construção de espaços mítico-sonoros, degustativos e olfativos que dão outra compreensão de mundo para os sujeitos sociais que a praticam, além de criar uma dimensão subjetiva simbólica traduzida pelas emoções e devoções daqueles que a vivenciam.

NOTAS CONCLUSIVAS

Na cosmovisão dos povos praticantes dos cultos afro-brasileiros, a prática religiosa só se torna possível via decodificação de um conjunto de sistema de símbolos sagrados e de valores, envolvendo a produção, o consumo, o poder, as localizações e fluxos necessários para sua materialização. As cosmolocalidades das religiões afro-brasileiras são espaços demarcados por elementos imateriais e espirituais que perpassam os campos territoriais e identitários designando o local dos Orixás e dos elementos ritualísticos (flora, comidas, animais e rezas). Os ilês, os assentamentos, os lugares destinados aos ritos dos Orixás constituem os territórios sagrados.

O desafio epistêmico é contemplar um campo interdisciplinar, em que essas formas de linguagens possam interagir e possibilitar a ampliação dos debates sobre os espaços de subjetividades, de representações e vivências. Para o enfrentamento metodológico conceitual dessa questão, a territorialidade e a cosmolocalidade passam a designar a dinâmica dos espaços sagrados. Em um caminho hermenêutico-fenomenológico as contribuições de Ernest Cassirer passam a ser imprescindíveis para aprender as multiformas de construir, interpretar o mundo simbolicamente, ou seja, a partir de sua função simbólica. As cosmogonias (estruturas fundadoras) e as cosmologias (narrativas construídas pelos sujeitos que conhecem e vivenciam os mitos) são concebidas como formas

simbólicas.

Os resultados dos estudos circunscrevem um campo metodológico interdisciplinar em termos teórico e conceitual de recortes sobre as simbologias das práticas religiosas tanto da matriz cristã (festas de padroeiros e folias) quanto de matriz afro-brasileira, em especial, nos contextos festivos que se ligam ao sagrado. Sob a perspectiva da geografia, história e antropologia, as narrações orais foram coletadas por meio da metodologia da História Oral e a Observação Participante. A estruturação das narrativas locais considerando a literatura, os mitos, as crenças populares promoveram os conhecimentos de uma linguagem mítica-sagrada e popular. As vivências sagradas por meio dos saberes locais foram aprendidas como cosmologias. Entende-se a cosmologia, a partir de Lallemand (1978) e Lopes da Silva (1994), como a visão de mundo de um povo. Tal visão configura-se num conjunto de crenças e conhecimentos, que abarcam elementos dos mundos ordinário e sobrenatural, os quais permitem interpretar acontecimentos e ponderar sobre as representações de suas realidades.

Os mitos narrados nas músicas de folias, nas comidas e nos ritos de peregrinações nas festas católicas garantiram o campo de reflexão sobre as territorialidades sagradas, bem como as interpretações míticas das águas e floras, sobretudo dos rios e matas, garantiram a compreensão sobre as cosmolocalidades afro-brasileiras. Metodologicamente, durante 3 (três) anos desses estudos tem-se por resultados um conjunto múltiplo de pesquisas em níveis de iniciação científica, monografias e dissertações.

Em particular o caminho metodológico das pesquisas é tentar interpretar a realidade a partir de um sistema simbólico complexo que para a Cassirer essa via envolve: a) a expressividade do mito que não separa significado do signo, b) a linguagem como representação, em que o signo se separa do significado criando possibilidades interpretativas; e c) o significado, o que é aprendido pela razão, em que o espaço sagrado é aprendido pelas relações simbólicas criando a interdependência entre o signo e significado. Assim, como resultados apresenta-se um conjunto plural de cosmologias com o propósito de contribuir para a

compreensão e interpretação das narrativas locais. Além ampliar e divulgar esses saberes e expressões como as ações de valorização dos mitos, ritos e tradições populares, em especial do Cerrado Brasileiro.

REFERÊNCIAS

BENISTE, José. *Ás águas de Oxalá: àwon omi Òsàlá*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

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

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CROATO, José Severino. *As linguagens da expressão religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ERICKSON, F. (1986) "Qualitative Methods in Research on Teaching" in Handbook of Research on Teaching, Macmillan Publishing Company, págs. 119-161, London.

LALLEMAND, S. (1978) 'Cosmologia, cosmogonia' in Auge, M. (org) A construção do mundo: religião, representações, ideologia, Martins Fontes, São Paulo.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. THOMPSON, Paul. A voz do passado. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

---

1 O presente texto é um desdobramento teórico-conceitual de estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em nível de Mestrado Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado–

TECCER-UEG e no Centro Interdisciplinar de Estudos África- Américas- CieAA-Neab-UEG. Destacamos que os estudos são agregados aos Projetos “Arte e saberes nas manifestações católicas populares” financiado pela FAPEG 05/2012, e Paisagem Sonora, Tradição e Identidade: as folias de Reis em Pirenópolis-GO, vinculado a PrP/UEG coordenados pela profa. Maria Idelma Vieira D’Abadia e o projeto vinculado a PrP/UEG e ao diretório do CNPq intitulado Reconfigurações das práticas culturais de matriz africana e sua transnacionalização: entre o poder instituído e o saber subalterno coordenado pela profa. Mary Anne Vieira Silva. A divulgação dos resultados tem apoio da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Goiás- FAPEG e do Programa de Auxílio Eventos (Pró-Eventos) das Pró-reitorias de Pesquisa e Pós-graduação, bem como de Extensão, Cultura e Assuntos Estudantis da Universidade Estadual de Goiás.

CORPOREIDADES

GEOGRAFIA DAS SEXUALIDADES: INTERFACE ENTRE GÊNERO, PROSTITUIÇÃO E IDENTIDADE

MARIA CONSUÊLO MOREIRA
Profa. Instituto Federal de Rondônia – IFRO
maria.moreira@ifro.edu.br
MARIA DAS GRAÇAS SILVA NASCIMENTO SILVA
Universidade Federal de Rondônia - UNIR
gracinha.unir@gmail.com

INTRODUÇÃO

A construção de uma perspectiva científica sob os moldes de uma abordagem inovadora, como é o caso dos estudos de gênero e sexualidades a partir da análise espacial, é desafio constante no âmbito da ciência geográfica. Desta maneira Silva (2005) afirma que isso possível, pois

> Para a abordagem do espaço partindo da perspectiva de gênero, a Geografia deve levar em consideração seu dinamismo, pois ele tanto constrói quanto é construído pelas experiências e vivências cotidianas espaciais a partir de representações. Estas são fundadas em uma ordem socioespacial específica e, portanto, envolvem tempo, espaço e escala. Dessa forma, compreende-se que a construção de gênero abarca tanto pressões de contexto quanto escolhas individuais. (p.187)

A Geografia das sexualidades tem possibilitado o desenvolvimento de maiores produções acadêmicas voltadas para os estudos da sexualidade partindo-se da análise espacial, como as investigativas, a respeito da atividade da prostituição. Mesmo que ainda tenhamos que confrontar constantemente com o saber hegemônico, é preciso que se dê continuidade aos saberes “marginais”, no intuito de proporcionar a visibilidade a determinados sujeitos sociais marcados por estigmas e preconceitos, como é o caso das profissionais do sexo.

As Geografias das sexualidades inegavelmente têm produzido grande volume de trabalhos pelo mundo, todavia, Binnie (2011, p.216) nos chama a atenção pela

quase ausência da disciplina de Geografia nos estudos sobre a sexualidade, para ele "o trabalho de geógrafos sobre estes temas é raramente citado ou destacado nessas discussões". Um outro apontamento pertinente, descrito pelo autor, em relação às Geografias das sexualidades e seu isolamento dentro da disciplina, diz respeito à busca por parte dos geógrafos das sexualidades ter buscado, desde o início da década de 90, em outras disciplinas inspiração e apoio, "e a interdisciplinaridade foi necessária diante da resistência institucional da Geografia à sexualidade" (BINNIE, 2011, p. 217).

A prostituição, por se constituir de uma prática espacial e temporal, mantém uma inter-relação com a dinâmica organizacional nos espaços onde a mesma se desenvolve, portanto, dentro da ciência geográfica é um componente da organização espacial, através da materialização dos territórios, bem como pelas experiências vivenciadas espacialmente dos seus sujeitos sociais, as profissionais do sexo. De acordo com Ribeiro (2011, p. 13),

> Para a geografia, a prostituição, por meio de seus atores sociais – prostitutas – é um dos componentes da organização/reorganização do espaço, materializando territórios com suas territorialidades e seus significados. Por isso, torna-se tema relevante no âmbito geográfico, procurando compreender parte da dinâmica de apropriação do espaço urbano pelos diferentes segmentos da prostituição [...].

A prostituição é vista como uma atividade reprovável socialmente pois rompe com os modelos e padrões de gênero e sexualidade instituídos às mulheres ao longo do tempo. A marginalização e a condenação as quais são submetidas as mulheres que se prostituem, são reforçadas quando levamos em consideração as questões das desigualdades de gênero vigentes em nossa sociedade. A construção dos papéis sociais são preestabelecidos e legitimam as relações desiguais de gênero. A recusa em seguir tais papéis, condiciona as prostitutas a serem vistas como sujeitos estigmatizados, seja nos espaços públicos ou privados. Mattos (2009, p. 174) acredita que "o estigma social contra a prostituta expresse, de modo aberto porque estigmatizado, toda uma violência simbólica dirigida, de modo velado e nunca admitido, às mulheres como um todo".

Desse modo, a presente proposta tem por objetivo apresentar reflexões acerca do fenômeno da prostituição sob a perspectiva geográfica, buscando estabelecer uma interface entre gênero, prostituição e identidade.

GÊNERO NA PERSPECTIVA GEOGRÁFICA

Trazer à luz da discussão os estudos de gênero e das sexualidades, em específico caso a prática da prostituição feminina, para o campo da ciência geográfica tem sido uma tarefa árdua e um tanto quanto desafiante para aqueles que têm ousado enfrentar as estruturas dominantes da ciência hegemônica, sendo esta por sua vez centrada em um saber eurocêntrico. No que tange ao que venha a ser a definição da expressão *saber eurocêntrico*, Silva (2009, p. 57) esclarece se tratar de

> [...] uma referência espacial a um tipo de conhecimento que teve sua origem na Europa e que acabou sendo difundido no mundo como um modelo ideal de saber e como um único modelo social a ser seguido de forma linear pelos demais povos do mundo. E este tipo ideal que tem como referência a Europa instituiu as hierarquias que organizam as dualidades, opondo o bem e o mal, o homem e a mulher, o superior e o inferior, a razão e a emoção, a sociedade e a natureza, e assim por diante.

Para Kozel (2013, p. 13), "as abordagens e tendências inerentes à pluralidade do conhecimento, não reconhecidas ou aceitas pela maioria da comunidade acadêmica" são reconhecidas pela autora como *Geografias Marginais*. Desse modo, se tem observado que ao longo da trajetória da evolução do pensamento geográfico, determinados estudos não foram sequer considerados como 'geográficos'. Veleda da Silva (2013, p. 114) afirma que

> A resistência dos geógrafos(as) brasileiros em inserir categorias analíticas de matriz feminista pode ter origem num machismo acadêmico ou em um desconhecimento político, histórico, teórico e metodológico sobre as possibilidades que esta perspectiva dá ao estudo do espaço geográfico, particularmente no que se refere aos novos arranjos sócio espaciais decorrentes da relação trabalho e família.

Verifica-se que as abordagens de gênero a partir de sua perspectiva espacial têm sido possibilitadas por intermédio da postura adotada pela Nova Geografia

Cultural e seus desdobramentos, pois "entende que os sujeitos criam interpretações espaciais plurais e isso permite uma pluriversalidade da realidade estudada" (NABOZNY *et al*, 2007, p.15). Deste modo, acredita-se que novos métodos precisam ser utilizados visto se tratar de um espaço complexo.

> A nova Geografia cultura elabora uma série de críticas às abordagens até então construídas. Evidencia a relatividade das escolas de abordagem do espaço, coloca em dúvida a ideia do tempo linear e problematiza as noções de progresso, desenvolvimento e evolução, argumentando os limites da produção do conhecimento geográfico a partir dos conceitos da modernidade. Essa postura desafiadora abriu possibilidades de novas abordagens [...] (SILVA, 2005, p.175).

Assim sendo, é sabido que a construção de uma perspectiva científica sob os moldes de uma abordagem inovadora, como é o caso dos estudos de gênero e sexualidades, é um desafio constante no seio da Geografia, segundo a pesquisadora Rosa Ester Rossini, em entrevista publicada na *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*, a mesma acredita que

> [...] a maior dificuldade da inserção da questão de gênero na Geografia brasileira encontra-se na própria Geografia, isto é, entre seus pares. Abarreira é enorme e para diminuir a distância é preciso que todas as pessoas que trabalham com o tema tenham uma boa formação teórico conceitual tanto de Geografia como da especificidade do tema que quer inserir na Geografia (SILVA e ORNAT, 2016, p. 215).

Desta maneira, Silva (2005, p. 187) afirma que isso é possível, levando-se em consideração que

> Para a abordagem do espaço partindo da perspectiva de gênero, a Geografia deve levar em consideração seu dinamismo, pois ele tanto constrói quanto é construído pelas experiências e vivências cotidianas espaciais a partir de representações. Estas são fundadas em uma ordem sócio espacial específica e, portanto, envolvem tempo, espaço e escala. Dessa forma, compreende-se que a construção de gênero abarca tanto pressões de contexto quanto escolhas individuais.

Em conformidade com o pensamento, Marandola Jr. (2013, p. 50) acredita que "vivemos um momento muito interessante da Geografia no Brasil. As tensões mais fortes que passamos entre os campos e tendências parecem ter se arrefecido, mas é seguro afirmar que nunca a Geografia esteve tão aberta a novos temas,

tendências, abordagens e ao diálogo interdisciplinar". Assim, segundo Mendonça (2002, p. 6)

> [...] a realidade presente impõe aos intelectuais, acadêmicos e cientistas preocupados com os avanços do pensamento geográfico, a promoção, por meio das suas instituições, do debate aprofundado, aberto e franco acerca de questionamentos gerais relativos à Geografia neste contexto de apogeu da modernidade.

E, como reitera Claval (2002, p. 24), "o espaço jamais aparece como um suporte neutro na vida dos indivíduos e dos grupos. Ele resulta da ação humana que mudou a realidade natural e criou paisagens humanas e humanizadas".

Portanto, têm-se proposto discutir cada vez mais dentro da chamada Nova Geografia Cultural a questão da sexualidade, haja vista que "[...] nas últimas duas décadas, notadamente aquela que considera os diferentes significados produzidos pelos sujeitos sociais, suas tensões e as relações de poder, trouxe a identidade como um importante foco de debate contemporâneo" (NASCIMENTO SILVA e SILVA, 2014).

Em trabalho publicado na *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*, cujo tema apresentou-se de forma bastante sugestiva e pertinente dentro das discussões geográficas, o texto *Qual Espaço para Discutir Gênero?* nos propõe *a priori* reflexões acerca da questão da "mulher na sociedade e em seu cotidiano" pois [...] "para a maior parte da sociedade esse tema ainda não é uma realidade ensinada, apreendida e vivida" (SILVA *et al* 2015, p.169). Como argumenta Silva (2009, p. 25)

> As ausências e os silêncios de determinados grupos sociais são resultantes de embates desenvolvidos na comunidade científica, que criam hierarquias e dependências, ratificando o poder de grupos hegemônicos e, consequentemente de suas próprias teorias científicas.

Todavia, como já referido anteriormente, tal objetivo é considerado um tanto quanto ousado, visto se tratar de uma forma de transgressão para com os paradigmas instituídos pela própria ciência; um rompimento às fronteiras das normas e regras existentes na Geografia e entre seus geógrafos. Sendo assim, conforme declara Silva (2010, p. 46),

> Aquilo que é determinado como impensável, impraticável e indizível pela ciência deve ser tensionado, e a ordem da pretensa normalidade, subvertida. Quem pesquisa, deve duvidar das 'verdades' que sustentam e dão guarida ao poder e cometer heresias contra os cânones do discurso científico.

Desse modo, verifica-se ainda escassez de estudos e pesquisas acadêmicas a respeito da mulher enquanto figura importante na construção social, onde vê-se que o conceito de gênero e suas implicações têm sido discutidos com mais veemência nas ciências sociais. No entanto, Silva (2009, p. 40) argumenta que

> Qualquer ciência, cujo foco de análise seja as relações humanas, deve ter em conta que a humanidade não é uniforme e que a diferença entre homens e mulheres é uma das principais categorias de análise. Além disso, as relações de gênero permeiam todas as sociedades, apesar das diferenças espaciais e temporais.

Assim, partindo-se do pressuposto que é possível e necessário romper com os limites teórico-metodológicos presentes na ciência geográfica e possibilitar uma abordagem de gênero e espaço na Geografia, julga-se pertinente que se busque compreender como o conceito de gênero tem sido discutido e concebido no campo das ciências sociais, bem como da própria ciência geográfica. "A segregação social e política a que as mulheres foram historicamente conduzidas tivera como consequência a sua ampla invisibilidade como sujeito — inclusive como sujeito da Ciência" (LOURO, 1997, p. 17).

ABORDAGENS DE GÊNERO E PROSTITUIÇÃO FEMININA

Przybysz (2013, p.3) afirma que "os papéis de gênero vivenciados por mulheres estão relacionados a normas sociais que colocam à margem mulheres que utilizam de sua sexualidade como forma de atividade profissional". Do mesmo modo, Mattos (2009, p.173) considera que "[...]a prostituta é repulsiva por ela intermediar o campo dos afetos explicitamente através da relação monetária, do dinheiro, ainda que implicitamente esse seja um elemento também presente em qualquer relação afetiva, embora nunca admitido".

Para a educadora e antropóloga Dolores Juliano, vivemos em um período de

uma expressiva liberdade sexual, onde homens e mulheres não valorizam mais a virgindade e mantêm relações sexuais cada vez mais instáveis, porém, a estigmatização no tocante à prostituição ainda é muito grande, a pesquisadora considera inclusive que isto tem aumentado ao longo dos anos. O que justifica então tamanha estigmatização para com a prostituição? O que está em jogo para ela consiste justamente no modelo de gênero tradicional estabelecido pela sociedade em relação à mulher. "A estigmatização das prostitutas é uma mensagem social para as mulheres não prostitutas e fundamentalmente para as mulheres jovens" (PRZYBYSZ, 2016, p. 160). A pesquisadora explica então que esse modelo de gênero exige das mulheres um comportamento cheio de sacrifícios e renúncias, mesmo dando pouco reconhecimento social às mulheres. A mesma então afirma que:

> A estigmatização do trabalho sexual é uma medida de controle social dirigida não tanto às prostitutas, mais sim ao resto das mulheres. Por isso eu creio que é muito importante trabalhar este tema. Porque não é uma luta em defesa de uma minoria, mas é fundamentalmente uma forma de se colocar em defesa que todos os seres humanos temos de viver a nossa sexualidade como queremos e isto somente se pode conseguir se levantamos o problema da estigmatização dos setores mais estigmatizados. (PRZYBYSZ, 2016, p. 160).

Dolores Juliano acredita que manter os modelos estabelecidos pela ideologia dominante reduz os conflitos sociais, evitando assim o surgimento de pequenos problemas. Porém, aqueles que se distanciam e transgridam esses modelos e condutas estão sujeitos a castigos e sanções. A prostituição, por exemplo, representa um setor especialmente desvalorizado, visto se tratar de uma prática social onde as mulheres transgridem seu papel de gênero. Desta maneira, a mesma acredita que o trabalho sexual "é o setor com maior carga de estigma social, pois se relacionam a uma conduta na qual a sexualidade é algo que se vende, não algo que se presenteia e que está ligada ao cuidado" (PRZYBYSZ, 2016, p. 159). Assim, vê-se que a sexualidade voltada a fins comerciais é estigmatizada, desvalorizando quem as pratica.

Desta maneira, pela pressão exercida sobre as pessoas estigmatizadas,

busca-se persuadir as demais a agir conforme a norma, evitando que infrinjam os modelos vigentes, o que teria como pena o rechaço social reservado às "mulheres desviantes". A participação escassa ou marginal das mulheres no mercado de trabalho ou o não reconhecimento de sua atividade como digna se coloca a todas como um obstáculo para que adquiram direitos e deveres (BARRETO, 2008).

PROSTITUIÇÃO FEMININA E TRABALHO

A prostituição no Brasil não é considerada como uma profissão formal, haja vista não estar incluída na classificação dos setores das atividades econômicas identificadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). No entanto, conforme a Classificação Brasileira de Ocupações – CBO/2002, Portaria nº397, onde "descreve e ordena as ocupações dentro de uma estrutura hierarquizada que permite agregar as informações referentes à força de trabalho, segundo características ocupacionais que dizem respeito à natureza da força de trabalho" (SILVA, 2008), a prostituição é classificada como uma ocupação.

> Essa versão da CBO sofreu inúmeras mudanças em relação às anteriores. Agora, ocupações são organizadas e descritas através de "famílias", que abrangem um conjunto de ocupações semelhantes relativas a um domínio de trabalho mais amplo. Para a descrição da família "profissionais do sexo", foram entrevistados homens e mulheres que responderam sobre o que fazem, o que é distintivo de sua profissão, o nome usado e o mercado de atuação pelas discussões em torno da prostituição enquanto um trabalho, feitas por organizações de prostitutas. Dessa forma, algumas importantes lideranças, integrantes da APROSBA, Davida, GAPA-MG, GEMPAC e NEP estiveram presentes no momento de elaboração dessa categoria (BARRETO, 2008, p. 69).

Aos sujeitos "profissionais do sexo", são associados a esta família outros conceitos também como garota de programa, meretriz, michê, prostituta, trabalhadora do sexo. É possível observar que a esta categoria de ocupação, muitas são as definições a ela atribuídas, evidenciando assim o seu caráter heterogêneo quanto aos variados termos utilizados. Assim, conforme a descrição sumária estabelecida pela CBO/2002, as profissionais do sexo "buscam programas sexuais; atendem e acompanham clientes; participam em ações

educativas no campo da sexualidade. As atividades são exercidas seguindo normas e procedimentos que minimizam a vulnerabilidades da profissão" (MINISTÉRIO). Para Barreto (2008, p. 72), "a variedade de atividades evidencia ainda a existência de um saber fazer próprio a profissionais do sexo. Não basta fazer sexo, é preciso saber como seduzir e satisfazer o ego do cliente, por exemplo".

No que tange à questão criminal, a atividade da prostituição no Brasil não é considerada ilegal, deste modo não sendo enquadrada enquanto delito a prática de se prostituir. O ato criminal está em manter casa de prostituição ou ser cáften, ou seja, mediar, aproveitar e se beneficiar economicamente da prostituição, se caracterizando desse modo como um feito criminoso de acordo com os Artigos 227 a 230 do Código Penal.

PROFISSIONAIS DO SEXO E A QUESTÃO IDENTITÁRIA

O universo da prostituição feminina é bastante complexo e diverso, onde a própria construção de uma identidade das mulheres que exercem as práticas prostitucionais também se mostra de forma multifacetada, onde seus sujeitos não se apresentam de maneira homogênea, havendo distinções umas das outras sob vários aspectos. Louro (1997, p. 24-27) compreende "os sujeitos como tendo identidades plurais, múltiplas; identidades que se transformam, que não são fixas ou permanentes, que podem, até mesmo, ser contraditórias [...]. As identidades estão sempre se constituindo, elas são instáveis e, portanto, passíveis de transformação".

O termo prostituir é uma palavra que provém do latim *prostituere,* que significa oferecer serviços sexuais em troca de dinheiro. Barreto (2013, p. 1) considera que a prática da prostituição "abrange a negociação de práticas eróticas e afetivas mediadas por trocas de recursos materiais e simbólicos em ambientes de comércio sexual".

Conforme pesquisas realizadas por Ribeiro e Oliveira (2015) sobre a

dimensão espacial da prostituição na cidade do Rio de Janeiro, estes têm identificado um outro tipo de prostituição surgida na década de 90 e bastante costumeira nos dias de hoje, a chamada prostituição "fechada". Neste tipo de prostituição "os seus serviços informais e marginalizados são oferecidos através de anúncios classificados de importantes jornais, em revistas especializadas, folhetos, *folders* e, principalmente, pela internet, através de sites" (RIBEIRO e OLIVEIRA, 2015, p.94).

De acordo com os autores, a prostituição "fechada" "apresenta características distintas daquela verificada nos espaços públicos – a prostituição de rua –, a saber: quanto ao tipo de prostituta, no tocante aos atributos físicos e ao nível social; o preço (dependendo do tipo do programa) e a forma de pagamento, muitas vezes realizada através do sistema de cartão de crédito [...]" (RIBEIRO e OLIVEIRA, 2015, p. 95).

Assim, se tem observado que o perfil e a própria identidade das profissionais do sexo têm passado por mudanças quanto às suas definições, sendo por vezes intituladas de acompanhantes de luxo, o que lhes coloca de uma certa forma em uma posição social superior às demais, pois seus programas costumam ser mais caros. Para Barreto (2010, p. 194), "as palavras prostituição e prostituta, antes de traduzirem uma realidade única, dizem respeito a um grande número de práticas, de significados, de identidades".

Na atualidade, tem-se verificado, por exemplo, ser cada vez mais comum o uso de perfis em páginas de redes sociais e de aplicativos de bate-papo como ferramenta para facilitar o contato entre as profissionais do sexo e seus possíveis clientes. Desse modo, acredita-se que a utilização desses novos recursos tecnológicos tem diminuído a atuação da figura do cafetão e do agenciador, como também tem provocado mudanças na atuação das profissionais nas ruas e bordéis, tornando as profissionais mais independentes. No entanto, é importante frisar que os próprios agenciadores também têm assumido novas formas de atuação no segmento da prostituição, intermediando a ligação entre as profissionais e os seus clientes.

O fenômeno da prostituição apresenta-se de forma muito diversificada e dinâmica espacialmente, pois inúmeros são os fatores que condicionam suas características. Barreto (2012, p. 2) nos aponta que "a ilegalidade e ausência de regulamentação fazem com que adquira características muito variáveis de acordo com a cidade e com o local (rua, boate, hotel) em que está inserida". E ainda complementa "que a diversidade da ocupação se relaciona ainda com a forma de interseção de categorias sociais como o gênero, a raça, a classe, a sexualidade".

Segundo Goffman (2004, p. 6), a sociedade procura criar meios de categorizar os indivíduos e os seus atributos considerados normais e comuns, a isso o autor define como *identidade social*. De maneira normativa e rigorosa, a sociedade cria assim expectativas quanto ao comportamento que "deve" ser seguido pelas pessoas, a todo instante fazemos afirmativas "em relação àquilo que o indivíduo que está à nossa frente deveria ser" (GOFFMAN, 2004, p. 6), sendo designado pelo autor como a *identidade social virtual*. Os indivíduos cujos atributos não correspondem às expectativas de normalidade dentro de uma determinada categoria e apresentando-se de forma ao que ele realmente é, são os chamados de "estranhos", pois mostram-se em sua *identidade social real.* Vê-se, portanto, que as condutas são construções sociais, onde a própria sociedade procura deixar claro quais são os comportamentos estabelecidos como certos e que devem ser seguidos pelos indivíduos e quais são os errados.

A prostituição é vista como uma atividade reprovável socialmente pois rompe com os modelos e padrões de gênero e sexualidade instituídos às mulheres ao longo do tempo. A marginalização e a condenação as quais são submetidas as mulheres que se prostituem, são reforçadas quando levamos em consideração as questões das desigualdades de gênero vigentes em nossa sociedade. A construção dos papéis sociais são preestabelecidos e legitimam as relações desiguais de gênero. A recusa em seguir tais papéis condiciona as prostitutas ao destino de serem vistas como pessoas não dignas.

Fica evidente, portanto, levando-se em consideração o conceito de estigma de Goffman (2004), que em relação à prostituição feminina a mesma é apontada

como uma atividade desviante, pois as pessoas que as praticam não estão correspondendo ao comportamento esperado pela sociedade. Barreto (2008) afirma que a sociedade sempre procurou separar as mulheres boas, consideradas apropriadas para o casamento e para a maternidade, por serem ditas como dóceis, dedicadas ao lar e obedientes. As mulheres más, em contrapartida, são vistas como inadequadas para serem esposas e mães, por serem independentes e utilizarem da sua sexualidade para fins lucrativos. Por outro lado, Mattos (2009, p. 174) acredita que "o estigma social contra a prostituta expresse, de modo aberto porque estigmatizado, toda uma violência simbólica dirigida, de modo velado e nunca admitido, às mulheres como um todo".

De acordo com Silva (2008), a construção da identidade de profissionais do sexo é relacional no sentido que para ser construída depende de algo fora dela, ou seja, a identidade é marcada pelas diferenças entre o "eu" e o "outro". Essas diferenças são marcadas por símbolos, aspectos como conduta, os hábitos e a própria postura adotada pelas profissionais, iriam ocasionar a diferenciação entre elas e as "demais" mulheres da sociedade, como também entre as próprias profissionais do sexo. Para o autor, no processo de representação da identidade pode haver contradições, não sendo, portanto, padronizada. Barreto (2008) afirma que as identidades além de serem marcadas pelas diferenças, são também hierarquizas e opostas, ou seja, uma possui um conceito positivo e a outra negativo. Portanto, a autora esclarece que "a identidade considerada 'normal' é vista também como natural, desejável e forte, sendo naturalizada. A outra passa então a corresponder ao local do desvio, daquilo que não é normal" (BARRETO, 2008, p.85).

No intuito de compreender como esse processo identitário se dá entre as profissionais do sexo, foi perguntado durante a entrevista o que é ser uma prostituta para ela e como a mesma se identificava, se era como uma garota de programa, uma profissional do sexo, uma trabalhadora do sexo, uma prostituta. Desse modo, durante a pesquisa buscou-se investigar como as profissionais do sexo se auto representam, qual a concepção que as mesmas possuem de si mesmas

seja quando ela está exercendo sua atividade sexual ou não.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O termo "profissionais do sexo", conforme relatos das entrevistadas, expressa uma conotação relacionada ao trabalho, mesmo que no contexto brasileiro seja considerado como uma prática profissional informal. É importante salientar também que ao relacionarem suas práticas sexuais enquanto algo profissional, buscam desse modo evidenciar que as suas identidades não estão propriamente relacionadas à prostituição, no sentido de que esta prática refere-se a uma atividade com fins lucrativos. Isto posto, "a ocupação é vista como parte da vida das pessoas e não como única atividade definidora de sua identidade" (Kempadoo, 1998, apud Barreto, 2008, p. 70). Para as entrevistadas, há uma expressiva separação entre o que ela faz, ou seja, trabalhar com serviços sexuais, e sua identidade fora da atividade.

REFERÊNCIAS

BARRETO, L.C. **Prostituição, gênero e sexualidade: hierarquias sociais e enfrentamentos no contexto de Belo Horizonte**. 2008, 154 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Minas Gerais. 2008.

BARRETO, L.C; PRADO, M.A.M. **Identidade das Prostitutas em Belo Horizonte: as Representações, as Regras e os Espaços.** Pesquisas e Práticas Psicossociais 5(2), São João Del-Rei, agosto/setembro, 2010, p. 193-205.

BARRETO, L.C.; GROSSI, M.P. **Interseccionalidades e identidades em contextos de prostituição**. In: "Desafios da pesquisa interdisciplinar em ciências humanas". Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis – SC, 2012, p.1-15.

_____, L.C.; GROSSI, M.P.; MAYORGA, C.A. **Pensando a prostituição, a**

pesquisa e a militância. In: III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades. Universidade do Estado da Bahia – Campus I, Salvador – BA, 2013.

BINNIE, J. Epistemologias transnacionais da Geografia das sexualidades. In: SILVA, J.M.; DA SILVA, A. C. P. (Orgs). **Espaço, gênero e poder: conectando fronteiras.** Ponta Grossa, ed. Toda Palavra, 2011, p. 265.

CLAVAL, P. **"A volta do cultural" na Geografia.** Mercator - Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002, p. 19-28,

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** Rio de Janeiro: LTC, 2004. p. 124.

KOZEL, S. Um panorama sobre as Geografias marginais no Brasil. In HEIDRICH, A.L.; COSTA, B.P.; PIRES, C.L.Z. **Maneiras de ler Geografia e cultura.** Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, 2013, p. 267.

LOURO, G.L. **Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista.** Petrópolis, ed. Vozes, 6ª edição, 1997, p. 179.

MATTOS, P. A dor e o estigma da puta pobre. In: SOUZA, J. (org.). **Ralé brasileira quem é e como vive.** Belo Horizonte, Editora UFMG, 2009, p. 173-202.

MARANDOLA JR. E. **Fenomenologia e pós-fenomenologia:** alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na Geografia contemporânea. Geograficidade, v.3, n.2, Inverno 2013, p. 49-64.

MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). **Elementos de Epistemologia da Geografia Contemporânea.** 1ª edição revisada, Curitiba: Ed. da UFPR, 2002, p. 270.

NABOZNY, A. et al. Desafios à análise do espaço urbano: interpretando textos marginais do discurso geográfico. IN Terra livre. **A Geografia no Tempo de Novos Conhecimentos.** Presidente Prudente, Ano 23, v. 2, n. 29, Ago-Dez/2007, p. 15-28.

NASCIMENTO SILVA, M. das G. S.; SILVA, J. M. **Interseccionalidades, Gênero e Sexualidades na Análise Espacial**. Ponta Grossa, edi. Toda Palavra, 2014, 360 p.

PRZYBYSZ, J. **Mulheres Especialmente Marginalizadas: Uma Entrevista com Dolores Juliano.** Revista Latino-americana de Geografia e Gênero, Ponta Grossa, v. 7, n. 1, p. 155 - 165, jan. / jul. 2016.

_____, J. **Do pecado a santidade: um ensaio sobre espacialidades e maternagens em vivências cotidianas de mulheres prostitutas na cidade de Ponta Grossa – Paraná.** Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013, p. 1-12.

RIBEIRO, M.A.; OLIVEIRA, R.S. **Território, sexo e prazer. Olhares sobre o fenômeno da prostituição na Geografia brasileira.** Rio de Janeiro: Gramma, 2011, p.210.

SILVA, J.M. Análise do espaço sob a perspectiva do gênero: um desafio para a Geografia cultural brasileira. In ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L. (Orgs.). **Geografia: Temas sobre cultura e espaço.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, p.173-189.

SILVA, J.M. Fazendo Geografias. Pluralidades sobre gênero e sexualidades. In SILVA, J.M. (org.). **Geografias Subversivas. Discursos sobre espaço, gênero e sexualidade.** Ponta Grossa, Paraná: Toda Palavra. 2009, p. 25-53.

_____, J.M. Ausências e silêncios do discurso geográfico brasileiro: uma crítica feminista à Geografia eurocêntrica. In SILVA, J.M. (org.) **Geografias subversivas. Discursos sobre espaço, gênero e sexualidade.** Ponta Grossa, Paraná: Toda Palavra. 2009, p. 56-91.

_____, J.M. **Geografias feministas, sexualidades e corporalidades: desafios às práticas investigativas da ciência geográfica**. Espaço e cultura, Uerj, RJ, n. 27, jan./jun. de 2010, p. 39-55.

SILVA, J.M.; ORNAT, M.J. **Geografia Feminista no Brasil nos anos 80, sim senhor! Uma entrevista com Rosa Ester Rossini.** Revista Latino-americana de Geografia e Gênero, Ponta Grossa, v. 7, n. 2, p. 212 - 219, ago. / dez. 2016.

SILVA, R.A. da. **Identidades em contexto: um estudo da prostituição em Goiânia.** Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder. Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008.

SILVA, T.F. *et al*. **Qual Espaço para Discutir Gênero?** Revista Latino-americana de Geografia e Gênero, Ponta Grossa, v.6, n.1, p.169-183, jan./jul.2015.

VELEDA DA SILVA, S.M. **A contribuição dos estudos de gênero para a compreensão da Geografia do trabalho: uma pauta para discussão.** Revista Latino-americana de Geografia e Gênero, Ponta Grossa, v.4, n.2, ago./dez.2013, p.106-117.

TERRITORIALIDADES E ESPACIALIDADES DO *TROTTOIR* DE MULHERES NO ZERO

RADAMÉS DE QUADROS ARAÚJO
Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Geografia
Universidade Federal de Mato Grosso
radames.araujo@hotmail.com
SÔNIA REGINA ROMANCINI
Professora do Programa de Pós-Graduação em Geografia
Universidade Federal de Mato Grosso
romancini.ufmt@gmail.com

INTRODUÇÃO

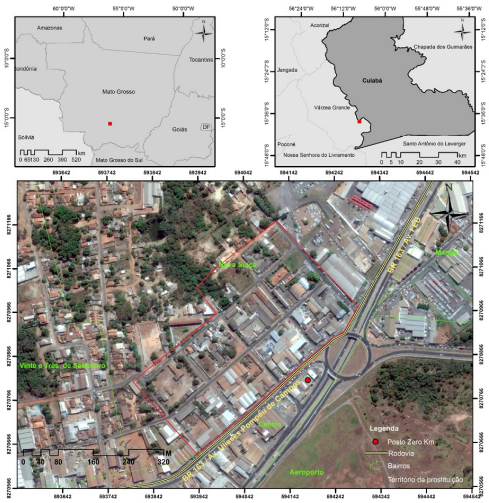
O presente trabalho é parte integrante da pesquisa de mestrado que tem como tema a prostituição de mulheres no "Quilômetro Zero" em Várzea Grande/MT. Colocamos em discussão as relações socioespaciais desenvolvidas no bojo da prostituição exercida em ruas e calçadas, o *trottoir*[1]. Discorreremos como, por meio de tal atividade, as prostitutas realizam uma produção espacial específica, quer seja o "território da prostituição do Zero". Neste ínterim, traremos à baila as espacialidades e as territorialidades contidas no tocante à rotina de trabalho das agentes pesquisadas. Compreendendo que, nesse contexto, existem normas de conduta cuja efetivação é guiada por uma inteligibilidade própria das relações locais.

Apenas para situarmos mais genericamente nossa área de estudo, observamos que a mesma possui características típicas de áreas pericentrais. Encontra-se próxima ao centro de Várzea Grande, mas conta com aspectos distintos deste, a começar pelas relações comercias desenvolvidas: considerável número de empresas voltadas ao comércio e à prestação de serviços automotivos. É possível que tais peculiaridades se devam, entre outras, à sua proximidade com duas importantes vias da cidade cujo o fluxo de veículos, pessoas e informações é

intenso, assim como o número de estabelecimentos comerciais, inclusive aqueles ligados ao setor automotivo. Tudo isso faz da localidade, além de um "território da prostituição" uma centralidade do comércio e da prestação de serviços a automóveis.

No tocante à formação do território da prostituição do Zero, o que sabe é que ele teria surgido há cerca de 40 anos. Seu contexto histórico remonta à construção do trecho da BR 364 que intencionava ligar a região Norte às regiões Centro-Oeste, Sudeste e Sul do Brasil, no início da década de 1960. A partir disso, o fluxo de veículos de transporte intensificou-se, logo foi inaugurado o posto de combustível "Zero KM" e este tornou-se ponto de parada de caminhoneiros e viajantes oriundos de todo o país. Desde então, o entorno do posto passou a ser frequentado por trabalhadoras e trabalhadores do sexo que tinham os caminhoneiros como principais clientes. Concomitantemente, no local onde surgiria o território do Zero, foram sendo construídos motéis onde pernoitava parte desses transeuntes. Contudo, devido à crescente urbanização a rodovia BR 364 deu lugar à Avenida Ulisses Pompéu de Campos e o intenso fluxo de caminhoneiro deixou de existir, mas, os "pontos" de prostituição não. Estes migraram para o local onde se estabeleceram os motéis, e sua clientela, outrora formada basicamente por caminhoneiros, tornou-se heterogênea, formada por homens cidadãos de Várzea Grande e Cuiabá.

Mapa de localização do "território da prostituição do Zero"



Fonte: SEPLAN (2011); imagem: Google Earth (sensor spot, 29/08/2016). Elaboração: Sales, J. C. (2016).

O território em questão possui peculiaridades que discutiremos a partir dos seguintes conceitos geográficos: território, territorialidade, espacialidade e centralidades. Se o espaço, conforme nossa compreensão, está em constante transformação (a própria formação do Zero enquanto território da prostituição confirma tal afirmação) e só pode ser compreendido a partir das relações espaciais, cabe à Geografia enquanto ciência do espaço analisar os fenômenos inerentes à produção deste. Aqui, entendendo o *trottoir* como um fenômeno espacial, além de sua clássica caracterização psicossocial.

Dispomos de uma metodologia que se divide, sobretudo em duas etapas que se complementam resultando na elaboração do presente trabalho, a saber: pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo. No tocante à pesquisa de campo, utilizamos o método qualitativo desenvolvido através de entrevistas diretivas realizadas por meio de um roteiro de entrevistas semiestruturado. O pequeno número de entrevistas se justifica por conta do critério de saturação que empregamos, tendo em vista que o conteúdo das mesmas foi efetuado de acordo com o objeto e as agentes da pesquisa. Ambos, consubstanciados por prévia fundamentação teórica. Assim sendo, as questões elaboradas não induzem a uma oscilação maior que duas ou três variáveis, mas, no que concerne ao conteúdo,

nos permite uma análise representacional considerável.

TERRITORIALIDADES E ESPACIALIDADES DO ZERO

Certamente, um dos aspectos mais fascinantes nas espacialidades marginais é que elas não seguem uma ordem específica, por serem "táticas" cotidianas e não "estratégias" teóricas seu controle é impossível, podem ser mensuradas, mas nunca dominadas completamente. Não é diferente com o *trottoir*[2] das mulheres no Zero, conforme constatamos empiricamente. Quando pesquisamos sobre a condição histórica da prostituição ocidental, vemos com Parent *et al*. (1950) na Idade Antiga ou com Rossiaud (1991) na Idade Média que tal conjuntura se repetia, salvo as peculiaridades de cada situação. De modo que, pressupomos, não exista a liberdade total assim como não existe a total falta dela, as espacialidades tornam-se mistos entre possibilidades e impossibilidades e, como uma práxis, ocorrem no ato de fazer. É na ação espacial que a vida humana individual e coletiva se desenvolve.

> A práxis é, por certo, uma atividade consciente, só podendo existir na lucidez; mas ela é diferente da aplicação de um saber preliminar [...] Ela se apoia sobre um saber, mas este é sempre fragmentário e provisório. É fragmentário, porque não pode haver teoria exaustiva do homem e da história; ele é provisório, porque a própria práxis faz surgir constantemente um novo saber, porque ela faz o mundo falar numa linguagem ao mesmo tempo singular e universal (CASTORIADIS, 1982, p. 95 – grifos do autor).

A dialética entre as possibilidades e as impossibilidades é uma condição presente na análise espacial. Está contida nas territorialidades das prostitutas do Zero e, possivelmente, em qualquer outra. O Zero se apresenta como um território de possibilidades àquelas que almejam a prática do *trottoir,* mas ao mesmo tempo, no âmbito da prostituição, impõe restrições de uso, normas de comportamento, maneiras de agir. A apropriação espacial é possível, mas requer adequação às condutas aceitáveis à prática socioeconômica local. Fica evidente que as espacialidades cotidianas da prostituição fizeram surgir ali um "novo saber". Aqui, é possível uma aproximação com uma ideia constantemente

presente nos estudos sobre o cotidiano de Certeau (1994). Este distingue estratégia e tática nas práticas cotidianas.

> Chamo de "estratégia" o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um "ambiente". Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta [...].
> A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias (p. 46).

As territorialidades exercidas no âmbito da prostituição parecem inter-relacionar estratégia e tática. Tal fenômeno é possível pelo fato de o espaço assumir um conteúdo funcional para as prostitutas, pois exercem nele uma atividade econômica, da qual muitas devem a sua sobrevivência e a de sua família. Por conseguinte, cria-se a necessidade de territorializar as áreas de atuação fazendo surgir certas normas semelhantes a muitas já instituídas na sociedade moderna – como a apropriação espacial bem delimitada análoga à propriedade privada. No entanto, tais "normatizações" ocorrem em um contexto de informalidade, onde o espaço público, inalienável, torna-se alvo de disputas territoriais e onde, muitas vezes, a despeito das pretensões, cria-se um ambiente com características próprias, neste caso, ligadas à prostituição.

> *Aqui é um lugar bom, é um lugar perigoso para quem procura... eu aprendi a lidar com as pessoas, vários tipos de pessoas, já fiquei com drogados, gente bêbada, já aguentei noiado*[3]*... é tanta situação... eu convivo em qualquer lugar depois desse Zero... se você trabalhou no Zero você tem coragem de trabalhar em qualquer lugar* (ISADORA, 2016 – pesquisa de campo).

As palavras de Isadora (2016) nos permitem observar que o Zero exige de quem nele exerce o *trottoir* um tipo específico de comportamento, certa malemolência parece ser imprescindível a quem ali deseja continuar exercendo tal atividade. Neste sentido, tanto as "táticas" de Certeau (1994) quanto a "práxis" de Castoriadis (1982) corroboram à análise das espacialidades ocorridas no âmbito das territorialidades exercidas pelas trabalhadoras do sexo. Impossibilitando, neste contexto, a distinção entre as "estratégias" e "táticas"

definidas por Certeau. Esta peculiaridade comportamental que ora denominamos por espacialidade ora por territorialidade da prostituição é observada, de certa forma, em todas as entrevistadas. Este dado nos foi revelado, pois faz parte da vivência das prostitutas, sendo que não é a resposta de uma pergunta específica, esta problemática foi recorrente em vários momentos e em distintas questões de nosso roteiro de entrevista. Outra entrevistada, por exemplo, quando questionada sobre a violência em sua rotina de trabalho, respondeu:

> *Quando você chega na rua tem que ter um objetivo, de trabalhar quieto, você não vê nada, não ouve nada, do jeito que você chegar você tem que ir embora, se cometer uma palavra errada aqui, você se complica. Aqui não tem pai, não tem mãe, não tem ninguém; porque a hora que a polícia passa você não está e não pensa que a polícia vai estar do lado nosso porque não está, está do lado do cliente. Falam que o dinheiro não compra nada, mas compra o silêncio* (CACAU, 2016 – pesquisa de campo).

O comportamento distinto que apresentam não é verificável apenas a partir das entrevistas, também nas observações visuais intrínsecas à pesquisa de campo é possível constatar tais práticas. Insistimos neste ponto, pois é preciso compreender que, a despeito das predeterminações de uso do espaço ou de certa concepção que se possa ter, ele não é estático. Entretanto, esta concepção particular é apenas possível compreendendo o espaço como algo em constante movimento, cujas práticas espaciais propiciam o insólito.

Uma desterritorialização implica em nova territorialização (HAESBAERT, 2006), e as territorialidades das prostitutas são assim exercidas. A impossibilidade de ocupar as centralidades, por exemplo, tem como consequência o exercício do *trottoir* em áreas periféricas. Haesbaert, também discute acerca do empoderamento como atributo indispensável para garantir o máximo de territorialidades possíveis em uma cidade. Tal conquista não se deve exclusivamente à capacidade econômica de determinado indivíduo, mesmo que esta seja uma condição imprescindível, “multiterritorialidade depende sobretudo do contexto social, econômico, político e cultural em que estamos situados” (2006, p. 354). Neste trecho, Haesbaert trata de tipos de apropriações espaciais

muito mais sutis que as estudadas em nossa pesquisa, mas mesmo nessas, percebe-se que o poder se mostra presente. É, pois, necessário esclarecer a nossa compreensão sobre o poder, pautados em Arendt (1985, p. 24), que afirma,

> o "poder" corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido.

Neste sentido, acreditamos que o ato de se empoderar no Zero enquanto território da prostituição, é o mesmo que seguir as normas de conduta estabelecidas; é agir de acordo com os códigos comportamentais referentes à territorialidade que se inter-relaciona à atividade referida. O que sugere a necessidade de se adaptar ao ambiente em questão. Deste modo, o poder está nas práticas cotidianas desenvolvidas entre as agentes socioespaciais, as quais devem se empoderar a fim de assegurar sua permanência no local da melhor maneira possível. Logo, o poder é como uma inteligibilidade própria do território, ou seja, não é de propriedade exclusiva de nenhuma das agentes pesquisadas – apesar de constatarmos que existe uma disparidade de empoderamento entre elas, o que se externaliza nos próprios perímetros que territorializam.

CENTRALIDADE E PERIFERIA

O Zero enquanto território da prostituição possui centralidades próprias das territorializações condizentes à função. Alguns perímetros apresentam concentração maior de "pontos" e são mais disputados entre suas ocupantes. As características físicas são relevantes no tocante à conformação de uma centralidade, pois, no território em questão, se apresentam próximas a estabelecimentos de grande fluxo de pessoas como os motéis mais movimentados e as boates da localidade. No entanto, como veremos adiante, os aspectos físicos da área, apesar de relevantes, não são os únicos fatores que devem ser considerados quando analisamos uma centralidade. O próprio comportamento das prostitutas em perímetros como estes é distinto daquele apresentado por mulheres

que territorializam trechos de menor concentração de “pontos” de prostituição.

Nas proximidades das boates e de alguns motéis, por exemplo, o número de mulheres praticando o *trottoir* é consideravelmente maior em comparação a perímetros distantes destes empreendimentos. Se, conforme já afirmamos, as características físicas desses locais têm relevância no desenvolvimento das centralidades, sua formação deve ser entendida como um fenômeno socioespacial, produzido de acordo com as relações entre seus agentes produtores.

Entendemos que é até mesmo arriscado afirmar que as prostitutas, por seu tipo de territorialidade, não produzam formas espaciais concretas, pois, se as mesmas não o fazem diretamente, ao menos a partir de suas territorialidades cotidianas corroboram para a efetivação concreta de empreendimentos ligados à atividade que exercem – descobrimos, a partir de pesquisas pertinentes, que as boates se instalaram posteriormente à chegada das travestis e prostitutas no local.

A discussão acerca dos conceitos de centro e periferia é pertinente à Geografia na medida em que tais expressões são também fenômenos inerentes ao espaço geográfico. Optamos em nossa análise, devido em parte ao recorte espacial escolhido, por uma abordagem distinta da clássica divisão entre zonas centrais e zonas periféricas. Não queremos aqui, debater sobre a validade deste tipo de análise, o fato é que em uma abordagem mais generalizadora nosso objeto de pesquisa estaria fadado ao desaparecimento, o que comumente ocorre em certas investigações que não abarcam produções socioespaciais verdadeiramente dinâmicas. “Enfim, o desafio é restabelecer a dialética entre centro e centralidade, pensando os lugares como formas-conteúdo diversas, como brechas espaciais no contexto urbano e metropolitano” (SERPA, 2011, p. 107).

Algumas análises parecem mesmo considerar o espaço do modo preconcebido, como se, inadvertidamente, ignorassem a máxima da Geografia que o caracteriza em seus aspectos: físico e social, histórico e atual, local e global de modo intrínseco. A análise comparativa entre centro e periferia deveria levar em consideração o aspecto etimológico dos termos e não sua representação fixa, exclusivamente geométrica.

> Os lugares centrais, tais como são definidos pela geometria, escondem uma realidade mais profunda: resultam da probabilidade diferencial das nodosidades humanas que fazem emergir uma relação de poder com o local (RAFFESTIN, 1993, p. 187).

Dessa forma, lugares centrais ou centralidades e áreas periféricas seriam termos mais pertinentes para se pensar geograficamente a realidade urbana tal como se apresenta: polissêmica. Isso significa dizer que pode haver centralidades mesmo dentro de áreas periféricas, pelo menos é o que defendemos na presente discussão. Discorrendo sobre a impossibilidade de se analisar as cidades como unidades espaciais, Sposito (2014, p. 134) escreve:

> [...] não há unidade espacial, porque a ação sobre o espaço e a sua apropriação são sempre parcelares, na cidade atual. Diferentes pessoas movimentam-se e apropriam-se do espaço urbano de modos que lhes são peculiares, segundo condições, interesses e escolhas que são individuais, mas que são, também, determinados historicamente, segundo diversas formas de segmentação: idade, perfil cultural, condições socioeconômicas, segmentação profissional, preferências de consumo de bens e serviços etc.

Nas territorializações da prostituição as apropriações espaciais ocorrem obedecendo a uma lógica própria do ambiente, ou melhor, a "produção espacial" realizada no contexto da ocupação cria toda uma microesfera de relações que comporta regras peculiares ao espaço que "produzem". Não se pode estudar um fenômeno espacial sem analisar as relações de sua "produção" responsáveis por sua formação. Assim mesmo, é preciso reconhecer, nosso recorte analítico (*trottoir* exercido por mulheres) é incapaz de uma análise conjuntural, pois o território da prostituição do Zero comporta um universo mais amplo de inter-relações espaciais, do qual a presente pesquisa é apenas uma entre tantas práticas.

É de nossa compreensão que o espaço existe de modo relacional, como elucida Lefebvre (1999, p. 74, grifos do autor), "o espaço é tão-somente um *medium*, meio e mediação, instrumento e intermediário, mais ou menos apropriado, ou seja, favorável. Ele jamais tem existência 'em si', mas remete a alguma coisa outra". Caberá ao analista interpretá-lo em sua dinâmica relacional.

Os conceitos geográficos, como o território, por exemplo, devem a sua existência ao espaço, eles não o produzem, são verificáveis nos processos e dinâmicas inerentes a ele. O mesmo é válido para a relação centro-periferia, esta não deve ser compreendida no sentido geométrico e sim espacial – quer seja relacional –, envolta por relações desiguais de poder.

No Zero, o comportamento das prostitutas se distingue em conformidade com seu perímetro de atuação. Devaneios como aqueles usualmente cometidos por prostitutas que fazem uso de entorpecentes em seus "pontos", não são tolerados nas centralidades. Há uma espécie de regra de conduta entre as prostitutas locais, e comportamentos desviantes podem levar à expulsão daquelas que os cometem, ou mesmo à incapacidade de territorializar áreas mais profícuas à prática em voga. Desse modo, as prostitutas viciadas acabam por ocupar zonas periféricas pouco assediadas, cujo fluxo específico de clientes é menor. Devido a seu comportamento, algumas dessas prostitutas, além de serem malquistas nas centralidades, entram frequentemente em conflito com os moradores que reclamam de suas atitudes consideradas, por vezes, incompatíveis com o meio que frequentam. Além da acusação do possível envolvimento com usuários de entorpecentes que praticam pequenos furtos na localidade. Atitudes assim corroboram com a "má fama" das prostitutas, pois alguns moradores, conforme observado em campo, costumam generalizar as atitudes observadas em algumas a todas as trabalhadoras da prostituição.

> *[...] As pessoas têm uma ideia muito errada das garotas de programa aqui e em outros lugares: elas acham que a gente está aqui porque está mexendo com drogas, com bebidas, mas não é; tem muitas meninas aqui que fazem faculdade, tem casa, carro, não vivem só de drogas, eu, por exemplo: não fumo, não bebo, não uso drogas, não transo sem camisinha, faço exames frequentemente... A maioria das meninas aqui são assim, as pessoas têm uma ideia muito errada da gente* (ISADORA, 2016 – pesquisa de campo).

Seja como for, observamos que o caráter profissional dispensado por parte das prostitutas que exercem o *trottoir* nas centralidades, em nada deve àquele de trabalhadores que se dedicam com apreço a suas respectivas ocupações. Nada

mais óbvio, se considerarmos a relevância econômica do local à atividade. Isadora trabalha no perímetro de maior concentração de "pontos" no Zero, onde o fluxo de veículo é intenso, assim como o são as trocas envolvendo a ocupação em questão. Veículos particulares ou de empresas transitam a todo o momento e o "jogo" de insinuações mútuas acontece às claras sem nenhum embaraço. O *trottoir* é a prática que define a identidade circunscrita, onde a sensualidade vulgar encobre o esforço físico e mental, a dedicação e assiduidade e, por conseguinte, a necessidade de seguir as regras de conduta as quais tais mulheres estão submetidas.

PODER E VIOLÊNCIA NAS TERRITORIALIDADES DA PROSTITUIÇÃO

Apesar de ter-se produzido ao longo do tempo um ambiente próprio das territorialidades concernentes ao *trottoir*, não é possível dizer que tais espacialidades estejam estagnadas, no sentido de que não teria contingência a novas práticas. Conforme constatamos em entrevistas, muitas mudanças a este respeito ocorreram com o passar dos anos. Na seguinte pergunta: como é feita a distribuição dos "pontos" de prostituição? Pretendíamos descobrir se havia algum tipo de hierarquia e se houvesse, de que modo se estabelecia; almejávamos compreender que tipos de espacialidades se desenvolviam quando da iniciação das mulheres no *trottoir* no Zero e quais possibilitavam suas permanências em determinadas áreas. Enfim, como esperávamos, obtivemos muito mais do que nossas pretensões podiam delimitar em um simples enunciado, e este é um aspecto que não surpreende, tendo em vista que as relações espaciais sempre extrapolam o que está contido nas pretensões teóricas. De qualquer forma, retornando à pergunta precedente, entre as respostas podemos destacar as seguintes:

> *Hoje em dia é através das mais velhas, mas na época que eu entrei tive que enfrentar as mais velhas, eu fui uma das mais novas quando entrei, enfrentei as mais velhas e fiquei neste ponto e daqui ninguém me tirou* (CACAU, 2016 – pesquisa de

campo).

Vale lembrar que Cacau, apesar de não praticar o *trottoir* em local considerado periférico em relação à atividade no Zero, não ocupa as centralidades cuja disputa territorial é maior, bem como o número de "pontos" por área. Esta, divide o "ponto" com sua colega Carla que respondeu à mesma pergunta, assim: "não sei, eu pedi para a dona do motel *pra* ficar aqui. Não dá *pra* ir chegando e ficando porque as mulheres não deixam, *né*?" (CARLA, 2016 – pesquisa de campo). Nos dois exemplos precedentes, as prostitutas ocupam um perímetro próximo a motéis, bares e boates, cujo fluxo de veículos é relativamente alto. Todavia, o perímetro em questão não é tão almejado quanto aqueles ditos centrais no contexto da prostituição. Não obstante, à medida em que tais áreas passam a concentrar número expressivo de "pontos", tendem a ficar cada vez mais disputadas. Com esta hipótese, de certa forma confirmada em campo, supomos que nas primeiras territorializações não havia tanta disputa territorial, mas a partir do momento em que a quantidade de pontos aumentou, os conflitos foram aparecendo e as formas de coerção se intensificando.

Para discutir um pouco mais sobre esta questão ilustraremos outras respostas referentes à distribuição dos "pontos". A entrevistada 3, que preferiu manter em sigilo também o nome fictício, trabalha em um "ponto" em frente a um movimentado motel, está no Zero há 20 anos e faz uma distinção entre o antes e o agora, responde ela: "hoje em dia está tudo 'junto e misturado' (risos). Mas é meio complicado ir chegando, pois as outras costumam tirar, eu nunca fiz isso, acho que não tenho esse direito, mas até as mais novatas costumam tirar" (pesquisa de campo). O que ela chama de "tudo junto e misturado" condiz com a própria transformação do local em território da prostituição, até porque, como a mesma afirma mais adiante, "há vinte anos só tinha travestis aqui nas ruas, mulher não tinha; na realidade fui eu e essa amiga que acabamos fazendo esse movimento aqui. As travestis trabalhavam à noite e nós começamos a trabalhar de dia" (ENTREVISTADA 3, 2016 – pesquisa de campo).

O fato de a entrevistada 3 praticar o *trottoir* no Zero há mais tempo que a maior parte das mulheres a coloca em situação privilegiada em relação às "novatas". Como podemos perceber, o pioneirismo é um dos aspectos mais importantes da hierarquia das territorialidades locais. Tal importância se apresenta também na fala de Isadora (2016), a qual se apropria de um perímetro do Zero que apresenta significativa concentração de "pontos" de prostituição. Ela exerce o *trottoir* em uma calçada em frente a um movimentado motel da localidade, esta área é considerada em nosso trabalho como sendo uma centralidade da prostituição dentro do território estudado.

> *Na verdade, quem me colocou aqui não está mais aqui, a Camila não trabalha mais aqui... aqui pra você ficar na rua sem pagar, só se uma menina mais velha colocar você e pedir para as outras meninas para você entrar. Do contrário, você paga pra ficar ou dez por saída ou cinquenta por dia, um dos dois você paga, você não pode chegar e ir ficando só se você procurar um cafetão ou uma cafetina para cuidar de você, mas se você chegar aqui você apanha. [...]. Se você colocar alguém e der algum problema você é expulsa também, eu nunca dei problema, ela me colocou e eu nunca dei problema. [...] a Amanda foi expulsa daqui... ela colocou um monte de meninas e as outras expulsaram ela daqui. [...]. Aqui todo mundo se odeia e se ama... se vir você apanhar elas se doem, se você passar mal tentam ajudar, mas a rivalidade é normal entre mulheres, principalmente quando rola muito dinheiro, porque aqui é um lugar que rola muito dinheiro* (ISADORA, 2016 – pesquisa de campo).

O relato acima nos permite discutir tipos de coação distintos daqueles oriundos da relação direta entre as prostitutas, sendo evidenciada a ação de outros agentes nas territorialidades tratadas. Logo, para se prostituir nesta centralidade, de acordo com Isadora, faz-se necessário, além de se adequar às normas de conduta, pagar certo valor em dinheiro, ser indicada por predecessora ou "procurar um cafetão ou uma cafetina", mas, neste último caso, corre-se o risco de agressão por parte de suas "vizinhas" de ponto. Vale lembrar que algumas entrevistadas não mencionaram a necessidade de pagar qualquer valor para exercer o *trottoir*, é possível que este seja um procedimento ocorrido nos locais mais profícuos à atividade. A resposta de Isadora nos ajuda a relacionar os tipos de coerção com as espacialidades em seus variados aspectos, elucidando

que, no limite, todas essas práticas espaciais corroboram a existência das distintas territorialidades do Zero.

Andreia (2016), que trabalha no Zero há dezessete anos, contribui para compreendermos como eram e como estão sendo realizadas as delimitações de "pontos" de prostituição, afirma ela:

> *Uma amiga minha trouxe eu para a Telemat*[4]*, da Telemat já conhecia as meninas daqui; nós vínhamos nos motéis aqui e fomos pegando amizade e fui ficando. Aquela época não tinha isso aqui (se referindo às coerções em relação à apropriação dos "pontos") hoje tem. Hoje ninguém chega! Elas ficam nas boates ou pagam as cafetinas para ficar* (ANDREIA, 2016 – pesquisa de campo).

Novamente é mencionada a prática de cafetinagem no contexto das territorializações locais. Até que ponto tal prática é nociva ou benéfica às mulheres submetidas a ela não podemos concluir, mas o que sabemos, através de nossas entrevistadas, é que está presente nas espacialidades ocorridas no Zero. É, na verdade, mais uma entre tantas práticas espaciais que se desenvolve no cotidiano da prostituição, e se é proibida, pois se configura como exploração sexual, parece ser recorrente, a seu favor tem-se a prerrogativa de oferecer proteção a quem deseja se prostituir. De fato, este é um instrumento através do qual as prostitutas que recorrem a ele buscam garantir sua permanência em um território cujas práticas espaciais exigem, de uma forma ou de outra, certo empoderamento por parte de suas ocupantes.

Sobre o problema da disputa territorial, onde a cafetinagem se entremeia no dia a dia de trabalho das prostitutas estudadas, Gabi (2016), que trabalha no Zero há quinze anos e foi, como tantas outras, trazida por uma amiga, responde: "já briguei com algumas mulheres, quando não gosto não quero que fiquem perto. Já chegou cafetina querendo cobrar por 'ponto' e tive que brigar" (pesquisa de campo). Deste modo, constata-se que a questão do rufianismo não é aceita como regra em todas as territorialidades ali exercidas, nem todas as mulheres estão submetidas a esta prática. Ainda assim, se mostra comum no contexto estudado sendo, como dito anteriormente, a quem a ela se submete, instrumento de

legitimidade na busca por apropriação espacial.

Quando questionada sobre como ocorre a apropriação dos "pontos", afirma Gabi: "Geralmente a mulher encosta no 'ponto' e se apropria dele – fica junto só quem ela quer. Aqui, vence quem é mais forte" (pesquisa de campo). Desde logo, a resposta precedente parece referir-se à força física, mas não é possível afirmar qual sentido (é mais provável que abranja mais de um) o "vence quem é mais forte" assume, pois, como nos foi permitido constatar, a violência física não é propriamente o instrumento de empoderamento mais eficaz naquelas territorialidades. É o que verificamos ao observar a entrevistada 3, que se considera uma das precursoras do *trottoir* de mulheres no Zero. Esta, que divide o "ponto" com Gabi, demonstra um comportamento brando não apenas pelas respostas que declarou, mas pelos aspectos físico e mental observados no momento da entrevista. Como citamos em outro parágrafo, a entrevistada 3 sabia da existência das coerções espaciais ocorridas. No entanto, a tal respeito, respondeu: "eu nunca fiz isso, acho que não tenho esse direito, mas até as mais novatas costumam tirar" (pesquisa de campo).

No que tange à relação entre poder e violência é oportuno registrar que, a despeito de nossa primeira compreensão, não faz sentido algum afirmar que se tratam de sinônimos, antes, de acordo com Arendt (1985, p. 23): "a forma extrema do poder resume-se em Todos contra Um, e a extrema forma da violência é Um contra Todos. E esta última jamais é possível sem instrumentos". Neste caso, é possível dizer que quando uma prostituta deseja se apropriar de determinada área, mas não possui os atributos necessários para tanto, o que lhe dotaria de poder fazendo com que estivesse em conformidade com as demais trabalhadoras, é indispensável o emprego de algum "instrumento" de coerção que lhe garanta o direito de ocupar e permanecer no local, é neste momento que surge como dispositivo coercitivo o rufianismo, por exemplo.

A distinção feita por Hannah Arendt entre poder e violência pôde ser evidenciada em campo, quando perguntamos a Isadora (2016) se já havia vivido ou presenciado alguma experiência de violência entre colegas de trabalho. Ela

nos respondeu o seguinte:

> *Já, ali no fundo mesmo, tiraram a Amanda depois de muito tempo, reuniram "todo mundo" e ai daquela que não fosse. Eu também fui, simplesmente fiquei em pé (hoje eu ainda sou colega dela, compro salgado dela, ela vende salgado hoje), ai enquanto "a mulher" não foi embora não sossegaram, a mulher tinha mais de vinte anos de Zero, tiraram! [...]. Ela trouxe umas mulheres de fora, dizem que umas mulheres muito bonitas de fora, umas loiras. Aí só elas saíam e as outras não estavam saindo, enquanto as meninas dela faziam dez a doze programas as outras não faziam nenhum, foi por isso. Ela era cafetina, foi por isso que tiraram* (ISADORA, 2016 – pesquisa de campo).

Este relato demonstra como o desvio às regras de conduta pode custar caro a quem o comete. E a ideia de Arendt (1985) ligada às informações das entrevistadas, corrobora a compreensão de que vale muito mais a malemolência de seguir as "normas" produzidas a partir das territorialidades cotidianas entre as prostitutas do que qualquer outro tipo de conduta que desvie daquilo que foi "produzido" pela práxis de seus agentes socioespaciais ao longo do tempo.

Paira no ambiente de prostituição, sobretudo naqueles mais densamente ocupados, uma inteligência própria daquele contexto, esta não cabe nos relatórios dos urbanistas ou nos trabalhos acadêmicos que o pretendam abarcar, pois é apenas plenamente compreendida no momento de sua execução. Na práxis é que se realiza tal conhecimento, mas esta é apenas de fato conhecida a quem a pratica. Deste modo, contentamo-nos em apontá-la, em relatar a sua existência e a partir disso analisar as territorialidades existentes.

Se, como afirma Arendt (1985), "a forma extrema de poder resume-se em Todos contra Um" é plausível também afirmar que o poder não é propriedade exclusiva de alguém, "pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido" (ibid., p. 24). Outro autor que contribui à compreensão de poder é Michel Foucault, este o entende não como algo estático que poderia ser tomado com exclusividade, e sim algo que está em movimento contínuo. Foucault, em sua "genealogia do poder" afirma que o poder deve ser entendido com base em suas "técnicas e táticas de dominação". Não sendo exclusividade de uma classe ou de uma instituição, logo, o poder faria parte das mais elementares

relações humanas (FOUCAULT, 2012, 1999). Assim, nos parece que o poder é uma categorial crucial tanto para Arendt quanto para Foucault, contudo, para este o poder paira no ambiente, enquanto para aquela, é inerente ao ser humano. Apesar de aparentemente contraditórios, acreditamos haver certa complementação entre os autores, sobretudo, quando da análise das espacialidades e territorialidades da prostituição no presente trabalho. Isto é, uma prostituta psicologicamente empoderada está mais capacitada a territorializar os melhores "pontos", mesmo que para isso deva recorrer a instrumentos coercitivos externos. Desse modo, recorremos às palavras de Lefebvre (1999), que afirma ser o espaço "meio e mediação, instrumento e intermediário".

O fenômeno das espacialidades inerentes à prostituição, as territorialidades diárias que corroboram a formação do território aqui estudado, bem como o método de apreensão desta problemática cujo escopo é o poder inerente às relações de força, podem ser compreendidos nas palavras de Foucault (1999, p. 88-89):

> Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte [...] é o suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis.

May (1981), discute sobre o efeito negativo da falta de poder às pessoas, em sua abordagem ele trata do poder de modo ontológico, tem por objetivo caracterizar causas e consequências psicológicas deste a indivíduos e à sociedade estadunidense. Muito embora, no presente estudo estejamos discutindo sobre o poder no que tange às territorialidades desenvolvidas pelas prostitutas no âmbito de sua atividade econômica, é impossível separá-lo dos outros contextos de vida das pesquisadas em questão.

Uma prostituta suficientemente impotente, cujas atitudes denunciam sua falta de poder (a agressividade, por exemplo) é, inevitavelmente, incapaz de territorializar as áreas mais profícuas à prática do *trottoir*, exceto quando não

houver nenhuma norma de conduta preestabelecida – o que não é o caso do território em questão. Portanto, uma trabalhadora que esteja por algum motivo incapacitada de se auto afirmar enquanto ser, como, por exemplo, as prostitutas viciadas em droga (ditas *noiadas*), estará, por conseguinte, impossibilitada de territorializar as áreas mais propícias ao desenvolvimento de sua atividade econômica, encontra-se, neste caso, relativamente impotente.

Se é tênue a linha que distingue espacialidade de territorialidade, em nosso estudo ela parece nem mesmo existir. Acontece que o ambiente analisado foi produzido pelas territorialidades de seus agentes socioespaciais, quase tudo que ali se observa no contexto da prostituição são relações de poder inter-relacionadas àquele espaço. É interessante como uma parcela relativamente pequena do espaço de uma cidade pode conter tantos fenômenos geográficos. Por hora nos convém discutir acerca daquilo que propomos desde o início: as territorialidades e espacialidades do *trottoir* de mulheres no Zero. Mas não significa que se encerra a discussão, o espaço, tal qual o compreendemos, está sempre aberto ao inédito, pois ele é inerente à práxis humana.

Logo, a espacialidade "existe, ontologicamente, como produto de um processo de transformação, mas continua sempre aberta a transformações adicionais nos contextos da vida material" (SOJA, 1993, p. 149); enquanto a territorialidade é 'a tentativa, por um indivíduo ou grupo, de afetar, influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos e relações, ao delimitar e assegurar seu controle sobre certa área geográfica" (SACK, 2011, p. 76). Não obstante, acreditamos que estes dois conceitos geográficos, mesmo que possam ser distinguidos, não se excluem, pelo contrário, se complementam. Assim como aquilo que se pensa e o que se externaliza a partir dos pensamentos não é a mesma coisa tampouco algo distinto.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **Da violência**. Brasília: Ed.UNB. 1985.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**: I artes de fazer. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

LEFEBVRE, H. **A revolução urbana.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

MAY, R. **Poder e inocência**: uma análise das fontes da violência. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

PARENT, et. al. **História da prostituição**: idade antiga, idade média, idade moderna. São Paulo: Júpiter, 1950.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

ROSSIAUD, J. **A prostituição na Idade Média**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

SACK, R. O significado de territorialidade. In: DIAS, L. C. e FERRARI, M. (orgs.). **Territorialidades humanas e redes sociais**. Florianópolis: Insular, 2011, pp. 63-90.

SERPA, A. Lugar e centralidade em um contexto metropolitano**.** In: CARLOS, A. F. A et al. (Orgs.). **A Produção do espaço urbano**: agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2011, p. 97-108.

SOJA, E. W. **Geografias pós-modernas:** a reafirmação do espaço na teoria social crítica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

SPOSITO, M. E. B. A produção do espaço urbano: escalas, diferenças e desigualdades socioespaciais. In. CARLOS, A. F. A. et. al. (orgs.). **A produção do espaço urbano**: agentes e processos, escalas e desafios. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2014, p. 123-145.

---

1 Do francês: caminhar. Diz respeito à prostituição exercida em calçadas e vias públicas.

2 Do francês: caminhar. Diz respeito à prostituição exercida em calçadas e vias públicas.

3 Diz-se de pessoas viciadas em drogas ilícitas e que fazem uso destas em ruas e ambientes públicos. Geralmente o termo está associado a pessoas de baixa renda e/ou que estejam em situação precária do ponto de vista existencial e socioeconômico.

4 Telecomunicações de Mato Grosso S/A.

A HETEROTOPIA DA PROSTITUIÇÃO TRANS NA CIDADE DE FEIRA DE SANTANA-BA

MATTEUS FREITAS DE OLIVEIRA
matteusfreitas@gmail.com
Instituto Federal de Alagoas – campus Batalha/IFAL

INTRODUÇÃO

O fenômeno da prostituição, sobretudo aquele segmento que se espalha pelos centros urbanos, é estudado por várias abordagens teóricas e metodológicas em muitas ciências. Na Geografia, vertentes marxistas e pós-marxistas deram diferentes visões sobre as espacialidades e processos geográficos oriundos destes ou para estes. Esses estudos ganharam tônica com o novo desenrolar da Nova Geografia Cultural, mais fenomenológica, hermenêutica e decolonial.

Fora do território do saber geográfico existem alguns autores que entraram no universo Trans e realizaram um mapeamento socioantropológico sobre o fenômeno da prostituição e relacionaram suas questões de pesquisa com o espaço. Aqui, destacamos as obras de Perlongher (1987), Benedetti (2006) e Pelúcio (2007) que trataram da prostituição de michês e trans em cidades do Centro Sul do Brasil. Justificamos a presença dos estudos de Perlongher (1987) sobre michês por entender que a rede de prostituição de rua, na escala de São Paulo, entrelaça interseccionalidades com as realidades Trans, tanto de conflito como de cooperação.

Dentro da Nova Geografia Cultural trabalhos espacialmente distribuídos em vários programas de pós-graduação trazem a questão da prostituição como problemática, entrelaçando novos arranjos teóricos metodológicos para fugir, na maioria dos casos, da velha tradição geográfica marcada pela heteronormatividade científica que priorizava temas, linhas e esboços

metodológicos de pesquisa. Dentre eles podemos destacar os trabalhos de Ornat (2007, 2008), Ribeiro (1997), Barbosa e Pimentel (2011) que, por meio da categoria território, traçam considerações sobre a prostituição.

Para Oliveira (2016), a pesquisa sobre os territórios indica que estes são produções sociais dialéticas entre seus agentes formadores e reorganizadores. Como produção social, os espaços de prostituição, concentrados, em sua grande maioria, nas áreas centrais das cidades, estão carregados de histórias que explicam a intenção, o processo de sua formação e as inter-relações estabelecidas com as outras esferas do cotidiano socioespacial, como estudaram Oliveira (2009a, 2009b) na cidade de Feira de Santana-BA, Oliveira (1994) em Salvador-BA e Ornat (2007, 2008) em Ponta Grossa-PR e Ribeiro (1997) no Rio de Janeiro, entre outros estudos de caso.

Como foco de outras análises, Oliveira (2009a, 2009b e 2016) destaca a centralidade da prostituição em Feira de Santana-Bahia, ao longo e por entre as Avenidas Getúlio Vargas em cruzamento com a J. J. Seabra, Presidente Dutra, Marechal Deodoro e Senhor dos Passos, se revezando entre ruas estreitas e pouco movimentadas durante a noite no Centro, permitindo que sujeitos sociais execrados da vida normativa, com base nos parâmetros heterossexuais, ganhem o espaço público e seu corpo assuma contexto espacial numa territorialidade além de fluída, também cíclica como enfatiza Souza (1995).

Se durante o dia as atividades comerciais são o texto inscrito no espaço central feirense, desde atividades históricas ligadas à interiorização do gado para o Sertão até a consolidação de um polo econômico baiano, à noite a teia de relações configura-se sobre outras lógicas, sem desenlaçar todas as outras diurnas articuladas pelo viés mercadológico. Porém, outros níveis de organização, mais micros, se estabelecem ao cair do sol. Na penumbra da desarticulação das atividades comerciais, novas redes de poderes se justapõem e sobrepõem no centro da cidade princesa. Dentre essas microespacialidades estão a melhor visibilidade de sujeitos anônimos diante da grandeza dos fluxos comerciais, informacionais e de transportes. Talvez a palavra *anônimo* não seja o sinônimo

mais adequado para se tratar da abjeção que esses corpos passam para se tornarem quase invisíveis às normas socialmente delimitadas. A invisibilidade da qual tratamos é apenas metafórica para ilustrar a segregação existente e gera os abismos dos corpos rejeitados que não importam na cena caótica dos centros urbanos.

A tentativa com esse artigo é, por meio dos estudos foucaultianos, testar a potencialidade do conceito de heterotopia para dar visibilidade às performances que estão no substrato das relações sociais que, no entanto, coexistem e geram toda complexidade no recorte de pesquisa. Para tanto, mergulharemos nas genealogias de Foucault (2011) para entender suas reflexões de sítios e contra sítios e seus rebatimentos espaciais em função desse tema não ter sido suficientemente explorado ou ao menos debatido na Geografia Brasileira.

A HETEROTOPIA FOUCAULTIANA: A VISIBILIDADE DO ESPAÇO DENTRO DE OUTROS ESPAÇOS

As Ciências Sociais, de um modo geral, inquietaram-se com as publicações filosóficas do professor Michel Foucault, dentre elas a Geografia com o impacto de seu efeito nos estudos sobre a categoria de território com a visibilidade de grupos sociais de pouca expressão em virtude do que ele chamou de micropoder. O efeito Foucault não apenas ampliou a possibilidade da compreensão dessa categoria, como também permitiu a abertura de novas agendas de debates visibilizando agentes sociais não estudados por nosso arcabouço clássico, tradicional, conservador e machista. Ao mesmo passo, permitiu a elaboração de perspectivas desconstrucionistas, subversivas e abjetas, dentre elas a problematização do conceito de heterotopia discutido numa conferência no *Cercle d'Études Architecturales*, em 1967, no qual iremos focar nesse estudo.

Ainda na década de sessenta, o professor filósofo Michel Foucault destacava a importância do estudo do espaço para o cruzamento dos séculos XX e XXI. Para ele, "a nossa época talvez seja, acima de tudo, a época do espaço"

(FOUCAULT, 2011, p.411), sendo esta o período da simultaneidade, da justaposição, do próximo, do longínquo, do lado a lado e do disperso, mesmo com toda sacralização que o envolve decorrente das experiências produzidas pela sociedade medieval.

Para Foucault (2011) ocorreu uma ruptura na abordagem ocidental sobre o espaço. Na época medieval existia um conjunto hierárquico de lugares, onde cada coisa era colocada em seu sítio específico, entendendo o espaço como local da disposição das coisas. Pós as intervenções de Galileu com a constituição do conceito de infinito, o espaço passa da ideia da fixidez para um espaço infinitamente aberto, ou seja, um ponto em seu imensurável movimento. Desta forma, a concepção locacional da disposição das coisas foi substituída pela extensão de sua ocorrência, permeando a concepção de escala que, para nós geógrafos, é muito cara.

Em virtude da complexidade das relações de proximidade entre certos pontos e elementos a concepção de extensão foi superada pela concepção de sítio. Conforme Foucault (2011), "estamos em uma época em que o espaço se oferece a nós sob a forma de relações de posicionamentos [sítios]" (p. 413). Quando Foucault pensa na superação da extensão pelos sítios, articula a compreensão da presença das revoluções técnicas que densificam o espaço como antes nunca visto. Por isso mesmo, ao tratar dos sítios, escolhe as questões demográficas para superar a abordagem de disposição populacional, para ligar esse tema a outros pontos como circulação, estocagem de alimentos e dispersões trazendo a simultaneidade e as correlações para a compreensão do espaço.

Foucault nos apresenta não mais um espaço homogêneo como ele tratou na sua breve genealogia, mas heterogêneo, negando a ideia de receptáculo quando cita que

> não vivemos em uma espécie de vazio, no interior do qual se poderiam situar os indivíduos e as coisas. Não vivemos no interior de um vazio que se encheriam de cores com diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos [sítios] irredutíveis uns aos outros e absolutamente impossíveis de serem sobrepostos (FOUCAULT, 2011, p.414).

A heterogeneidade consiste na presença dialética de dois grandes polos espaciais, de um lado as utopias que estavam reunidas em sítios, e por outro as heterotopias localizadas nos contra sítios. Entremeando esses radicais opostos complementares existem espaços que aglomeram as experiências mistas, sendo uma utopia e uma contra utopia simultaneamente. As utopias são:

> Os posicionamentos [sítios] sem lugar real. São posicionamentos que mantém com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou inversa. É a própria sociedade aperfeiçoada ou é o inverso da sociedade, mas de qualquer forma, essas utopias são espaços que fundamentalmente são essencialmente irreais. (FOUCAULT, 2011, p. 414-415).

Nessa linha de pensamento, as heterotopias, inverso das utopias, seriam espaços localizáveis e concretos nos quais representações sociais estariam dinamicamente produzindo e se reproduzindo por meio de contestações, inversões, subversões das regras heterônomas que dicotomizam e ainda sacralizam o espaço como as insuperáveis questões entre público/privado, familiar/social, lazer/trabalho, entre outros. Esse seria os lugares efetivos, materializados onde as instituições normatizadoras ganham energia o suficiente para recriar a vida em sociedade com a geração de regras, normas e leis, produzindo o condicionamento da vida e geração de corpos dóceis, ver Foucault (1987).

Algumas heterotopias correspondem a locais de isolamento que segregam indivíduos cujo comportamento se desvia em relação à média ou à norma exigida. Essas heterotopias colocam outros contra sítios em xeque, porque visibilizam o que foi invisibilizado pelas normas, regras, códigos e símbolos sociais. Por isso mesmo são chamados de heterotopias de desvio e os espaços da prostituição correspondem bem a um exemplo desse fenômeno.

Alguns estudos já citados aqui da antropologia caminham nesse sentido da heterotopia. Nessas obras o espaço é apresentado, de acordo com alguns autores, para além da concepção de substrato, outros o compreendem como palco de relações sociais limitando a compreensão de contra sítio de Foucalt. Perlongher

(1987), analisando o negócio do michê em São Paulo, verificou como as tramas sociais são potencializadas nos espaços especializados, isto é, pôde compreender a partir das intensas observações realizadas, que as territorialidades dos michês retroalimentavam sua existência e favoreciam sua visibilidade. Em sua obra, Perlongher destaca que as áreas centrais correspondem aos espaços preferenciais para prostituição, visto que o centro da cidade é o lugar privilegiado do intercâmbio. Para isso cita Castells (1972) apud Perlongher (1987) e Lefebvre (1968) afirmando que o centro é o ponto de saturação, local da aventura, do acaso, da extravagância e das fugas. Castells (1972) aprofunda a compreensão quando afirma que o centro também possui a "possibilidade do imprevisto, a opção consumista e a variedade da vida social" (p. 183).

Diferente das Trans estudadas por Benedetti (2006) e Pelúcio (2007), os michês observados por Perlongher possuem um território que antes de tudo é mais um espaço de circulação do que de fixação. Os michês distribuem-se pelas avenidas exibindo seus dotes corporais viris sem necessariamente se aglomerarem em pontos, como fazem as Trans analisadas por esta pesquisa. Para Perlongher

> A ideia de identidade, que define sujeitos pela representação que eles próprios fazem da prática sexual que realizam, ou por certo recorte privilegiado que o observador faz dessa prática, justapomos a ideia de territorialidade. Daí o "nome" dos agentes num sistema classificatório-relacional vai exprimir o lugar que ocupam numa rede mais ou menos fluida de circulação e intercâmbios. Os sujeitos se deslocam intermitentemente nesses *spatiu continuum* e são passíveis de permanecer na mesma posição a respeito dos outros, ou ainda de mudar de posição. Essa nomenclatura classificatória – que tem alguma coisa de provisória, de mutável – alude a certa frequência de circulação: o grau de fixação dos agentes a um "ponto" (um gênero, uma postura, uma "representação", mas também a uma adstrição territorial) será determinante para estabelecer seus lugares no sistema de trocas. (PERLONGHER, 1987, p. 152- 153)

Além disso, o autor continua a afirmar que essa territorialidade não pode ter limites geográficos, de gênero, de raça e de classe demasiadamente precisos. Os territórios dos michês flutuam e se nomadizam, pois o espaço nômade é localizado, mas não delimitado com rigorosidade, acompanhando as tramas sociais que se reproduzem nas redes de sociabilidade, visto que a

posicionalidade gera a interseccionalidade com os sujeitos e os lugares.

Percebemos que a análise espacial engendrada por Perlongher (1987) considera o espaço como um fator importante para a visibilidade da prostituição michê paulista, porém, o autor atribuiu, com maior intensidade, a força da questão identitária sem considerar, de forma associada, o papel estratégico do espaço para manter, ressignificar e reproduzir essas identidades.

Em Porto Alegre-RS, Benedetti (2006) realiza um estudo entre travestis e transexuais que se prostituem no Centro e nas avenidas principais da cidade. Contagiado pelo debate *queer* e realizando uma crítica ao preconceito compartilhado pelos espaços da prostituição, Benedetti amplia a leitura socioafetiva de seu recorte espacial alcançando uma análise afetiva/espacial sobre o fenômeno da prostituição de rua. Para esse autor o território é o *lócus* do aprendizado Trans, nele se compartilha as tecnologias espaço/gramaticais que sofisticam as transformações e produções dos gêneros *queers*. Para ele "o espaço da prostituição é um dos principais lugares sociais de construção e aprendizado do feminino entre as travestis" (BENEDETTI, 2006, p.114).

Diferente de Perlongher (1987), Benedetti (2006) não realiza um cruzamento com teóricos que pensam o território, mas por meio de sua observação de campo apresenta a espacialidade das travestis de Porto Alegre como componente espacial positivo para as relações sociais. Visto muitas vezes como lugar de medo, violência, aglomeração de doenças, etc., os pontos de prostituição para o autor estão associados a uma rede imbricada de sociabilidades, positivando o uso da rua, como lugar do encontro e da interação social.

> É nos diferentes territórios de *batalha* que muitas travestis tiveram seu primeiro contato com outras *monas*, e que veem concretizados os seus desejos de transformação. Normalmente são trazidas por outra travesti que já frequenta o lugar e conhece as demais, o que lhes garante uma espécie de "proteção" na quadra. (BENEDETTI, 2006, p.114).

Para Benedetti, é no território da prostituição que as monas aprendem métodos e técnicas de transformação do corpo, potencializando as formas mais valorizadas, disseminando os segredos das montagens, técnicas de maquiagem,

formas de sedução, além da linguagem do bate-bate, também conhecida como ioruba ou bajubá. E continua

> Da mesma forma, é na quadra de *batalha* que passam a conhecer as formas corretas de andar no salto alto, de mostrar movimentos leves e suaves, de olhar de determinada maneira, de mover o cabelo ou andar à moda travesti. É na convivência nos territórios de prostituição que as travestis incorporam os valores e formas do feminino, tomam conhecimento dos *truques* e técnicas do cotidiano da prostituição, conformam gostos e preferências (especialmente os sexuais) e muitas vezes ganham ou adotam um nome feminino. Este é um dos importantes espaços onde as travestis constroem-se corporal, subjetiva e socialmente. É onde, enfim, aprendem o *habitus* travesti. (BENEDETTI, 2004, p.03).

A leitura espacial de Benedetti apresenta o território como o nó central do *habitus* travesti e nessa ótica podemos considerar que esse espaço real concreto é uma heterotopia, porque se localiza, se relaciona e se estende pela malha urbana. O autor percebe a importância do espaço para a manutenção das identidades que nele se reproduzem e, para além disso, destrincha a íntima relação entre sujeitos e espaço, delineando algumas estratégias utilizadas pelas Trans para se manterem e sobreviverem nos centros urbanos.

Em outra perspectiva, com características mais integradoras, encontram-se os estudos de Pelúcio (2007) realizados em São Miguel Paulista-SP. A autora realiza uma incursão noturna, compreendendo as lógicas funcionais de mercado nesse período do dia e como o centro possibilita a existência da prostituição à noite. Para tanto, apoia-se nas pesquisas de Perlongher (1987) e Benedetti (2006). Inicialmente, Pelúcio (2007, p. 53) nos chama atenção de que "estrategicamente, as travestis se posicionam numa esquina onde há um semáforo bastante demorado, assim é possível negociar programas apenas com olhares e gestos, além de ficarem sob a mira dos trabalhadores que lotam os ônibus", demarcando a importância de espaços estratégicos para visibilidade Trans. Durante a pesquisa a autora compreendeu que os equipamentos comerciais que funcionam à noite estão intimamente ligados com a existência da prostituição da rua.

> Não percebi, naquele momento, que este pensamento sinalizava que eu já começara a

> mapear os pontos de prostituição travesti, hierarquizando-os a partir de categorias como "capital corporal", tipo de clientela, aparelhos urbanos disponíveis na região, espaços de lazer, motéis, *drive-ins*, bares. Todos estes, como espero mostrar, são elementos importantes para se entender a travestilidade, a rede que ela compõe, seus nós e as categorias classificatórias êmicas, que se associam também com a territorialidade. (PELÚCIO, 2007, p. 53).

Ao mesmo tempo em que interliga a situação espacial dos equipamentos urbanos do entorno do território da prostituição de travestis e michês, Pelúcio compreende a territorialidade por eles demarcada simbolicamente como uma produção no nível discursivo, isto é, apresenta-se não como um espaço físico, mas enquanto espaço do código que se circunscreve em um determinado lugar e lhe dá sentido muito menos descritivo do que prescritivo.

Aparentemente, a autora espacializa o território da prostituição para o campo simbólico, apesar de apresentar o poder das relações que coexistem no e para o espaço, percorrendo o mesmo caminho teórico apresentado por Perlongher (1987), amarrando suas questões de pesquisa ao conceito de identidade.

> Como se vê, os territórios e identidades se confundem pela significação que os sujeitos imprimem nos corpos: formas, músculos, saltos, olhares, gestos, práticas eróticas anunciadas e insinuadas nessa marcação. (PELÚCIO, 2007, p. 61).

Porém, o posicionamento de Pelúcio frente à característica física do território está ligado à tradição do conceito de território disseminado pelas Ciências Políticas e pela Geografia Tradicional. Para ela não é a condição espacial que promove a permanência e a produção das territorialidades da prostituição e sim as decorrentes relações de poder que fazem desse espaço um campo de forças, corroborando com a perspectiva de Souza (1995), caracterizando suas proposições na perspectiva integradora de análise dos territórios da prostituição pelos cientistas sociais.

Os exemplos acima das pesquisas antropológicas mostram a forma como algumas pesquisas foram operacionalizadas sobre o fenômeno da prostituição de michês, travestis, transexuais e transformistas em realidades urbanas distintas ao longo da malha urbana brasileira em sequência temporal dispare. O que se nota é

o reconhecimento, à nível antropológico, de novas formas de gênero, práticas sociais e novos usos espaciais de um contra sítio que desvia a funcionalidade machista que fornece a tônica da hegemonia urbana com seus usos normatizados à favor da matriz heterossexual.

A HETEROTOPIA NA CIDADE PRINCESA: A RESSIGNIFICAÇÃO DA PROSTITUIÇÃO TRANS

Nessa sessão analisaremos como se comporta a heterotopia da prostituição feirense em seus diversos aspectos seguindo as reflexões de Michel Foucault. Vale salientar que esse não é o primeiro trabalho na Geografia que se propõe testar a potencialidade desse conceito, em um inicial levantamento de dados observamos que mais dois pesquisadores trouxeram à tona essas premissas em estudos de caso envolvendo os sem-teto no Rio de Janeiro e a Cracolândia em São Paulo.

Ramos (2010) se propõe a testar o conceito pouco desenvolvido por Foucault (2011) na realidade carioca das intensas lutas pelo direito de habitação do movimento dos sem-teto. A insurgência dessa heterotopia como enclave na realidade do Rio de Janeiro esboçava o poder situado ressignificando o espaço urbano por outra lógica, gerando outros espaços, os sítios outros demarcados pelo quadro teórico até aqui discutido. Para Ramos (2010), a incorporação desse aporte conceitual seria estratégica para unir práticas que residem nas contradições urbanas entre a cidade formal, institucional e moralmente aceita e a cidade informal, em prática e devaneio cotidiano de normas.

Outra tentativa importante com o uso da heterotopia foi realizada por Valverde (2009, 2015), cujo objetivo era compreender as relações entre o corpo e o espaço público na Cracolândia, situada no centro de São Paulo. Valverde (2015) percebeu que a grande contradição do centro paulista residia na simultaneidade de conexões de sítios e contra sítios e dentre estes os de desvio. Local primordial para a circulação de fluxos de capital, mercadorias, pessoas e

mercado imobiliário, o centro paulista refletia uma dinâmica de desvalorização dessas atividades tradicionalmente centralizadas e, em campo, notou a pauperização dessa área em virtude da dependência de drogas, pobreza e marginalidade. Com o uso do conceito de heterotopia Valverde (2009 e 2015) tentou ampliar o sentido da política na cidade para discutir o espaço público trazendo para o centro a imoralidade e a marginalidade materializada na Cracolândia.

Para não fugir desse cenário de horrores, nos propusemos analisar o caso da venda do corpo, do mercado do sexo, vertentes de estudo por muito tempo silenciadas pelos estudos geográficos, mas que encontraram brechas e suporte em outras plataformas epistemológicas. Intensificando a contradição não partiremos ao estudo da prostituição feminina CIS, porém, de um feminino inventado e reelaborado por travestis, transexuais e transformistas, informantes de pesquisa em projeto de mestrado. Os resultados que serão discutidos nesse texto são nuances de outra análise que servirá para exemplificação desse teste teórico-metodológico.

Como já foi abordada anteriormente, a realidade espacial heterogênea era concebida por Foucault (2011) a partir da concepção de sítios e contra sítios, ou seja, das utopias e das heterotopias. Para o autor "não há uma única cultura no mundo que não se constitua de heterotopias" (FOUCAULT, 2011, p. 416), sejam elas de desvio ou de crise. Como heterotopia de crise Foucault se utiliza de exemplos de locais sagrados ou proibidos, na atualidade o serviço militar seria o exemplo mais didático para os homens, pois separam homens de tantos outros para concretizar uma ação. Ou ainda uma viagem de núpcias com a procura de um 'lugar nenhum' para defloração da mulher, prática ainda viva até os meados do século XX.

As heterotopias existem para atingir seu propósito de funcionalidade, elas existem porque "tem um funcionamento preciso e determinado no interior da sociedade" (FOUCAULT, 2011, p. 417) e são moldadas conforme a cultura, podendo até ser alteradas, refuncionalizadas. Em Feira de Santana a heterotopia

da prostituição Trans está localizada sobreposta a outras heterotopias e atende às necessidades de outra lógica de desejo sexual como também de existência de corpos que subverteram as normas e encontraram na rua a possibilidade de existir e de serem notadas,

> De acordo com as informantes, nas mediações da Igreja dos Remédios existiam alguns bares e casas noturnas que agitavam o centro com a vida boêmia. As noitadas estendiam-se pela madrugada e em algumas vezes alcançavam as primeiras horas do dia seguinte. Essas casas noturnas de alta rotatividade influenciavam na permanência da circulação de gays e Trans entre as Praças Fróes da Mota e dos Remédios, mesmo com os constantes conflitos estabelecidos pela prostituição nas vias públicas da cidade. A boemia, a possibilidade de encontros fortuitos, as alterações de comportamento graças ao consumo de álcool e drogas eram a '*vibe*' que tonificava a permanência contrastante dessas performatividades abjetas, ver Butler (2003), nas ruas da cidade princesa. (OLIVEIRA, 2016, p.777).

A mesma esquina de transeuntes e da fiscalização dos guardas de trânsito, por exemplo, é a vitrine refuncionalizada ciclicamente pelas Trans que dá *close* certo no centro da cidade apesar da turbulenta permanência nessa territorialidade como elucida Oliveira (2016). Por meio dessa breve descrição podemos entender que as heterotopias conseguem sobrepor, em um único espaço real, outras realidades heterotópicas, reunindo vários sítios que por si só jamais teriam vida. Assim ocorre com a prostituição de rua que encontra na rarefação de movimento, na centralidade dos fluxos, equipamentos de alta rotatividade como bares e hotéis decadentes do centro, além de outras utopias, ambiente fértil para ofertar o corpo, o desejo e a liberdade, mesmo que instantaneamente, devido aos cerceamentos moralizados ou estatizados.

Essa permissividade só é possível porque

> As heterotopias estão ligadas, mais frequentemente, a recortes de tempo, ou seja, elas dão para o que se poderia chamar, por pura simetria, de heterocronias; a heterotopia se põe a funcionar plenamente quando os homens se encontram em uma espécie de ruptura absoluta com seu tempo tradicional. (FOUCAULT, 2011, p. 418).

Todo o centro, em seu complexo de praças e avenidas inóspitas à noite, é cercado por ruelas estreitas de pouca movimentação, ocupadas densamente

durante o dia pelos ambulantes, transeuntes, fluxos diversos que persistem à fiscalização determinada pela gestão pública. De acordo com Oliveira (2016), as barracas dos fotógrafos e alguns engraxates se espalhavam por estas vielas e suas barracas e assentos serviam como barreiras que escondiam o ato sexual à noite.

Desta forma, entendemos que a heterotopia da prostituição é fugaz, transitória e passageira, ou como aponta Foucault (2011, p.419) "não mais eternizadas, mas absolutamente crônicas", além de cíclicas também

> 'flutuantes' ou 'móveis'. Os limites tendem a ser instáveis, com as áreas de influência deslizando por sobre o espaço concreto das ruas, becos e praças; a criação de identidade territorial é apenas relativa, digamos, mais propriamente funcional que afetiva. (SOUZA, 1995, p. 88).

As heterotopias também possuem uma forte característica de permissão e bloqueio de outros sujeitos não reconhecidos em sua espacialidade, ou seja, correspondem a "um sistema de abertura e fechamento que, simultaneamente, as isola e as torna impenetráveis" (FOUCAULT, 2011, p.420), exigindo rituais para entrada, aceitação e permanência no grupo. Assim, para Benedetti (2006, p. 44), "pesquisar no mundo da noite é, antes de mais nada, um processo de familiarização com novos sujeitos sociais, práticas e valores". A nossa tentativa de entrada nessa relação pantanosa foi narrada na dissertação quando

> Para estudar o fenômeno Trans é preciso determinado tempo para se diluir entre os sujeitos analisados. Minhas primeiras incursões iniciaram-se em 2005 e se prolongaram até 2010. Durante esse período tive que conquistar a confiança das Trans, dos gays que conviviam nos mesmos espaços, bem como, de alguns de seus maridos que ficavam na praça cuidando da integridade de suas "esposas". Enquanto cumpria com as leituras indicadas na orientação, saia de casa à noite, todos os finais de semana, para conferir todas as afirmações absorvidas na literatura encontrada. (OLIVEIRA, 2010, p. 25-26).

Existem algumas dificuldades de acesso a essas heterotopias tanto pelos riscos reais de violência contra o corpo dos *outsiders*, o mais constante deles ligados ao assalto, como também os códigos internos, secretos e ritualísticos que aparecem, às vezes, numa linguagem própria dialetizada, como estratégia de vigilância outra, de punir os punidores, de coibir os coibidores e cercear os

julgadores. Na realidade dessa heterotopia encontramos um dialeto, uma linguagem outra chamada de pajubá/bajubá com centenas de novas palavras, decorrentes de diferentes dialetos africanos ocidentais que no Brasil se disseminam com muita intensidade entre o povo de santo, e no nosso caso, entre as Trans foco desse trabalho. Experiências linguísticas também sofrem aportuguesamento ou recontextualização, por isso é comum encontrar palavras de origem inglesa, americana, francesa e, sobretudo, italiana, já que a Itália é o sonho de consumo de uma parte significativa das Trans feirenses que desejam ser "europeias".

Outras restrições ocorrem com breves gestos e simplórios sinais quando não atingem a espaços realmente físicos que não é a rua, a avenida onde todos supostamente estão, passam e/ou permanecem, mas não acessam a "pista", o "*trottoir*", o que Oliveira (2009a) chama de territorialidade, porque esse é um nível muito mais simbólico, uma miríade de espelhos que refletem tudo que existe, está ali onde vemos, no entanto, sem lugar real, espacialmente falando, porque flutua e porque é uma amálgama compartilhada entre os *insiders*.

Talvez esse seria o grande emblema das heterotopias, a grande ilusão de ter adentrado onde nunca estivera, completa Foucault: *todo mundo pode entrar nesses locais heterotópicos, mas, na verdade, não é mais que uma ilusão: acredita-se penetrar e se é, pelo próprio fato de entrar, excluído* (2011, p. 420).

Fica sempre a dúvida ao pesquisador de problemáticas dessa natureza se os dados coletados e a etnografia realizada realmente dão conta e contornam a realidade, porque o acesso ao jogo das verdades, tanto no caso da Cracolândia analisado por Valverde (2015) e dos sem-teto estudados por Ramos (2010), além de perigoso é delicado. Sendo assim, existe também um risco teórico-metodológico, um desafio no campo do saber.

Ciente disso, percebemos que a escolha de caminhos metodológicos requer um mínimo de delicadeza para tratar do fenômeno de pesquisa sem torná-lo fictício e exótico quando a coleta deve ser feita junto à realidade. Cardoso (1986), quando estudou as possibilidades de escapar das armadilhas do método,

propôs uma postura eclética, um caminho intermediário que possibilitasse compreender a dialética e as subjetividades do fenômeno sem retirá-las de um contexto historicizado.

Então era necessário negociar com a teoria, negociar com campos de ciência diferentes e a mais necessária negociação: a metodológica, de como amarrar e dar fundamento e compreensão ao que sem estar no nível da investigação científica menospreza esse padrão de esclarecimento, não requerendo validações. Esse sentimento do pesquisador e suas restrições *in situ* nos fizeram pensar sobre o acesso a essa heterotopia, se ela não foi parcial ou negociada até onde foi possível, mesmo que tenha revelado para além do que costumeiramente se podia observar e compreender.

> Todas elas ficaram reticentes frente ao gravador, e logo em seguida descontraídas na ausência dele. Tais comportamentos ficaram nítidos na exposição feita por Greta em sua casa olhando para mim e dizendo "*Menina, isso não vai para Alibã*[1] não né? Pelo amor de Deus". (OLIVEIRA, 2010, p. 32).

Diante dessa preocupação com os resultados de pesquisas exploratórias, Cardoso (1986) também compreendeu que o bom pesquisador é aquele que possui boa interação com as minorias, tornando visíveis as situações da vida que estão escondidas e que só poderiam vir à tona quando se denunciar as carências e anseios do grupo pesquisado. Os anseios de Cardoso corroboram com a perspectiva de Silva (1993) quando ele afirma que sua pesquisa com as travestis da Lapa buscava revelar o cotidiano travesti

> de forma que sua dimensão humana, suas contradições, perplexidades, a nobreza e a miséria de sua condição cheguem até o leitor, não destituídos de sensualidade, sexualidade, humor e ironia, mas integrados com traços mais visíveis para evitar a caricatura e o pitoresco (p. 15).

Percebemos que o trabalho etnográfico exige paciência e cautela, sobretudo no momento da aproximação e inserção no grupo, deve ser realizado de modo que essa presença nova no grupo não iniba os comportamentos de seus indivíduos e também não arrefeça a presença do pesquisador no campo. De acordo com Geertz

(1998, p. 36), a experiência etnográfica “pode ser encarada como a construção de um mundo comum de significados, a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências”.

É obvio que numa heterotopia de tantas invenções não ficamos isentos das ilusões[2] provocadas pelo universo Trans. O grande desafio é deixar claro nesta redação seres humanos e seus propósitos de existência que reificam as heterotopias como espaços de reivindicação de políticas igualitárias que permitam a inserção de tantos outros negligenciados pelas ações vigilantes e cerceantes do Estado, das instituições normatizadoras que disciplinaram nosso crivo e visão de mundo. Ou ainda como analisa Valverde (2015) essas heterotopias de desvio cotidianamente enfrentam essa matriz normatizadora, desdenhando da ordem pública que precisa ser quebrada e reinventada para não segregar nem utopias e nem heterotopias que vivificam a sociedade de contrates.

CONCLUSÃO

Diante do que foi esboçado ao longo dessas laudas podemos inferir duas considerações basilares para o uso do conceito de heterotopias na Geografia voltado aos estudos de minorias. A primeira consideração diz respeito à sobreposição e aos novos usos que as heterotopias de desvio provocam no espaço urbano. Estas, por sua vez, não geram inclusão e nem a emancipação do espaço público. A presença dessa heterotopia, como analisou Oliveira (2016), na centralidade feirense, resiste a sérias pressões que numa evolução histórica contribui para sua fluidez, dispersão e reconcentração em outros pontos menos turbulentos do centro.

Mesmo com movimento reduzido as instituições normatizadoras não reconhecem essa parcela espacial de manifestação da vida e a abjeção discutida por Butler (2003) que segrega socialmente os gêneros encontra força com o poder de cerceamento da matriz heterossexual. Podemos então entender a heterotopia de desvio da prostituição como um espaço de reivindicação, mesmo não sendo

socialmente aceita e institucionalmente amparada por políticas públicas.

A heterocronia que envolve essa heterotopia é a negociata do tempo da abjeção – o tempo de permanência nas ruas, nas calçadas como vitrine, da concentração de outros gays que circulam pelo centro –, não é um simples afrouxamento das regras, mas ocorre quando há uma ruptura absoluta com o tempo tradicional organizado pelo sistema de vigilância e punição, como enfatiza Foucault (1987, 2011).

Como praticamente não existem moradores no centro feirense, as marquises das lojas quando não abrigam moradores de ruas em sua penumbra luminosidade servem como ponto para concentração de travestis, transformistas e transgêneros, ou ainda, espaços para rápidos encontros fortuitos quando o cliente é desprovido de automóvel. A atividade da prostituição como não se estabeleceu *full time* não gera impacto nas negociatas imobiliárias dos prédios, já que o comércio desativado nesse turno não possui, *a priori*, ligação com o mercado do sexo aberto noite adentro.

A segunda consideração e a mais emblemática está em torno da característica de ao mesmo tempo as heterotopias serem abertas e herméticas. Foucault não desenvolveu o conceito de heterotopia deixando para nós pesquisadores uma grade dúvida desse entendimento. Ele reconhece que as heterotopias não são tão abertas quanto os espaços públicos, porque a possibilidade de entrada não é apenas funcional e geométrica, mas é simbólica. Para tanto, fala da compulsoriedade no caso dos presídios ou dos rituais de passagem para inserção como foi descrita por Benedetti (2005), Pelúcio (2007) e Oliveira (2010).

A grande questão desse ritual de acesso se esbarra num impedimento que nem mesmo a aproximação permite ultrapassar, pois, conforme Foucault (2011), à primeira vista parecem estar acessíveis, servem de miragem para desnudar a verdadeira exclusão, pois se trata de uma ilusão, porquanto pensamos que entramos ali onde estamos, somente pelo fato de estarmos localizados ou agrupados, coletando dados, fazendo as observações de campo e do cotidiano,

porém estamos, na verdade, excluídos.

Essa ilusão da aceitação, a miríade da participação na pesquisa, tumultua a estabilidade de pressupostos metodológicos tanto da coleta mais formal quanto da etnografia clássica. Essa capacidade de avaliar a forma de inserção num trabalho de campo onde tudo é reinvenção coloca em xeque todos os resultados, como numa grande sala de espelhos onde só é possível ver a reprodução daquilo que está no centro dos espelhos e não o que está por trás.

Na heterotopia da prostituição lidamos com nomes reinventados, corpos ressignificados, como também gêneros. Acreditamos que essa última característica necessite ser mais explorada a fim de desestabilizar grandes tratados metodológicos que dão seguridade de participação do pesquisador no campo quando estamos, na verdade, sempre correndo o risco de escrever sobre as ilusões que essas heterotopias geram, ou ainda, por escolha própria destacar estratégias que façam o pesquisador cair nas armadilhas do método como discute Cardoso (1986).

Em suma, temos uma atopia da utopia para concluir, isto é, um pantanoso caminho para ser explorado na reflexão da aplicação desse conceito, que possui potencialidade para dar conta das dinâmicas dos espaços tecnificados, simultâneos, reinventados e cíclicos da pós-modernidade. Para tanto, precisamos aproveitar essas aberturas que Michel Foucault deixou e alargá-las por meio de novas reflexões.

REFERÊNCIAS

BENEDETTI, Marcos Renato. A batalha e o corpo: breves reflexões sobre travestis e prostituição. **Boletín Ciudadania Sexual**, Peru, v. 11, p. 5-8, 2004.

BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita:** o corpo e o gênero das travestis. Rio de. Janeiro: Garamond, 2006. 144 p.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G.L. (org.) **O Corpo Educado:** pedagogias da sexualidade. Belo

Horizonte: Autêntica, 2001.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, Ruth (Org.). **A aventura antropológica:** teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.p. 95-105.

FOUCAULT, Michel. De outros espaços. In: **Ditos e Escritos III**. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes. 1987.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. São Paulo: LTC Editora, 1989.

LEFEBVRE, Henri. **A Vida Cotidiana no Mundo Moderno**. São Paulo: Ática, 1968.

OLIVEIRA, Matteus Freitas de. **Princesas do sertão:** o universo trans entre o espelho e as ruas de Feira de Santana. 2010, 267f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal da Bahia, Salvador-Bahia, 2010.

OLIVEIRA, Matteus Freitas de; HENRIQUE, Wendel. A cidade generificada: uma breve análise das formas e funções urbanas performativas de Feira de Santana-Ba. In: **I Simpósio cidades médias e pequenas da Bahia**. CiTePlan: Salvador-BA, 2009b.

OLIVEIRA, Matteus Freitas de; HENRIQUE, Wendel. Gênero e território: reflexões sobre a produção e uso do território pela lógica de gênero travesti. In: **VIII Encontro Nacional da ANPEGE**: Curitiba, 2009a.

OLIVEIRA, Matteus Freitas de. Na Rua o *Close* **é Certo! Formação e Dinâmicas**

da Territorialidade Trans em Feira de Santana-BA, entre Encontros, Tensões e Identidades In: **IV Seminário Nacional Sobre Múltiplas Territorialidades E IV Seminário Internacional Sobre Microterritorialidades nas Cidades**, 2016, Ponta Grossa. IV Seminário Nacional Sobre Múltiplas Territorialidades E IV Seminário Internacional Sobre Microterritorialidades nas Cidades. Ponta Grossa: UEPG, 2016. p. 769-786.

OLIVEIRA. Neusa Maria. **Damas de Paus – O jogo aberto dos travestis no espelho da mulher**. Salvador: Centro Editorial e Didático UFBA, 1994.

ORNAT, Marcio José. **Território da prostituição e instituição dos ser travesti em Ponta Grossa – PR.** 2008, 160 f. Dissertação (mestrado em Gestão do Território) Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa-Paraná, 2008.

ORNAT, Marcio José; SILVA, Joseli Maria. Deslocamento cotidiano e gênero: acessibilidade diferencial de homens e mulheres ao espaço urbano de Ponta Grossa - Paraná. **Revista de História Regional**, v. 12, p. 175-195, 2007.

PERLONGHER, Nestor. **O negócio do michê**: a prostituição viril em São Paulo. 2ª ed. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1987.

RAMOS, Tatiana. Tramontani. Heterotopias urbanas: Espaços de poder e estratégias sócio-espaciais dos Sem-Teto no Rio de Janeiro. **Polis (Santiago. en Línea)**, v. 9, p. 293-313, 2010.

RIBEIRO, Miguel Angelo Campos. Prostituição de Rua e Turismo em Copacabana – A avenida Atlântica e a procura do prazer. In: **Revista Território.** Ano II, n° 03. Julho/Dezembro 1997. p. 87 – 104.

SILVA, Hélio. R. S. ***Travesti*: a invenção do feminino. Rio de Janeiro: Iser, 1993. 176p.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder. Autonomia e desenvolvimento. In CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L.

(Orgs.). **Geografia: conceitos e tEmas.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.77- 116.

VALVERDE, Rodrigo. Ramos. Hospodar. Felippe. Cracolândia: A heterotopia de um espaço público. **Boletim Campineiro de Geografia**, v. 5, p. 211-230, 2015.

VALVERDE, Rodrigo. Ramos. Hospodar. Felippe. Sobre espaço público e heterotopia. **Geosul**, v. 24, p. 7-26, 2009.

---

1 Em Iorubá significa polícia, segurança.

2 A montagem da aparência e de histórias particulares permite, segundo Silva (1993), que as travestis recriem a realidade a seu bel prazer. Para tanto é necessário estar bem diluído no grupo para sondar onde a ficção do gênero termina. A travesti detém com eficácia a arte da mentira, que se desmontava muitas vezes com a desconfirmação da história por outra travesti que nega sua renda, inventa viagens glamourosas, troca sua idade, informa outro nome de registro, entre outras eventualidades extraídas da participação observante.

GÊNERO E ENVELHECIMENTO: A DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO EM UMA LAVANDERIA HOSPITALAR NA CIDADE DE PORTO VELHO/RO

ALLAN ROBERT RAMALHO MORAIS
Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia- GEPGENERO /UNIR
allanrrmorais@hotmail.com
MARIZETE ALBINO MARTA
Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia- GEPGENERO /UNIR
marizete.marta@gmail.com

INTRODUÇÃO

A Geografia entre as suas categorias de análise sempre esteve interessada nas relações de poder, seja para afirmá-lo, questioná-lo ou até mesmo na proposição de outras formas de empoderamento. Na produção do espaço é importante destacar os estudos da ciência geográfica relacionados às questões de gênero, quando se trata de exploração e submissão, resultantes de uma divisão sexual estabelecida por práticas socioespaciais que ainda segregam a participação das mulheres na sociedade.

As mulheres enfrentam uma avalanche de preconceito que perdura até os dias de hoje e podemos observar através de pesquisas que comprovam que as mulheres ainda ganham menos que os homens, executando as mesmas tarefas e continuam concentradas em algumas áreas marcadas por relações de poder e dominação, baseadas nas diferenças entre os sexos que contribui para as desigualdades sociais de poder entre homens e mulheres. Esta situação ignora condições de saúde e adoecimento, pretendendo servir apenas ao capital e a sua mais valia. Como afirma Santos:

> Os conhecimentos atuam sobre os instrumentos de trabalho, impondo-lhes modificações não raro brutais e produzindo males ou benefícios, segundo as condições de utilização. Quando a ciência se deixa claramente cooptar por uma tecnologia cujos objetivos são mais

> econômicos que sociais, ela se torna tributária dos interesses da produção e dos produtores hegemônicos e renuncia a toda vocação de servir a sociedade. Trata-se de um saber instrumentalizado. (SANTOS, 1988)

As mulheres trabalhadoras de modo geral sofrem muito mais com os processos excludentes, pois na divisão do trabalho observa-se maior dificuldade de inclusão da sua mão de obra. Ademais, este problema é acentuado à medida que existe o envelhecimento destes indivíduos.

Muitas mulheres continuam em certos nichos de atividade, como o setor de prestação de serviços, seguido pela área social e o comércio de mercadorias, além do setor agrícola. Nas organizações com fins econômicos, as mulheres são mais submetidas a contratos informais, onde têm menor presença sindical e encontram-se mais expostas ao desemprego.

Esta ideia também está de acordo com MELO; SABBATO (2001) quando cita que as diferenças entre os gêneros se iniciam na distribuição da população ocupada, justificando que as mulheres se concentram em atividades econômicas informais e/ou estão subempregadas.

Buscou-se analisar a evolução da participação da mulher idosa no serviço público estadual e avaliar a forma como estão inseridas em certos nichos de atividades consideradas tipicamente femininas. Procurou-se detalhar as diferenças vivenciadas por homens e mulheres no processo laboral, que tem como base a divisão sexual do trabalho, uma vez que as atividades desenvolvidas em diversos locais ainda se baseiam em função do gênero.

A pesquisa foi realizada na lavanderia de um grande hospital público na cidade de Porto Velho no estado de Rondônia, nos meses de agosto a setembro de 2016. A pesquisa de campo foi efetuada com entrevistas dirigidas por questionários semiestruturados com 67 pessoas na área de lavanderia hospitalar, a qual incluiu os setores de lavagem, costura e transporte de roupas. Foram analisadas a faixa etária, quantidade de homens e mulheres, questões referentes à saúde, bem-estar e importância da remuneração na renda familiar.

ENVELHECIMENTO PRECOCE

A mulher, ao longo da história, desenvolve suas atividades no âmbito doméstico ou informal e passou a atuar no mercado de trabalho realizando variadas tarefas, mesmo as que anteriormente eram específicas para homens. Desta maneira, muitas mulheres são inseridas no mercado de trabalho de maneira informal, sem igualdade de condições e remuneração. Com isso, trabalhadoras estão expostas a condições precárias, que afetam a sua vida pessoal e laboral.

O excesso de trabalho aliado às más condições de trabalho a que estão expostas algumas trabalhadoras, como altas temperaturas, ruído excessivo, riscos biológicos e ergonômicos podem gerar problemas relacionados à sua saúde. Dentre estes distúrbios, inclui-se o envelhecimento precoce como fator de adoecimento.

É pertinente descrever o texto de EBERT (1994) quando diz que:

> Para as mulheres o envelhecimento significa uma passagem de um mundo totalmente regrado para outro em que se sentem impelidas a criar as próprias regras. O próprio do envelhecimento é vivenciar um processo de perdas indesejadas e sofridas que tornaram a independência e a liberdade possíveis. Liberdade e independência são valores positivamente qualificados que dão a vida cotidiana uma nova dimensão de bem-estar [...].

Isso significa que para as mulheres o envelhecimento é um processo doloroso, sendo uma oposição entre a liberdade atual e as outras etapas da vida, sobretudo a juventude. As mulheres com mais idade precisam criar novas regras e estilos de vida diferentes.

Vale lembrar que homens e mulheres envelhecem de formas diferenciadas. Fatores como gênero, raça, classe social, situação conjugal e cuidados prévios com a saúde, possibilitam envelhecimentos específicos para cada grupo. A idade avançada traz consigo perdas e mudanças em situações dolorosas que se sucedem rapidamente.

De acordo com o IBGE, a tendência de envelhecimento observada no Censo de 2002 ganhou força nos últimos dez anos. Entre 2002 e 2012 houve um aumento de 14,9 para 19,6 a razão de pessoas de 60 anos ou mais para cada grupo em

idade potencialmente ativa. Segundo a pesquisa os idosos são a maioria mulheres que representa (55,7%). Logo, é predominante o crescimento da população de idosos do gênero feminino que estão no mercado de trabalho.

Para CAMARANO (2003):

> A maior preocupação com a questão do envelhecimento populacional e, em especial, com o feminino, decorre do fato de se encarar esse contingente como dependente e vulnerável não só do ponto de vista econômico, como também de debilidades físicas, o que pode acarretar perda de autonomia e incapacidade para lidar com as atividades do cotidiano.

Dessa maneira, as doenças são as responsáveis pela exclusão das mulheres na atividade econômica, com taxas crescentes de morbidade, principalmente por adoecimentos crônicos. Em alguns casos continuam a conviver com suas debilidades e permanecem no mercado de trabalho principalmente por necessidade financeira (incluindo o sustento familiar) até chegar à idade de aposentadoria.

O envelhecimento causa medo, por trazer a certeza da finitude, do limite, pois é a fase mais próxima da morte. O peso da palavra “envelhecer”, para muitos, causa pavor, pois é uma experiência ainda não vivenciada: o corpo não consegue mais acompanhar os desejos da mente. O que antes era fácil, simples e corriqueiro, com a decrepitude do corpo, torna-se lentamente difícil e complicado (XIMENES, 2009). Assim, as mudanças que ocorrem durante o processo de envelhecimento podem despertar diversos sentimentos ligados às múltiplas perdas, além de um complexo trabalho de readaptação.

AMBIENTE DE TRABALHO EM LAVANDERIA

As lavanderias podem se caracterizar como domésticas, comerciais e industriais. Dentro das diversas modalidades, têm-se as hospitalares, organizadas para atender as especificidades das roupas a serem higienizadas.

Por se tratar de um local onde é desenvolvido trabalho intenso e contato com diversos agentes, as lavanderias são consideradas como um ambiente de

condições insalubres. A exigência de alta produtividade dos trabalhadores ainda contribui para redução da capacidade laborativa em curto prazo e para o envelhecimento funcional precoce.

Vale destacar que a lavanderia está sujeita ao controle sanitário pelo Sistema Nacional de Vigilância Sanitária (SNVS), conforme definido na Lei n. 9.782, de 26 de janeiro de 1999, tendo em vista os riscos à saúde dos usuários, trabalhadores e meio ambiente, relacionados aos materiais, processos, insumos e tecnologias utilizadas.

MULHERES, TRABALHO E ENVELHECIMENTO

Os resultados das entrevistas individuais semiestruturadas, aplicadas durante os exercícios de suas atividades laborais, relevou que 79% dos trabalhadores na lavanderia hospitalar são mulheres. Em relação à faixa etária, as trabalhadoras com mais de 50 anos representam 70% do total da mão de obra do local. Quando analisadas trabalhadoras acima de 60 anos, estas representam 43% do total. Os resultados demonstram, assim, que a lavanderia hospitalar é considerada como um ambiente de trabalho feminino e com uma alta proporção de idosos.

Na lavanderia, foi analisado um crescimento na inserção de homens no setor. No entanto, continuam a se restringir a setores onde é exigida a força física, e não em atividades onde há o contato com os tecidos e processos de selecionar roupas, lavar, passar e costurar. A exclusão dos homens nos processos que são assemelhados a trabalhos domésticos e da mulher em cargos que exigem habilidades intelectuais neste setor do hospital trazem o debate acerca de habilidades e capacidades dos servidores atuais.

Em entrevista Dona G. J. S, 47 anos julga que o fato de ser mulher e estar há mais de 20 anos no setor a impossibilita de participar de treinamentos e cursos que não sejam na área de lavanderia e limpeza:

> “olhe, já estou aqui há bastante tempo, mas tem as mais velhas ainda, e nunca fui convidada ou apareceu oportunidade pra eu sair daqui, acho que eu fiquei parada, mas é bom pra eles (administração do hospital), a mulher já faz isso porque parece que nasceu

pra ficar só isso."

Na visão de SANTOS (1996), o lugar está ligado à questão de incluir ou excluir. Onde a exclusão da mulher dos cargos de poder a inclui no processo de dominação do sistema capitalista, onde encontra-se fora de alguns espaços, porém, essenciais a eles.

Outro ponto revelado na pesquisa, é que parte do orçamento das mulheres acima de 50 anos é gasto com medicamentos, devido ao processo de envelhecimento e do seu adoecimento. Quando questionadas sobre a representação da sua remuneração nas despesas domésticas, 68% consideraram-se arrimos de família. As concepções que mulheres chefes de família possuem sobre a paternidade são embasadas em suas histórias de vida, em vivências constituídas nas relações estabelecidas em um contexto social, histórico e cultural (PERUCCH; BEIRÃO,2007).

O direcionamento para o exercício de uma função, única e exclusivamente pelo fato de serem do gênero feminino tem influenciado a forma como elas se enxergam e convivem dentro da unidade hospitalar , como afirma a Sra. F.A.S, 58 anos: "*eu achei que fosse para um outro setor mais tranquilo, mas não tem vaga pra mim a não ser fazer a limpeza ou vir pra lavanderia, então, menos mal aqui*". Como visto, a maior parte das mulheres cita que não entende o porquê, mesmo após tantos anos, continua a trabalhar em lavanderias hospitalares, não havendo alternativa. As doenças são outros fatores que fazem parte do convívio das trabalhadoras da lavanderia. As características do ambiente e a faixa etária parecem amplificar as dores pelas quais as servidoras passam. Em entrevista com a Sra. D.F.M, 51 anos, ela cita a necessidade financeira e a convivência com os seus males para garantir a renda em casa.

> "*olhe, por mim eu já estava em casa, porque lavar roupa a vida toda não dá não, acaba com a coluna, braços, os ombros mesmo a gente tem dia que não aguenta, ainda bem que tem máquinas que nos ajudam, mas mesmo assim é pesado, como faz? Tem que trabalhar*."

A condição de ser idosa e do sexo feminino tem proporcionado às

funcionárias da unidade de saúde o direcionamento para as atividades que se assemelham às domésticas. De acordo com Carvalhal (2005), essa configuração terá a Geografia da igualdade como princípio de construção de referenciais. Onde as relações de trabalho possam ser a de produzir o essencial para a subsistência, longe da hierarquização da classe trabalhadora, firmada pela divisão social do trabalho, extremamente excludente. E onde se possa ter o acesso ao espaço construído longe da ideia da existência de classes sociais.

Deste modo há a promoção da divisão sexual do trabalho, em que repercute de forma presente nos cargos, funções que são ocupados pelas mulheres e em seus rendimentos. Principalmente pelo fato de as tarefas e ocupações remeterem a cuidado e serviços que são menos valorizados socialmente.

Além disso, a concentração de mulheres em uma atividade que exige força e repetição, assim como a idade avançada, contribui para o adoecimento das trabalhadoras idosas. As já existentes debilidades físicas, somadas à força necessária na execução dos seus trabalhos, poderão acarretar perda de autonomia e agravar a incapacidade para lidar com as atividades do seu cotidiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho buscou mostrar a experiência do envelhecimento nas mulheres servidoras estaduais do estado de Rondônia que atuam em uma lavanderia hospitalar, salientando a divisão sexual existente e clara. As mulheres ainda continuam sendo vistas como possuidoras de capacidades laborais inferiores aos homens, ocupando postos que continuam a idealizar a mulher do lar.

Assim, apesar de algumas mulheres passarem a atuar no mercado de trabalho, realizando diversas tarefas, que anteriormente eram consideradas exclusivamente masculinas, as tarefas que se assemelham às de cunho doméstico continuam sendo femininas. No entanto, suas potencialidades e necessidades não devem ser analisadas em separado, tampouco em conflito com outros grupos de idade.

Vale ressaltar que se identificou uma tendência de manutenção do nível elevado de atividades produtivas até idades mais avançadas das servidoras. Isso significa aumento do emprego entre as mulheres com mais idade, mostrando uma maior flexibilização do mercado de trabalho no setor analisado.

Outro ponto que devemos levar em consideração, é a presença marcante de mulheres idosas comprometidas com o sustento familiar e atuação nas questões financeiras de sua família, sendo consideradas arrimos familiares.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. **Processamento de roupas em serviços de saúde: prevenção e controle de riscos / Agência Nacional de Vigilância Sanitária**. Brasília: Anvisa, 2009.

CAMARANO, Ana Amélia. **Mulher idosa: suporte familiar ou agente de mudança?**. Estudos avançados 17 (49), 2003.

CARVALHAL, Terezinha Brumatti. **A inserção da mulher no sindicato: Uma leitura geográfica da questão de gênero**. Revista Perspectiva Geográfica. UNIOESTE COLEGIADOS DE GEOGRAFIA, n. 1, 2005.

DEBERT, Guita Grin. **Gênero envelhecimento**. Revista Estudos Feministas, v. 2, n. 3 (1994).

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Dados sobre População do Brasil**. PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios), 2001.

MELO, Hildete Pereira de; SABBATO, Alberto Di. **Divisão sexual do trabalho e pobreza: Autonomia econômica e empoderamento da mulher: textos acadêmicos**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

MOREIRA, Eliana Monteiro. **A regência do afetivo: laços familiares e reprodutivos**. In: ABRAMO, Laís e ABREU, Alice Rangel de Paiva (Orgs.).

Gênero e trabalho na sociologia latino-americana. São Paulo; Rio de Janeiro: ALAST, 1998.

PERUCCHI, Juliana, And; BEIRÃO, Aline Maiochi. **"Novos arranjos familiares: paternidade, parentalidade e relações de gênero sob o olhar de mulheres chefes de família."** Psicologia Clínica 19.2 (2007): 57-69.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. São Paulo: Editora Hucitec, 1988.

SANTOS, Milton **A natureza do espaço**. São Paulo: Hucitec, 1996, 308p.

SPOSITO, Eliseu Sevério. **Geografia e filosofia: contribuição para o ensino do pensamento geográfico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

XIMENES, S. S: **A velhice fora do lugar: História oral de vida**. Porto Velho, 2009. 179 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG, Universidade Federal de Rondônia. 2009.

Eixo Norte

Identidades & Alteridades

Se pudéssemos resumir os textos em palavras-chave, teríamos: Sabor, Festa, Música, Dança, Bordado, Pesca, Cinema, Literatura, Gênero, Paisagem, Quilombola, Assentamento, Camponês, Vulnerabilidade Social; mas para não resumir fazemos o convite à leitura das páginas a seguir, escritos que narram sob diferentes perspectivas aspectos culturais no e do Brasil. Com tamanha riqueza de detalhes, ousaríamos dizer que em alguns momentos parecemos estar na cozinha de uma comunidade quilombola tomando um café fresco acompanhado de um biscoito de polvilho que acabara de sair de um forno a lenha. Aguçam-nos assim os sabores, os cheiros e as texturas numa relação íntima dos alimentos com os sentidos.

Neste exemplar as questões quilombolas pulsam sob diferentes olhares, seja pela demarcação territorial, a valorização da cultura e da identidade, a perpetuação dos saberes e fazeres que ultrapassam gerações, o viver a família, as tradições, o viver com reciprocidade assim como nos assentamentos, o unir-se para sobreviver ante os grandes empresários.

São estudos que têm bases metodológicas diversificadas, que vão dos mapas mentais, conversas, entrevistas, testemunhos, às visitas, vivências, experiências do e nos lugares. Tudo isso para trabalhar com o território dos pescadores, o mar, os símbolos que caracterizam as comunidades pesqueiras bem como a paisagem dos lugares históricos, os principais anseios dos sujeitos, espaço, lugar, território, identidade, que são calcados num sentir do pesquisador como forma de retratar para resistir.

As pesquisas transitam entre Norte, Nordeste, Centro-oeste, Sudeste e Sul do

Brasil, trazendo questões de gênero, a busca pelo empoderamento das mulheres assentadas (as jornadas entre os afazeres domésticos, o trabalho artesanal e o trabalho com o roçado). É a mulher buscando o reconhecimento do seu espaço, do seu território, da sua identidade.

Discutir identidades e alteridades é também perceber os sujeitos no mundo, o individual e o coletivo, os espaços vividos, as experiências, as trocas, os diálogos entre o dançar, o comer, o beber, o ler, o lutar, o trabalhar e o viver.

Percebe-se o cuidado de cada pesquisador ao retratar os seus sujeitos; encanta-nos que para preservar o nome dos seus entrevistados em determinado estudo os autores optaram por utilizar o nome de plantas do Cerrado para diferenciá-los. As questões são múltiplas, conflitos, acordos, o compromisso falado, parcerias. Diferentes leituras a partir do que é produzido pelo cinema ou pela literatura e finalmente as questões de vulnerabilidade socioespaciais que carregam suas marcas nos territórios desde os períodos coloniais, legitimando através do Estado as próprias políticas de segregação.

IDENTIDADES

GEOGRAFIA DO SABOR: UM ENSAIO NA COMUNIDADE ALTO DOS BOIS, ANGELÂNDIA/MG

PEDRO CARVALHO COSTA
pdcarvalhocosta@gmail.com
Instituto de Ciências Agrárias/UFMG,
VIRGÍNIA DE LIMA PALHARES
Instituto de Geociências/UFMG
palhares.vi@gmail.com

INTRODUÇÃO

As paisagens do Vale do Jequitinhonha expressam características singulares no âmbito da construção e transformação histórico-culturais de sua população. O equívoco sobre sua concepção é notório em relação ao discurso político baseado na desqualificação da região em seus valores peculiares que obscurecem a grandeza sociocultural – e natural – que o Vale reproduz no estabelecimento de sua economia tradicional, em destaque a reprodução da população campesina, seja ela fixada em comunidades rurais, artesãs ou quilombolas.

Ao contrário do discurso político, há um extenso arcabouço literário que busca enriquecer a compreensão do Vale do Jequitinhonha e suas dinâmicas sociais e os desafios da promoção e melhores condições de vida. Há uma diversidade no campo científico e suas especializações no esforço de leitura e interpretação da região. Na análise geográfica ainda são encontrados diferentes enfoques, escalas, categorias, métodos e metodologias que, ao invés de se anularem devido às divergências epistemológicas, somam-se compondo um importante acervo. Destacam-se, neste acervo, a história de uso e ocupação da terra e as dinâmicas populacionais desde o século XVI, as consequências da implantação do projeto desenvolvimentista na década de 1970 – avanço da silvicultura nos topos de chapada e a organização campesina – antes e depois desta investida.

Os novos contingentes populacionais no Alto Jequitinhonha estão

relacionados ao desenvolvimento das atividades extra-mineração – como denominam Matos & Ferreira (2000), que fora fomentada ainda com o declínio e esgotamento dos minerais precisos de aluvião. Os autores comentam que, diferente da tradicional historiografia brasileira, "não houve uma decadência que teria operado de imediato nas áreas centrais e nordestinas de Minas após o declínio da mineração no século XVIII" (MATOS & FERREIRA, 2000, p.3). Na realidade, os núcleos produtores de alimentos são importantes para compreender o dinamismo da economia do Vale do Jequitinhonha, já que a região se configurava como de atividade mista – cujas atividades mineradora e agropecuária (de abastecimento local e exportação) não apresentavam discrepância em termos de geração de renda para população local.

Se comparássemos hipoteticamente os aspectos de durabilidade – o simples fator de duração de um exercício ao longo do tempo –, a reprodução camponesa no Alto Vale do Jequitinhonha, que surge aproximadamente com a colonização para a exploração minerária, já conta com quase quatrocentos – ou mais – anos de atividade, contra a exploração de minerais preciosos, que depois de seu declínio – há cerca de 300 anos –, hoje já não conta com a atração de contingentes migratórios ou com a preciosidade de seu produto como antes. Pelo contrário, se antes fora impulsionada pela mão de obra escrava – terrível pilar da construção do país – ainda hoje não é capaz de distribuir as riquezas para as populações locais.

A resistência ao trabalho compulsório, a posse de terras para produção de alimentos, a organização social em comunidades, a reprodução campesina, a construção e transformação dos saberes locais, a intensa ligação com a natureza e com a terra, a luta por direitos e outros tantos eventos processuais são marcas das comunidades quilombolas do Alto Vale do Jequitinhonha, região que conta com um dos maiores núcleos de comunidades autodeclaradas do Brasil. Por estes e outros motivos, é notável a presença de inúmeras manifestações culturais preservadas na tradição herdada de geração em geração.

Com efeito, este trabalho[1] se propôs enfocar sobre a organização campesina

na comunidade quilombola Alto dos Bois, situada no município de Angelândia, Alto Vale do Jequitinhonha. Este núcleo quilombola evoca importantes referências culturais que fomentaram seu autorreconhecimento sob a ótica legislativa/jurídica. São heranças passadas pelas gerações que atribuem valores às relíquias materiais ou não. Para citar algumas, destaca-se o casarão da fazenda Alto dos Bois, onde a sobreposição de fatos e diferentes significados a ele atribuídos, fazem dele um imóvel rico de símbolos que remetem às memórias e histórias locais – ou até mesmo em escalas de ordem de grandeza maiores. As festas tradicionais religiosas também aparecem como forte característica da transmissão de costumes e conhecimento, como a festa anual do Bom Jesus, ocorrida no dia 6 de agosto, reunindo católicos de comunidades locais para a reza do terço. É notável – e importante dizer – a forte relação dos seus moradores com a natureza, cuja formação de um amplo campo de sabedoria, usufruto, dependência e paixão poderia confundir-se com apenas o aspecto de enorme sensibilidade aos sinais sutis da paisagem. O mesmo ocorre nas relações sociais no que concerne às visitas, sejam elas de moradores locais ou viajantes desconhecidos – como o meu caso enquanto pesquisador em campo. O apreço e hospitalidade dos anfitriões contagiam os visitantes e, se este estiver em conduta de *pesquisador*, vê-se obrigado a se desarmar de qualquer ferramenta e porta-se apenas de si mesmo, em um movimento prazeroso. Estes breves tópicos fazem parte da perspicácia proposta para desenvolver a investigação deste trabalho. Este conjunto de sensações percebidas pela análise da paisagem do núcleo de Alto dos Bois é o que propõe a corrente fenomenológica que ancora a geografia do sabor, cujas impressões transcendem aquelas detectadas mais propriamente pelo sentido do paladar.

GEOGRAFIA DO SABOR

Esta investigação se apoiou na geografia humanista cultural e contribuiu para a construção da Geografia do Sabor, através dos sentidos das paisagens de

comunidades quilombolas. A perspectiva fenomenológica, em Geografia, segundo Besse (2006) “permitiu abrir novos campos da pesquisa, suscitando o interesse pelas percepções, representações, atitudes diante do espaço” (BESSE, 2006, p.67), possibilitando, assim, agregar-se a novos corpos de informações como portadores de saberes e significações geográficas, compreendendo a paisagem “menos como objeto do que como uma representação, um valor, uma dimensão do discurso e da vida humana” (BESSE, 2006). Neste sentido, entende-se que a Geografia do Sabor não se trata de uma análise visual da paisagem e espacialização da produção e consumo de alimentos, mas dirige-se ao *sentir* a paisagem e seus sabores manifestados de formas diferentes. Pontua-se também o importante papel das subjetividades que configuram a realidade cultural das populações tradicionais locais, buscando a maior proximidade e participação entre os campos acadêmicos e sociais.

A compreensão do espaço vivido, de um lado, e o reconhecimento das paisagens culturais, de outro, construídas por populações tradicionais, parte da relevância atribuída à dimensão simbólica. A abordagem cultural na Geografia pode ser compreendida sempre como sociocultural porque a dimensão simbólica se expressa na forma de signos sociais, econômicos, políticos e religiosos. Estes signos são essenciais na construção da cultura, entendida por Claval (2011) como um processo social, portanto, dinâmico. “O que é transmitido é feito de atitudes, costumes, de representações, de valores que circulam num grupo e lhe dão a sua coerência” (CLAVAL, 2011, p. 81). A transmissão destes elementos ao indivíduo o faz um sujeito social, com identidade e valores próprios. A cultura se manifesta com mais clareza na paisagem, essência geográfica na qual se reconhece a inserção do homem no mundo, a “manifestação de seu ser com os outros, base de seu ser social” (DARDEL, 2011, p. 32).

A análise dos aspectos culturais de uma determinada comunidade deve estar permeada pela vivência do pesquisador. Neste contexto, a apropriação da geograficidade de Eric Dardel é uma alternativa para compreender a realidade sociocultural das comunidades em análise, rica em manifestações culturais

evidentes ou sutis, propondo, acima da análise, a contemplação da paisagem. A geograficidade refere-se aos modos pelos quais sentimos e conhecemos o mundo a partir da relação que estabelecemos com ele. É a nossa própria condição de ser-no-mundo. Só é possível aprender a geograficidade no contexto da relação do *ser* que vive o mundo, discutida na fenomenologia. Isto quer dizer que a Terra é compreendida não só pelos seus aspectos físicos, mas sobretudo como lugar onde se vive, se habita. Esta é a Geografia de Dardel (2011): ver e ler a Terra sob a ótica de quem a vivencia. O contato íntimo com a terra, a natureza e a manifestação cultural por povoados tradicionais quilombolas é foco de investigação deste trabalho.

Neste sentido, entre tantas outras expressões socioculturais quilombolas e tantas possibilidades de investigação, privilegiou-se, nesta pesquisa, o sentido do sabor enquanto uma possibilidade de preservação e valorização da identidade e da memória, proporcionando uma referência, uma especificidade às pessoas que habitam estes territórios. A proposta maior para a construção da presente pesquisa é compreender como se configura o espaço sociocultural vivido e construído pelos moradores das comunidades de Alto dos Bois, Córrego do Engenho e Barra do Capão, reconhecendo e compreendendo a permanência de práticas culturais relacionadas ao modo de vida e *saber fazer* destas comunidades, principalmente no que concerne à produção de alimentos.

Orientado de maneira qualitativa, os fatos observados – observação enquanto sentido de vivência – foram coletados através de descrições detalhadas e ocorreram através de um dos sentidos muito próprios da Geografia: o *olhar*. Esta leitura realizada em vivências foi anotada em diário de campo, e compreendida em gabinete. Este procedimento é apropriado para responder aos anseios da pesquisa, que exige não uma análise propriamente geográfica, mas uma contemplação da paisagem, sensível aos sentidos nela presente.

Os percursos metodológicos sugeridos para a pesquisa abrangem uma construção bibliográfica para refletir o tema teoricamente e conhecer as origens das comunidades quilombolas; trabalhos em campo para conhecer as práticas

sociais, os valores, a tradição do *saber fazer*, as lembranças. As ferramentas utilizadas durante a execução dos trabalhos em campo foram também compostas de registro fotográfico, conversas com moradores antigos do lugar e andanças – ou travessias. A travessia é uma ferramenta participativa utilizada para obter informações acerca dos recursos naturais, a economia, a história do lugar. Ela é "realizada por meio de uma caminhada linear, que percorre um espaço geográfico com várias áreas de uso e recursos diferentes" (VERDEJO, 2006, p. 30).

O ESPAÇO DA COZINHA

A imagem do espaço da cozinha se destaca entre os demais cômodos das casas pelas práticas costumeiras ali reproduzidas. Tomando-se a casa enquanto "materialização da família, o espaço ritual onde seus membros interagem", a cozinha é um local de expressão da casa (SILVA, 2009, p. 148). A cozinha concentra o local de armazenamento, preparação e degustação de alimentos, atraindo os moradores e visitantes a se acomodarem neste ambiente e, assim, socializando durante as três refeições diárias – ou mais. É na cozinha onde se pratica o ato de comer, e este ato não enquanto o simples fato de se nutrir, mas pensando em se reproduzir receitas e saborear alimentos processados. Este processo descrito por Lévi-Strauss citado por Gomes (2011, p. 5) pode ser identificado pela triangulação cozido, cru e podre e os diferentes sabores fornecidos por estes estágios, ou a mistura deles, como por exemplo, o biscoito de polvilho, que utiliza ingredientes crus e o polvilho azedo, e depois assa todos misturados. Assim, à cozinha é atribuída ao espaço de armazenamento, beneficiamento, transformação e apreciação do alimento. Com efeito, surge nela a complexidade a ser investigada e compreendida por uma leitura sociocultural, para assim ditar uma possível Geografia da cozinha (GOMES, 2011). A organização deste cômodo está intensamente associada às formas de socialização de uma sociedade. É possível observar a localização em relação aos outros elementos da casa, a organização dos aparatos e utensílios do espaço interno, às

frequências de uso diário e sazonal. Enfim, é um local da casa que quer dizer muito sobre os aspectos socioculturais do lugar e, obviamente, é palco de transformações destas práticas costumeiras. A presença ilustre do fogão a lenha, uma pequena janela para observar o quintal, o telhado sem forro, as panelas distribuídas na parede e nas prateleiras cuidadosamente forradas com plástico florido, uma mesa no centro, as cores leves dos perímetros são elementos de forte valor, significado e memória, presentes no espaço da cozinha.

Se em algum tempo da história local do núcleo do Alto dos Bois a cozinha era, de certo modo, restrita a visitantes, hoje não é mais; na realidade, ocorre o contrário. Moradores das comunidades relatam mudanças nas relações sociais tais como receber em casa uma visita. Apontam três locais no espaço da propriedade: a cancela da morada; a sala de visitas; e a cozinha. Se o visitante fosse um desconhecido, a primeira prosa, o seu desenrolar e até mesmo o café ocorreu no primeiro local. Se fosse algum visitante frequentasse a propriedade com certa assiduidade, isto ocorreria na sala de visitas. Apenas familiares ou pessoas muito íntimas dos anfitriões poderiam entrar na cozinha e acompanhar os afazeres durante a visita. Atualmente, os moradores afirmam haver, com segurança, uma transformação. Hoje, dificilmente alguém será recebido na cancela ou nem passará pela sala de visitas. Recebe-se, assim, diretamente na cozinha, onde as atividades domésticas não são necessariamente interrompidas com a chegada de alguém de fora. De certo modo, apontam para uma possível praticidade em ir direto à cozinha, buscando não atrapalhar a rotina de quem recebe e já estar próximo do café.

A transformação desta relação pode inferir para duas reflexões iniciais: de início, os relatos, sobre esta mudança provêm de moradores jovens e adultos que, apesar de não datarem o período desta mudança, pode-se especular, pelo perfil etário, de que se trata de um processo mais ou menos recente. Neste sentido, a notável dinâmica de transformações das relações sociais se contrasta à comum ideia de o imaginário sobre certas práticas serem estáticas num contexto sociocultural rural quilombola. Na verdade, tal fato indicaria que – abdicando da

indagação dos *porquês* deste processo, mas valorizando o *como* – essas mudanças fazem parte de uma estrutura de novos valores, demandas, significados. Outra reflexão diz respeito à valorização do espaço da cozinha, onde é possível apontar, na estrutura das relações sociais na comunidade, em vez de ser atribuído à "perda" de significados mais tradicionais, ou a normas e condutas socialmente passadas pelas gerações, pode significar, ao contrário das aparências, uma valorização do espaço da cozinha enquanto centralidade da socialização em espaço doméstico. Em outras palavras, observar a dinâmica do envolvimento do espaço da cozinha enquanto espaço de socialização, indica que há uma transformação destas práticas corriqueiras que, por fim, significam novos valores, e não perda destes.

Além da dinâmica de significados, a cozinha é um espaço que remete a lembranças. As herdeiras de receitas e dos costumes de uso deste espaço se lembram não somente das medidas e dos modos de fazer, mas também dos antepassados, da infância, dos casos em geral. Assim, a cozinha não é somente um espaço de socialização, mas também de referências históricas, culturais. Isto pode se dar de maneira material ou imaterial embora parecem se misturar. Algumas cozinhas nas comunidades possuem um forno de barro grande, com formatos arredondados, acabamento de barro mais claro e com poucas aberturas – a boca, o teto aberto que serve de chaminé e um ou dois furos pequenos nas laterais. Sua arquitetura é própria para assar certas receitas, não cumprindo o papel de um forno que substitui o de gás. As receitas são diversas: biscoito de polvilho, rosca, broa de fubá. O aquecimento do forno é feito com meia hora de antecedência e envolve a queima de lenha dentro de sua estrutura. Quando o calor já processou o carvão, ele é retirado de dentro do forno e jogado no chão onde é resfriado com água fria. Rapidamente, as fôrmas (chamadas também de latas) com os biscoitos, roscas ou broas cruas são cuidadosamente colocadas dentro do forno, de modo organizado, para caber o número máximo de latas. Ainda de forma ligeira, um ajudante já começa a fechar todas as aberturas com folhas verdes de bananeiras para segurar o calor dentro do forno. A retirada da fornada das quitandas ocorre

poucos minutos depois (menos que 5), quando ficam prontas para serem saboreadas. Se for preciso uma nova fornada, todo o processo se repete, visto que o calor no forno é aproveitado somente uma vez.

O modo de fazer estas receitas é conferido em algumas casas da comunidade que repetem o mesmo processo com mínimos detalhes de diferença, relativos a – por exemplo – localização deste forno. Em algumas casas, o forno fica dentro da cozinha, em outras, rente à parede externa da mesma, ou também, do outro lado do terreiro. Há também casas onde se encontram mais de um forno, possibilitando maior produção simultânea.

Os fornos a gás não são requisitados para fazer estes tipos de receita por alguns motivos de ordem prática, cultural e gastronômica. Ao acompanhar o uso de fornos de barro, o observador se depara com uma operação conjunta de duas ou mais pessoas para realizar as etapas do assado das receitas, que exige agilidade, habilidade e experiência. A complexidade do processo não hesita a cozinheira, que prefere este modo a entregar-se às facilidades do forno a gás. O forno de barro se mostra mais prático; com ele é possível fazer mais latas e de maneira mais rápida. Quando a cozinheira se lembra e reproduz os ensinamentos dos ancestrais, permite melhor sabor à receita – o biscoito, por exemplo, cresce mais, fica maior e perceptivelmente mais saboroso.

OS PRODUTOS TRADICIONAIS

Outros fatores culturais interferem no resultado final das receitas. Na ordem cronológica de produzir um alimento, primeiramente vem da origem de cada produto, como podem ser citados o feijão, a mandioca, o milho, os derivados da cana e especiarias extraídas do quintal e das matas. Observa-se que o milho produz um fubá cada vez mais industrial na região e tem sido cada vez mais raro encontrar o fubá tradicional produzido artesanalmente. A diferença no modo de fazer o fubá é percebida por diferentes sentidos, destacando a granulometria do fubá de moinho, menos padronizada e, geralmente maior, resultando na produção

de broas mais características.

Estes processos descritos são verdadeiros rituais praticados pelas gerações atuais, que reproduzem – resgatando e transformando – os modos de fazer dos antepassados, cujas referências estão registradas na memória, nos sentidos, no fazer. Não é raro, durante o preparo destes alimentos, ouvir relatos dos costumes, das tradições. É nostálgico! O ato de cozinhar e saborear é, também, resgatar o passado; é remeter e divulgar tradições e identidade. Materializam-se as memórias também na organização da cozinha, posição e disposição dos utensílios, dos equipamentos, do acabamento e enfeites. Encontra-se nas cozinhas da comunidade um fio de arame atravessado usado para pressionar as tampas de panela penduradas contra a parede, ou geladeiras no espaço da sala de estar. Esta organização é evidência desta herança de costumes e práticas culturais manifestadas no campo culinário.

As medidas das receitas utilizadas para fazer as quitandas demonstram a subjetividade no fazer. Uma pitada, um punhado, sal a gosto, são medidas utilizadas na cozinha pela comunidade. Os livros de receita são, muitas vezes, guardados e repassados para familiares, onde há as proporções de ingredientes e o modo de fazer anotados. Contudo, as cozinhas dispensam a revisão nestes livros não só por terem as proporções gravadas na memória, mas, por atribuírem sentidos à percepção da receita. O biscoito de polvilho – por exemplo – contém todas as devidas medidas anotadas. O ovo faz a exceção, sendo adicionado à solução conforme a cozinheira sente com a mão a textura da receita. E como descrever esta textura? Não adiantaria explicar, senão sentindo. Assunção (2008, p. 166) já pondera que a “mão é uma necessidade” e dispensaria o uso da colher. Sendo assim, o tato faz parte do conjunto de sensações indispensáveis ao fazer a comida. Neste ponto, os sensores sensitivos estão em estado mais sensível, pois tudo pode indicar possíveis melhorias às receitas, não só com o tato das mãos e a textura da solução de ingredientes; há também as cores da massa, que devem se homogeneizar, o olfato que experimenta novos odores enquanto a massa é revirada, o barulho da madeira que queima e estrala e, talvez, o mais preciso em

termos de sabores: o paladar e os sabores da comida ainda crua, que remete ao alimento em seu devir, no primeiro estágio que aponta o possível sucesso da receita.

O feijão é um dos matizes alimentares identificados nas comunidades quilombolas. É apresentado de diferentes maneiras: cozido, caldo, doce, farofa. As qualidades dos grãos são também diversificadas e hierarquizadas conforme a preferência pelo sabor, em ordem: andu, de corda, carioca, carioquinha, fava e feijão da seca. O consumo destes diferentes feijões varia conforme a sazonalidade das safras de cada um, exceto o carioca e carioquinha, geralmente comprados em mercearias. A produção de subsistência leva a esta rica variedade, cujos excedentes, senão comercializados, podem ser transformados em doces ou caldos.

Em experiência em campo, fomos presenteados com uma refeição de farofa de andu, cuja ressignificação ao longo dos anos a levou ao patamar de um prato nobre. Seus ingredientes se confundem com os mesmos do feijão tropeiro, feito com outras variedades de feijão, remetendo, assim, à história de Alto dos Bois, local de passagem e descanso de tropeiros no Ciclo do Ouro. O rápido cozimento da farinha de mandioca, ovo, torresmo e frango dispensam acompanhamentos. Contudo, a iguaria só adquire o sabor típico se for cozida lentamente no fogão a lenha, sem panela de pressão, para que – segundo a cozinheira – não force o processo.

O feijão é um alimento muito íntimo dos moradores do núcleo de Alto dos Bois. Ele não só está sempre presente nas refeições, como também nos quintais, plantados entre demais culturas, e na história, é um ingrediente secularmente presente, no leque de sua variedade, nas refeições das populações rurais tradicionais.

A mandioca está presente nas receitas através da farinha ou do polvilho, cujo processo de extração caseiro tem perdido espaço para o produto industrial, o que tem culminado na erosão dos tradicionais saberes e dos modos de fazer das tendas de farinha na região. Os poucos produtores ainda existentes se queixam da

impossibilidade de concorrência com os produtos industrializados que chegam de outras regiões a preços baixos. O mesmo se repete com os moinhos de milho e, em alguma medida, com os tradicionais engenhos de cana-de-açúcar. A consequência disto se reflete no sabor das receitas feitas ou com farinha ou polvilho, e assim, há certa dificuldade em se aproximar dos sabores da infância, em tempos que ainda havia ingredientes de produção caseira em abundância.

Os sabores do polvilho doce ou azedo são essenciais para as diferentes receitas. O cheiro forte do polvilho azedo é repassado para os biscoitos, e seu sabor ocupa os aromas dos demais ingredientes, sendo reconhecido antes mesmo de mastigá-los e também na mão que o pega, após ingeri-los.

O consumo do milho está fortemente ligado à sua sazonalidade. O ciclo do milho influencia a cultura do rural em várias regiões brasileiras. Desde o dia de seu plantio – 19 de março, dia de São José – até o período de colheita do milho verde nos meses de junho e julho, quando se comemora a festa Junina. No inverno é muito comum o consumo do milho de diferentes formas: cozido, pamonha, broa, canjica, mingau (curau), suco. Em seu amplo uso, o milho triturado é utilizado como base para a produção de ração para alimentar as criações e a sua palha seca é essencial para enrolar fumo de corda. O fumo é, inclusive, fonte de experimentação de sabores pelo olfato. Nota-se que o ato de fumar não se restringe apenas a saciar a abstinência por nicotina, ou outro composto químico, sobretudo quando o tabaco seco é enriquecido com ervas ou raízes, como o carapiá. Desta ação – de enriquecer o fumo – não se pode atribuir, necessariamente, a intenções medicinais mas, sim, ao hábito de degustar elementos não comestíves.

Queixam alguns moradores da falta do fubá de moinho produzido na comunidade nos tempos de outrora. Atualmente, apenas as fotos preservam um pouco da riqueza arquitetônica das engenhocas que produziam o fubá de granulometria maior, e assim, mais adequada para certas receitas.

A gradual substituição pelo industrializado não agradou àqueles que admiravam a textura e sabor das broas de fubá com pedaços de rapadura

derretidos. Este detalhe no aspecto da broa parece incomodar quem não se conforma com a transformação. É inevitável para os moradores de Alto dos Bois se lembrarem da receita tradicional, dos moinhos, do pilão, da infância e dos prazeres destas memórias.

A garapa, o açúcar, a rapadura, o melado, a cachaça, entre outros produtos da cana-de-açúcar são saboreados nas comunidades. O sabor da cana está intrínseco em quase todas as receitas que sejam majoritariamente doces. Pura, como na rapadura e no melado, ou misturada entre outros ingredientes, salientando o sabor essencial.

A cana apresenta sabores – de certa forma – proibidos. O doce é um sabor atraente desde a infância e, em vez de incentivado, estes alimentos são dosados pelos pais, evitando uma dieta exagerada ou monótona, uma vez que criança é facilmente conquistada por este fomentador de sabores. A cachaça pode somar a estes sabores regulados, cuja degustação excessiva é mal vista pela sociedade. Contudo, tanto o açúcar e a cachaça possuem sabores que encantam o degustador, trazendo sensações diversas. São sabores fortes, de extremos.

Diferentes das demais receitas citadas, os conhecimentos sobre a cachaça são mais de expertise masculina. A cachaça possui um universo de variedades, modos de fazer, cores, cheiros e concentrações de álcool que são analisadas nas doses tomadas. O álcool da bebida auxilia a puxar sabores daquilo que está associado, seja a madeira que envolve o tonel ou os temperos colocados para curtir. Neste sentido, tornam-se infinitas as possibilidades de combinar sabores, suas intensidades e o tempo deixado para a bebida descansar. A cachaça acaba por se tornar um veículo de propriedades, cujo uso pode ser atribuído também a remédios – de uso externo ou oral. Um dos moradores de Alto dos Bois revela seus segredos sobre como faz e para que servem os *feitiços* – garrafadas com ingredientes estimulantes –, requisitados por outros moradores. Os ingredientes são compostos por cascas de árvores, raízes, sementes, temperos e até remédios industrializados.

EXTRATIVISMO NO QUINTAL-CASA E QUINTAL-MATA

Os sabores extraídos do quintal e da mata têm forte presença na culinária quilombola. São procedentes de plantas cultivadas nos quintais das propriedades, ou identificadas na mata dos entornos, e são usadas para temperar comida, medicação, aromatizar, espiritualidade e prazeres. Outra semelhança identificada entre os sabores do quintal e da mata é que, apesar de algumas plantas serem cultivadas no quintal, nem estas e tampouco da mata estão sob a lógica de produção agrícola. Em outras palavras, são plantas colhidas quando necessário, como é o caso do urucum. Estas plantas são cultivadas no quintal da propriedade, produzindo sementes que servirão como tempero e corante para a comida – seu uso para tingir roupas e outros objetos já é raro na região. Quando se planeja seu uso, o produtor colhe os frutos, deixa-os secar sob o sol e, em seguida, retira as sementes e as coloca em uma panela com óleo para aquecer e torrar. Junta-se o fubá feito de milho, mistura-se e, em seguida, soca-se no pilão. Passa-se a mistura em peneira bem fina e, deste modo, o corante já pode ser utilizado na comida. Do quintal-casa ou do quintal-mata, são extraídos também os *remédios* – como são chamados localmente os chás e outras misturas medicinais. Araújo (2015), durante uma experiência em campo, percebeu a existência de outros tipos de quintais além do quintal convencional. Segundo a autora, existem o quintal-casa, o quintal-mata e o quintal-comunidade. Assim, o quintal-casa está ligado "à mulher, enquanto protagonista da manutenção da identidade local e dispersora de sabores e saberes: alimentação como meio de ligação com a Terra e matos que curam" (ARAÚJO, 2015, p.7). O quintal-mata, por sua vez, "extrapola as cercas de arame e confunde-se com a mata" (ARAÚJO, 2015, p.7). O conhecimento sobre plantas, sua rápida identificação em meio à vegetação, a localização de maior ocorrência e seu principal princípio ativo, são um atributo dos moradores das comunidades e faz parte da imensidão do mundo dos sabores presentes no cotidiano.

O SABOR DA MORTE

A cachaça, bebida tradicional cuja história se confunde com a do país, está fortemente impregnada no cotidiano em diferentes formas de uso, não apenas para entorpecer, mas também como aperitivo para abrir o apetite antes das refeições, solvente para preparos de pimentas ou remédios caseiros como ervas medicinais, usados amplamente por mulheres e homens.

Há, entre tantos significados, uma forte ligação da cachaça à morte, ao funeral. Na memória dos moradores da comunidade quilombola há a clara imagem de se ver pela janela, esporadicamente, grupos de pessoas levando o caixão pelos caminhos e trilhas da comunidade em direção ao cemitério centenário na fazenda Alto dos Bois. O significado desses rituais era de profunda tristeza para os parentes, porém, para os alheios que prestavam condolências se voluntariando para se revezarem levando o caixão eram retribuídos com cachaça, cujo valor e sabor compensavam o penoso e triste trabalho de encaminhar o recém-falecido ao enterro. O tempo de duração deste ritual dependia da distância a ser percorrida – que poderia levar dias[2]. Logo, o resultado disso, que é de se imaginar, e de fato é, é uma mistura de tristeza dos familiares com a ebriedade dos demais, que não hesitavam em se manifestarem assim, falando alto, confundindo o trajeto, trocando palavras, desobedecendo a comandos. Tudo, porém, acontecia com um leve tom humorístico, que ora incomodava, ora já era de se esperar pelos parentes do falecido.

"Beber o morto", ato comum também em outras regiões, é uma prática que pode se encaixar ao descrito acima que, também, algumas vezes incluem os próprios familiares, que se distraem e conversam sobre a perda de um ente querido. Com efeito, não é de estranhar que o velório remeta ao sabor da cachaça, cujo teor festivo era – de certa forma – almejado por seus maiores degustadores da comunidade.

Apesar dos relatos em tom pretérito, as gerações mais novas experimentam o mesmo sabor dos velórios. Contudo, o cortejo fúnebre foi substituído pelo carro funeral contratado pela família. Assim, a tradicional prática de se embebedar nestes rituais foi restrita ao momento do velório, através da cortesia dos parentes

do falecido ou – na ausência – levando a própria garrafa.

CONSIDERAÇÕES

Os sabores de Alto dos Bois não se esgotam nestas páginas. A diversidade cultural exercida neste espaço tradicional abre um leque de possibilidades de sentidos e prazeres, e isto, sem nos restringirmos ao paladar. Nota-se um forte sabor envolto na comunidade quilombola tais como a hospitalidade de seus moradores com os visitantes, sabor não só sentido pelos que vêm de fora, mas também pelos próprios nativos. Pontua-se que os sabores são sentidos e guardam memórias, práticas culturais, tradições e identidade. Entendê-los enquanto veículo dessas riquezas e, a partir disto, pesquisar suas relações com a comunidade e seus moradores exaltam a importante tarefa da eminência da geografia do sabor.

O modo de fazer quitandas no forno de barro é uma prática conferida em muitas casas das comunidades e revela uma tradição rica e curiosa de se acompanhar. Neste ponto surge a possibilidade de se propor a preservação desta prática, a sua valorização enquanto patrimônio imaterial, fomentando assim sua perpetuação através do registro, divulgação. Provoca-se também sobre a compreensão burocrática do patrimônio imaterial não ser baseada na repetição, reprodução ou padrões de uma prática ou modo de fazer, mas a pluralidade e diversidade dos modos de fazer o mesmo produto, ou vários produtos. Em outras palavras, encanta-se ver que em um mundo globalizado, homogeneizado em suas práticas de consumo, haja a resistente prática de se variar, experimentar, diferenciar no momento de se cozinhar.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Vanessa Dias. **Extrapolando as cercas**: o sentido de quintal em André do Mato Dentro, Santa Bárbara-MG. 2015 (no prelo).

ASSUNÇÃO, Marilena Pacheco. O fazer do cozinheiro. In: Maria do Carmo

Soares de Freitas, Gardênia Abreu Vieira Fontes, Nilce de Oliveira (Orgs). **Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura**. Salvador: EDUFBA, 2008.

BESSE, Jean-Marc. **Ver a Terra**. São Paulo: Perspectiva. 2006.

CLAVAL, P. **Epistemologia da Geografia**. Trad. Margareth de Castro Afeche Pimenta e Joana Afeche Pimenta. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GOMES, Paulo César da Costa; RIBEIRO, Letícia Parente. Cozinha Geográfica: a propósito da transformação da natureza em cultura. In: **Espaço e Cultura**, n. 29. Rio de Janeiro: UERJ, 2011.

MATOS, Ralfo Edmundo S.; FERREIRA, André V. B. Geo-História do Vale do Jequitinhonha: origem e formação da rede de cidades. In: **Cadernos do Leste**. Belo Horizonte: v. 1, n. 2, p. 1-17, out. 2000.

SILVA, Marilu Albano da. Cozinha: espaço das relações sociais. In: **Revista Iluminuras**. V. 10, n 23. Porto Alegre: UFRGS. 2009.

VERDEJO, Miguel Expósito. Diagnóstico Rural Participativo. **Guia prático**. Secretaria de Agricultura Familiar, MDA. Brasília, 2006.

---

1 Este trabalho é parte do projeto "Etnografia, paisagens culturais e gestão do território em comunidades tradicionais do Vale do Jequitinhonha/MG", financiado pela FAPEMIG.

2 Há relatos de um falecido cujo caixão se quebrou no meio do trajeto, devido ao inchamento do corpo. O grupo que o levava decidiu então enterrá-lo no meio do caminho, pois além do ocorrido, o cheiro estava insuportável. Na ocasião, o local onde foi enterrado – na beira da estrada – tornou-se, futuramente, um cemitério.

IDENTIDADE FESTIVA DA COMUNIDADE DE BOCAINA EM SANTO ANTÔNIO DE LEVERGER/MT

BERNADETH LUIZA DA SILVA E LIMA
Curso de Geografia da PMC/SME/MT
bernadethllima@gmail.com

INTRODUÇÃO

As Comunidades Tradicionais Rurais do município de Santo Antônio de Leverger/MT fazem parte da Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá – RMVRC –, são depósitos de saberes, aprendizado que são traduzidas no seu cotidiano com simplicidade, suas vivências, tradições, histórias de vida e identidade peculiares com significações traduzidas nas festividades de santos que resgata a cultura tradicional. As manifestações culturais presentes nessas comunidades tradicionais rurais, tem historicidade, com apropriação simbólicas, visíveis em seu território que constitui referência para as relações cotidianas.

O Decreto Federal nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, no Art. 3º, define:

> Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (SHIRAISHI NETO, 2007, p. 202).

Sabe-se através de informações de jornais, revistas, e sites que em todo território brasileiro existem em torno de 4,5 milhões de pessoas vivendo em comunidades tradicionais correspondendo a 25% do território nacional. Destacando os seguintes povos: caboclos, caiçaras, extrativistas, indígenas, pescadores, quilombolas, ribeirinhos, entre outros (CAMPOS FILHO, 2008).

De acordo com Campos Filho (2008), são considerados tradicionais os conhecimentos, valores e práticas adquiridos oralmente dos antepassados,

utilizados na construção de culturas e identidades atuais.

Assim, as comunidades tradicionais utilizam os recursos naturais, os conhecimentos, as inovações e práticas transmitidas oralmente e na prática cotidiana. Para (CAMPOS FILHO, 2008, p. 68):

> Contemporânea e internacionalmente têm sido entendidas como populações tradicionais aquelas que usam seus ambientes de forma peculiar, desenvolvendo comumente manejo sustentado de recursos naturais em seus territórios através da história, assim como de valores, economias, tecnologias, equipamentos materiais, formas de pensar, de organização social, política e ritual que resultam em formas próprias de ser e viver. Seguem, segundo seus membros, o 'sistema dos antigos', a 'tradição do povo', olhando respeitosamente a própria história, na construção da identidade atual. Vêm sendo entendidas como opostas à modernização, esta tida como as consequências das tentativas de reproduzir as formas de viver e a economia do chamado 'primeiro mundo'.

Estudos têm demonstrado que modos de vida tradicionais protegem a natureza mais do que as formas de produção industriais e em escala. Isso faz com que as territorializações dessas populações sejam escolhidas para a criação de unidades de conservação. Para isso, às vezes, retiram os habitantes, desorganizando seus arranjos socioculturais, penalizando e contribuindo para a extinção das populações que historicamente conservaram os ambientes, empobrecendo a diversidade cultural.

Algumas características das populações tradicionais, em geral (CAMPOS FILHO, 2008, p.70):

> Se auto identificam e são identificados por outros como grupos culturais distintos; possuem formas linguísticas, instituições sociais e políticas próprias; tem ligação intensa com o território ancestral onde habitam e desenvolvem sua sociedade e cultura; utilizam o território de modo descontínuo, com áreas em repouso e outras em uso; desenvolvem conhecimentos de seus ambientes e dos ciclos naturais, refletidos nas formas de uso e de manejo dos recursos naturais; tem tecnologias próprias com baixo impacto ambiental, adaptadas ao meio; a sustentabilidade econômica e ecológica está associada a limites na produção, que não busca aumentos de produtividade; as culturas tradicionais estão associadas a formas de produção não capitalistas; conserva patrimônio genético animal (bovino, equino, suíno) e vegetal, com maior autonomia na produção de sementes e formas de propagação (como ramas de mandioca); muitas vezes, utilizam recursos naturais de forma comunitária e mão-de-obra familiar.

Assim, as comunidades tradicionais rurais do município de Santo Antônio de

Leverger mantêm a sua identidade e as manifestações culturais estão presentes no seu território, notadamente na comunidade de Bocaina, nosso objeto de estudo. Esta comunidade rural aproveita tudo o que a natureza oferece além de mostrar a riqueza cultural nas festividades de São Sebastião, padroeiro da comunidade, quando se realiza no mês de janeiro. Tal evento é apoiado pelo governo do estado, através de projetos. Além disso, essa comunidade foi objeto de estudo numa pesquisa de doutorado (LIMA, 2013).

O presente estudo é parte de um projeto que recebeu patrocínio da Secretaria Estadual de Cultura do Estado de MT. Em consequência disso, durante três anos consecutivos são realizados festejos de grande porte propiciando a unidade, interação e criatividade, de forma organizada, reportando sobre as riquezas e manutenção da cultura popular, ou seja, o Cururu e o Siriri. Recebem devotos, fiéis, colaboradores e promissários que participam de forma intensa em todas as etapas da realização da festa.

Para elaboração do estudo buscamos as proposições de Castells (1999), acerca do poder da identidade, que orientarão a abordagem acerca do processo político de construção da identidade coletiva das comunidades tradicionais de Varginha, Bocaina, Cerradinho e Engenho Velho, pertencentes ao município de Santo Antônio de Leverger-MT. Para (CASTELLS, 1999, p. 24), “uma vez que a construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder”.

O estudo está configurado na abordagem quali-quantitativa, de acordo com García Ballesteros (1998), não começa com um conjunto de hipóteses a serem verificadas, porém, com uma aproximação ao lugar de estudo, levantando uma série de problemas e reflexões sobre ele, através da história oral e estudo de caso. Inicialmente fizemos o levantamento bibliográfico. No segundo momento, realizaram-se entrevistas com os moradores antigos, registro fotográfico, a coleta dos dados, observações e leitura da paisagem.

A religiosidade das comunidades tradicionais rurais é expressa no cotidiano de forma intensa, sendo visível em cada lugar onde moram através de imagens,

símbolos, artigos religiosos, evidenciado por Ferreira (2010) com nichos repletos de imagens de santo, que são referendados com festas que guardam costumes antigos. A unidade nas comunidades acontece através das novenas, reza do terço, missas, celebrações e outros.

Nesse contexto, a paisagem das comunidades tradicionais rurais possui valor significativo. Parafraseando Romancini (2005), sobre o estudo da paisagem revela os saberes da comunidade, suas técnicas e rituais. Há todo um ritual que traz sentidos e de grande valor simbólico como a produção do bolo de arroz no forno de barro feito de forma artesanal, confecção do mocho, ganzá e da viola de cocho.

O conceito de cultura apresentado por (CLAVAL, 1999, p. 63):

> A cultura é a soma de comportamento, saberes, técnicas, conhecimentos e valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é uma herança transmitida de uma geração a outra (...). Não é, portanto, um conjunto fechado e imutável de técnicas e comportamentos. Os contatos entre povos de diferentes culturas são algumas vezes conflitantes, mas constituem uma fonte de enriquecimento mútuo.

Nas comunidades tradicionais rurais as festividades são temporárias, sendo representações do sagrado e do profano, representam símbolos territoriais que identificam e qualificam os lugares e as paisagens (ALMEIDA, 2011), onde acontecem os festejos de forma marcante, criando significados e valores culturais. Neste sentido, as festividades expressam as formas identitárias de grupos locais, onde o motivo de encontro, de fé ou simplesmente de celebrar atrai e identifica devotos e indivíduos de mesma identidade.

MANIFESTAÇÃO CULTURAL DA COMUNIDADE TRADICIONAL RURAL DE BOCAINA

Manifestação cultural é toda forma de expressão dos seres humanos, seja por meio de celebrações, festejos e rituais através de linguagens, escritas ou verbais, constituída pela acumulação de saberes das comunidades como herança dos

antepassados. É a valorização e o conhecimento dos bens culturais que podem contar a história de vida de um povo, sociedade e comunidade com seu conhecimento que são aprendidos com suas memórias e vivências.

É importante ressaltar que o patrimônio histórico-cultural da Comunidade de Bocaina e comunidades vizinhas (Varginha, Cerradinho e Engenho Velho) tem singularidades marcantes em seus territórios sagrados, com práticas e vivências que permeiam o espaço festivo. A Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura – UNESCO – promove a identificação, a proteção e a preservação do patrimônio cultural e natural de todo o mundo, considerado especialmente valioso para a humanidade. As relações com a salvaguarda do patrimônio cultural tangível e intangível no Brasil podem ser as principais referências para as políticas nesse campo (IPHAN, 2006).

Em 1989, a Organização estabeleceu a recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular e vem, desde então, estimulando a sua aplicação ao redor do mundo. Esse instrumento legal fornece elementos para a identificação, a preservação e a continuidade dessa forma de patrimônio, assim como de sua disseminação. Dessa forma, há uma adequação da legislação, proteção e a institucionalidade da cultura brasileira para a diversidade das expressões culturais.

As comunidades tradicionais, rurais ou ribeirinhas têm forte ligação com a natureza. Herdaram de seus antepassados os conhecimentos de suas experiências construindo significados no que se refere a sua ambiência e cultura tradicional sustentável. As manifestações culturais dessas comunidades tradicionais têm raízes históricas, estabelecem interatividade que são traduzidos no ser, fazer e aprender sendo vivenciados e recriados com singularidades (LIMA, 2014).

A Comunidade de Bocaina é uma zona rural e faz parte do município de Santo Antônio de Leverger/MT, que ao longo do tempo preserva suas raízes culturais, desde sua fundação até a atualidade situando diálogos que são vividos e aprendidos, sendo recriados com singularidade pelos grupos culturais do lugar.

Castells (1999, p. 22) define a identidade como a “fonte de significado e

experiência de um povo". Construindo e marcando o espaço repleto de afetividade com suas percepções e vivências construindo saberes na dimensão festiva que há mais de cem anos são realizados os festejos em honra à São Sebastião.

Assim, abordar a manifestação cultural presente na Comunidade de Bocaina: o Cururu e o Siriri. Manifestações culturais com intensa expressividade revelando o sentimento de pertencimento, contribuindo para manutenção da memória viva interagindo as gerações (adultos e jovens) do Grupo de Siriri – Flor do Cerrado.

O Cururu, o Siriri e o Rasqueado, manifestações folclóricas típicas das comunidades tradicionais e que fazem parte da cultura popular de Mato Grosso, já poderiam ter sido extintas caso não fossem passadas de geração expressadas por versos, passos, danças, misturando sagrado e profano, efêmero e eterno e encontra-se enraizada na cultura da Baixada Cuiabana.

A identidade cultural de um povo está ligada a três grandes fatores: o histórico, o linguístico e o psicológico, e que a consciência histórica de um povo é a defesa mais sólida contra todas as formas externas de agressão, cultural ou de natureza. Mato Grosso, ou seja, a Baixada Cuiabana é marcada pelas festas religiosas, onde mistura o sagrado e o profano. Essas festas são importantes manifestações da cultura tradicional popular regional.

As festas tradicionais das comunidades tradicionais guardam uma profunda ligação com a religiosidade, e nas lendas, mitos e folguedos da época onde aparecem. A essas raízes, que se confundem com a cultura colonialista portuguesa, foi sendo adicionados elementos da cultura espanhola através da herança deixada aos povos indígenas.

A influência da população indígena na cultura cuiabana é perceptível, na alimentação, na dança do Siriri e no canto do Cururu, como aponta Martins Júnior (2006, p. 82):

> A sua origem, ou seja, a origem da terminologia "cururu" está vinculada as manifestações das festas indígenas, praticadas pelos nossos índios Bororós, em cujas aldeias à beira do Rio São Lourenço dançavam o "bacururu", pouco diferente do "Cururu", em que os índios

> dançavam em roda, alterando apenas o ritmo. Talvez da flexão do termo "bacururu" tenha surgido "Cururu", devido à proximidade dos habitantes da zona rural, com as aldeias indígenas.

A origem do nome também é controversa, uma vez que diz que vem de "cururu", uma planta que era cozida com o feijão servido antes do início das orações e da dança; e outra que remete à origem ao "sapo-cururu". Quanto a sua origem, alguns pesquisadores afirmam que é uma dança de origem tupi-guarani.

Há várias hipóteses para a origem do Cururu. Alguns pesquisadores afirmam que é uma dança de origem tupi-guarani, de função ritualística. Outros a consideram uma dança que recebeu igual influência do misticismo indígena, dos ofícios jesuítas e dos africanos. Na roda do Cururu, cada tocador desafia o outro, o tempo é marcado pela viola e pelo público, que acompanha cada verso e resposta.

O Cururu é uma dança de homens que, em roda, numa sala ou ao ar livre, cantam versos e toadas, ao som da Viola de Cocho e do Ganzá, em festas religiosas ou profanas. Cantando e dançando com movimentos coreográficos, atravessam as noites. Quanto ao Siriri, temos uma descrição no folheto da Exposição itinerante "Patrimônio Imaterial Mato-Grossense":

> Um dos folguedos mais populares do estado de Mato Grosso, praticado geralmente na Baixada Cuiabana, fazendo parte da maioria das festas tradicionais realizadas em louvor aos santos. Não se sabe ao certo a origem do Siriri. Alguns documentos informam que foi introduzido pelos bandeirantes paulistas e portugueses, nos princípios da conquista colonial. Outros indicam traços da cultura africana da região Banto e ainda de indígenas da região. A origem da palavra "Siriri" é imprecisa. Para uns, vem da palavra "otiriri" que significa extremes do século XVIII em Portugal e, para outros, significa um tipo de formigão com asas (um cupim de asas que se movimenta coreograficamente lembrando o folguedo). É um folguedo do qual participam homens, mulheres e crianças em roda ou fileiras, formadas por pares que se movimentam ao som da viola de cocho, ganzá, mocho, viola de pinho, sanfona, tamboril. O siriri é composto de cantos em versos simples que falam do dia-a-dia e de suas crenças, muitas vezes improvisados pelos tirados que se aproveitam dos fatos da atualidade para criticar, exaltar ou até mesmo para saudar alguém. É também conhecido como dança mensagem, pois é pura expressão corporal e coreografia que procura transmitir respeito e culto à amizade (LIMA, 2016).

O Siriri e o Cururu são representações culturais que produzem os significados que geram a identidade, pois segundo Woodward (2000, p. 18), "a

ênfase na representação e o papel da cultura na produção dos significados que permeiam todas as relações sociais levam, assim, a uma preocupação com a identificação". Dessa maneira,

> A construção de uma identidade é algo complexo e que envolve vários fatores, mudando a cada realidade. Na tentativa de criar uma imagem forte na mente das pessoas, várias cidades investem no que tem de mais característico, diferenciado e atrativo, como elementos de visibilidade, partindo sempre da ideia de Castells de que toda identidade é construída e, da necessidade dos lugares em desenvolver uma imagem que os diferencie dos demais. Sendo assim, podem-se citar diversos elementos que contribuem para a construção de uma identidade territorial (TOROUCO; REYES, 2011, p. 4).

A festa religiosa de São Sebastião na Comunidade de Bocaina começa no sábado às 8:00 horas com procissão, cânticos, recitação do terço. Na sequência é celebrada a missa festiva, servido o almoço e realizada uma matinê dançante. À noite chegam os cururueiros acolhidos com queima de fogos anunciando os festejos. Os cururueiros reúnem-se em frente ao altar, fazem reverências ao santo, com oração, cânticos, prosas e versos (Figura 1). Em seguida fazem a procissão até o levantamento do mastro e seguem com as rezas cantadas feita por um capelão com ladainha em louvor ao glorioso São Sebastião. Cantando e dançando vão contando a história dos santos e prosseguem madrugada adentro até o sol raiar. Os cururueiros cantam e dançam em dupla ou com mais parceiros, acompanhados pelo ritmo da viola de cocho e ganzá, fazem trovas, toadas, poesias, repente com assuntos do cotidiano, falando da natureza, fazendo referência ao lugar, aos convidados, aos donos da festa.

Figura 1 – Altar e Cururueiros

Fonte: Lima (2014; 2016).

A viola de cocho foi reconhecida como patrimônio nacional, registrada no Livro dos Saberes do patrimônio imaterial brasileiro em 10 de dezembro de

2004. Foi o quinto bem de natureza imaterial a ser registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2013). É feita artesanalmente, de um tronco de madeira inteiriça e ainda verde, de preferência, tipo, sarã de leite, por exemplo. É aplicado um molde com o formato da viola nesse tronco, para que o artesão possa delimitar o espaço onde deve esculpir o tronco, fazendo o contorno do instrumento externamente. Em seguida ele irá buscar contornar o instrumento pela parte de dentro. A obra estará pronta quando as paredes ficarem bem finas e o tronco ganhar a forma de um cocho propriamente dito.

Segundo Romancini (2007), acompanha a viola de cocho, o ganzá, um instrumento de percussão feito de taquara e trabalhado ainda verde, percutido com um pedaço de osso ou ferro, e o mocho, também conhecido como tamborete ou tamborim, que é "[...] um banco cujo assento de couro é percutido com baquetas de madeira [...]" (TRAVASSOS; CORRÊA, 1988, p.1).

O ganzá é outro instrumento utilizado no Cururu e no Siriri. Trata-se de uma espécie de reco-reco, chamado também de "cracachá", percutido da seguinte maneira:

> As ranhuras são friccionadas por baqueta, pedaço de pau, garfo ou pedaço de osso de costela de boi. Alguns cracachás são preparados fendendo-se um dos gomos do bambu para se obter o ruído característico de madeira oca. Na falta de cracachá, usa-se prato de ágate, raspado com garfo (ANDRADE, 1981, p.34).

O ganzá é um instrumento musical medindo de 40 a70 cm, feito de bambu com ranhuras no sentido transversal ao comprimento. As ranhuras são friccionadas por uma baqueta, pedaço de pau, garfo ou até mesmo pedaço de osso de costela de boi. São feitas também de três a quatro rachaduras no sentido longitudinal do bambu, dependendo do diâmetro deste, para que o som não saia abafado. O instrumento é tocado movimentando-se um osso de costela bovina de cima para baixo e de baixo para cima. É semelhante ao reco-reco, sendo tocado para acompanhar o Cururu e até o Rasqueado onde o número de violas de cocho é sempre maior, pois o som do ganzá é muito alto.

Já o mocho, ou tamborete, também é conhecido como "pauzinhos" que no

ritmo do Siriri é tocado golpeando-se um caixote ou uma bruaca de couro bem seco e ainda um banquinho de madeira. O mocho é uma espécie de banco de madeira, em cujo assento é pregado um couro cru. É percutido com duas baquetas no assento de couro, podendo ser tocado por duas pessoas ao mesmo tempo.

Não tem utilidade no Cururu. O mocho e o ganzá, instrumentos característicos do Siriri, dança tipicamente pantaneira.

PROJETOS CULTURAIS NA COMUNIDADE DE BOCAINA

Em relação aos projetos culturais desenvolvidos na Bocaina, cabe ressaltar o grupo de Siriri Flor do Cerrado, integrado por jovens e adultos da comunidade e regiões vizinhas e estudam na Escola Estadual Faustino Dias de Amorim, localizada no Distrito de Varginha. Outro projeto é do Cururu, no qual fazem parte tocadores da Baixada Cuiabana. Neste sentido, vamos nos atentar para a compreensão da identidade da comunidade de expressões culturais, onde o território é "uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem a sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural" (SERPA, 2008, p. 318). Claval (1999), reconhece o indivíduo como um sistema de cultura vivenciada em um grupo.

> Cada indivíduo é portador de um sistema cultural em evolução constante, mas que é estruturado pelos valores. Estes são adquiridos pelos indivíduos no decorrer de sua trajetória de vida, ao sabor dos ensinamentos que receberam e das experiências que têm. (CLAVAL, 1999, p. 72).

A cultura, como dimensão de operações simbólicas, adere às paisagens e as constrói, conformando-as mediante vivências e significações. No caso da identidade das comunidades tradicionais, na abordagem da comunidade de Bocaina, a herança cultural se manifesta em rituais e festas organizadas pelas pessoas que nela vivem, tornando-se um marco identitário dotados de uma identidade histórica, patrimonial e emblemática muito forte (SERPA, 2008).

Figura 2 – Projetos culturais desenvolvidos na Bocaina

Fonte: Lima (2016).

De acordo com Romancini (2007),

> O siriri é uma dança de pares cuja origem é atribuída às danças indígenas. O ritmo alegre e movimentado é obtido através de uma ou mais violas de cocho, do ganzá e do mocho. As duas coreografias básicas do siriri são a roda e a fileira. Os pares dançam batendo palmas e cantando. Ao ritmo forte e rápido da música, os dançarinos parecem não se cansar, dançando por toda a noite.

Apesar de haver pouco apoio do Poder Público para o fortalecimento das atividades culturais das comunidades tradicionais rurais, o projeto Siriri Flor do Cerrado foi selecionado pela Secretaria de Cultura do Estado de Mato Grosso. E, durante três anos consecutivos são realizados na comunidade de Bocaina onde há grande visibilidade, interatividade e criatividade, reportando sobre as riquezas e manutenção das manifestações culturais, ou seja, o Cururu e o Siriri. O recurso foi aplicado para a confecção de roupas, decoração, arranjos do grupo e ornamentação do andor, bandeiras, bandeirolas, pagamento de coreógrafo, dentre outros. Para os participantes do grupo, estar envolvido nesta atividade cultural é muito importante. Esse sentimento de pertencimento constitui a essência da comunidade. Destaca-se, por exemplo, a opinião de alguns. Segundo C. A., 13 anos e M. S. 14 anos,

> Dançar o Siriri é uma descontração, tem muita alegria, contagiante, a gente interage com muita gente nas festividades com o santo. No sítio é difícil ter festa. Quando tem é o melhor momento de lazer, brincar, festar. Toda vez que a professora nos chama para ensaiar não faltei nenhum dia, pra ficar bem treinada nos passos da dança do Siriri (C. A., 13 anos).
>
> Desde criança aprendi a gosta do cururu com meus pais. Eu já frequentava as festas de santo no São Gonçalo Beira Rio. Então aprendi a tocar a viola de cocho e fazer prosa na roda do cururu. Tocar o cururu é estar envolvido com o sagrado. E São Sebastião é um santo milagroso. Amo a Bocaina (M. S. 14 anos).

A dança do Siriri na Bocaina tem intensa expressividade e visibilidade cultural, dando sustentabilidade à cultura local, contribuindo para a manutenção

da memória viva, interagindo as gerações de adultos e jovens do grupo Siriri Flor do Cerrado. Segundo (LIMA, 2012, p. 3),

> Os festejos de São Sebastião da Comunidade de Bocaina movimentam as crianças e jovens a mostrarem suas habilidades e movimentos do corpo como expressão da cultura, arte e ludicidade. A dança possibilita a educação prazerosa e prepara os jovens para uma boa qualidade de vida. É também transmitir a noção de prazer, de alegria de viver, mas como oportunidade de crescer e realizar, como meio de atingir os objetivos. A musicalidade atrelada ao movimento corporal dá uma sensação de liberdade, amor e formação da cidadania. Esta atividade desenvolve a sensibilidade e a capacidade de concentração estimulando a interação.

É assim que o Siriri contagia todos os participantes batendo palmas e também os pés, de pé descalço, embalam ao som da viola de cocho, ganzá e mocho. Os que participam da dança e os que assistem também embalam na alegria dos versos e músicas com temas regionais. Como expressão musical do Siriri segue os versos que são cantados na entrada do Salão de Festa São Sebastião, quando as crianças vão apresentar a dança. Reportando a identidade do grupo Siriri, tem uma singularidade marcante para a comunidade de Bocaina, assim como para as comunidades vizinhas. No decorrer dos festejos as crianças apresentam a dança do Siriri no domingo e na segunda-feira na qual acontece a feijoada local (LIMA, 2012). Para expressão o sentimento dos dançarinos, temos a seguir dois depoimentos, o primeiro de G. R. L, 55 anos, e o segundo de M. F., 14 anos:

> Siriri é uma dança que une a comunidade, enaltece o espírito e valoriza a pessoa e a nossa cultura. Eu amo dançar o Siriri e me deixa muito motivado quando estou na dança. Gosto muito de dançar comunidade da Bocaina. Apesar de ser de origem mineira, da cidade de Alpinópolis, já me sinto da comunidade (G. R. L, 55 anos).
>
> Faz parte da cultura popular e precisa mostrar o que de melhor tem na Bocaina, que é a dança. Tudo isso acontece devido a festa de São Sebastião. A dança pra mim traz alegria para o meu coração. Fico muito contente e feliz de poder participar e dar um pouco de mim pra preservar nossas tradições culturais. Quero dançar sempre no grupo Siriri Flor do Cerrado (M. F., 14 anos).

Positivamente, esta experiência permitiu o exercício de uma proposta de educação que, conforme Morin (2002), articula o sensorial, o racional, o emocional, o ético, o pessoal e o social e, portanto, torna-se mais efetivo no que

se refere aos objetivos alcançados e conteúdos construídos. Aqui, quando mencionamos os objetivos e os conteúdos estamos falando, sim, em educação, mas também, estamos destacando a superação de problemas cognitivos e de relacionamento, problemas que fazem parte do contexto escolar e com os quais o professor precisa aprender a lidar e pensar sobre. Como se observa na fala de A. J., 16 anos e M. C. S. S., 60 anos.

> Tenho orgulho de ser da Bocaina e dançar faz parte da minha cultura. Aprendi com meus pais a valorizar tudo que existe aqui. O Siriri é um momento muito importante pra mim quando vou dançar na festa de São Sebastião. Já recebi um milagre na minha saúde. Então danço pra homenagear o santo e também me sinto mais motivada e comprometida com os valores do meu povo. Fico muito feliz de estar aqui. Até mesmo ajudou nos meus estudos. Agora sou mais aplicada na escola (I. R., 16 anos).
> Dançar o Siriri pra mim é muita alegria. Sinto-me mais jovem. Precisamos manter a nossa cultura dos nossos antepassados. Siriri é viver, é amor, é tudo pra mim. Esse grupo foi criado pra dar uma opção na comunidade para as crianças, pra animar as festas. As crianças têm muita energia e assim a gente ta dando mais uma oportunidade. Fomos criados com essa cultura, dos nossos pais, nossos pais. A dança está viva na nossa memória e a comunidade toda gosta (M. C. S. S., 60 anos).
> Desde os nove anos danço o siriri. Vejo que faz parte da cultura da nossa comunidade de Bocaina. Meus pais sempre incentivaram a manter a tradição. Gosto porque traz uma emoção diferenciada de todas as outras danças, preserva a memória do lugar onde eu nasci. (A. J. C. F., 15 anos).

Em relação ao projeto do Cururu, os participantes já têm tradição de dançar, e cantar ao som da viola de cocho e ganzás, a roda do Cururu é realizada somente pelos homens, faz parte das festividades da comunidade de Bocaina, sendo tradição antiga envolvendo os tocadores de Cururu da Baixada Cuiabana. No sábado atravessando a madrugada até domingo pela manhã, no descerramento do mastro. De acordo com o Sr. S. S., 68 anos e Sr. S. R., 74 anos:

> É prazer participar da festa da Bocaina. O cururueiro é tratado com amor nessa comunidade. Todos valorizam o cururueiro. O povo tem amor, tem respeito e admiração quando estamos tocando na roda do cururu, cantando e dançando. Os participantes da roda de cururu têm alegria, são animados e envolvem todos os que estão presentes na festa. Aqui na Bocaina o cururueiro tem vez e voz. Seu Emiliano Pedroso, conhecido como Galego foi responsável pela riqueza da tradição do lugar. Desde jovem eu já participava do Cururu tocando o ganzá. Agora eu toco a viola de cocho e me sinto muito feliz de fazer parte dessa cultura. Somos muito bem tratados pela comunidade. Quando amanhece depois da descida do mastro, a equipe da cozinha prepara um saboroso revirado, servido com pão, biscoitos de fubá, francisquito, biscoito de polvilho, bolo de

> arroz e o chá de capim cidreira e chá mate (S. S., 68 anos).
> Sou da comunidade do Cerradinho e sempre gostei do cururu. Ao tocar ganzá de acordo com as prosas, poesia e homenagem que são feitas ao santo e apreciadores da roda do cururu sinto muito feliz por manter viva a cultura da Bocaina e das comunidades vizinha. Participo todos os anos da festa de São Sebastião. Assim, na missa e no cururu estou sempre presente (S. R., 74 anos).

As atividades festivas dão visibilidade ao patrimônio cultural imaterial, valorizando as raízes históricas, com suas tradições culturais, religiosas, perpetuando a memória que é carregada de significados sociais, sendo apreendidos no seu contexto cultural, ou seja, "o significado é sempre construído culturalmente" (GEERTZ, 1989). Outro depoimento que evidencia a importância do Cururu é demonstrado na fala de A. G. A., 65 anos:

> O cururu é a tradição de Mato Grosso, é o que gosto de tudo minha vida é a tradição. Uma coisa que aprendi fazer bem feito é o cururu. Graças a Deus, to muito feliz ser cururueiro. Então por isso gosto das festas de animação religiosa. É uma obrigação que a gente tem com a nossa religião. Eu já comecei a cantar cururu quando eu tinha uns 35 anos. Eu uso mais a viola-de-cocho, mas eu toco ganzá tomem. Mas o meu preferido é a viola-de-cocho, porque eu tenho mais jeito de manusear. O ganzá não sou tão bom pra tocar, e o pessoal reclama. Tem doze anos que sou coordenador do Cururu na Bocaina. Eu gosto de animar as festas de São Sebastião na comunidade da Bocaina por darem muito valor à tradição mato-grossense. Quando começa o Cururu na festa, por volta das 8h da noite, nem rádio de carro toca. Todos ficam assistindo e valorizando. Somos muito bem tratados, diferenciado do que qualquer lugar, com um grupo especial. A gente sente, canta mais bonito, capricha muito mais. Todos são muito legais com a gente. Nunca deixou nada a desejar. Como coordenador fico muito satisfeito. Eu gosto de dançar e sou bem aplaudido. No cururu nós somos só veio e não temos preocupação de adular mulher pra dançar. (A. G. A., 65 anos).

Hoje é um compromisso social, cultural e político, como educadora, dessa forma, participando dos editais da secretaria de cultura do estado de Mato Grosso, são realizados projetos para dar visibilidade ao lugar, no resgate da identidade. Tendo parceira dentro da comunidade, como a senhora Maria do Carmo Silva Sigarini, funcionária pública federal, que apoia este projeto como muito importante para a comunidade. Para ela, antes essas crianças ficavam muito ociosas, ou seja, andavam de bicicleta, faziam rodas para jogar baralho, jogos de futebol, e achou melhor envolvê-las em alguma atividade para se sentirem importantes, pois estavam sempre desanimadas, vergonhosas e com baixo

rendimento escolar.

O grupo Flor do Cerrado adulto queixava de dores musculares, articulações, lombares e outros. Ao mudar a rotina de mexer o corpo e envolvê-los nas atividades sentiram energia vitalizante e disposição para realizar as atividades. Perceberam a importância da dança para o equilíbrio, cura de doença e disposição para as atividades mais pesadas. Nesse contexto, o projeto é um desafio para melhorar nossas festividades e foi encarado como algo prazeroso e benéfico para todos os envolvidos.

As comunidades tradicionais são depósitos de saberes construídos e repassados entre as gerações, e estes são materializados no modo de vida, com suas experiências e práticas que são traduzidos na relação entre natureza/sociedade e usam seus conhecimentos nas mais diversas formas com o sentido de valorizar as manifestações culturais presentes na memória do povo, na sua identidade que é traduzida no sentimento de pertencimento, permeando suas histórias, vivências, crenças, valores.

Figura 3 – Grupo Flor do Cerrado

Fonte: Acervo do autor (2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Contextualizando, o projeto cultural realizado na comunidade de Bocaina é significativo, repleto de afetividade e visibilidade. Considerado importante referência no modo de ser, fazer e aprender com simplicidade, remetendo a um sentimento de pertença ao lugar, contribuindo para a manutenção do patrimônio cultural imaterial. Ao longo do tempo preserva suas raízes culturais, desde sua fundação até a atualidade, situando diálogos que são vividos e aprendidos, sendo recriados com singularidade pelos grupos culturais do lugar, servindo como

referências às comunidades vizinhas.

O estudo evidenciou que as comunidades tradicionais são depósitos de saberes construídos e repassados entre as gerações, e estes são materializados no modo de vida, com suas experiências e práticas que são traduzidas na relação entre natureza/sociedade e usam seu conhecimento das mais diversas formas com sentido de valorizar as manifestações culturais presentes como o Cururu, Siriri, Rasqueado e as festas dos santos.

A identidade festiva da Comunidade de Bocaina dá visibilidade ao patrimônio cultural imaterial, valorizando as raízes históricas, com suas tradições culturais, religiosas, perpetuando a memória e a tradição, sendo repleta de significados que são aprendidos no seu contexto social, político, cultural e ético, mantendo suas identidades e territorialidades.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda. Festas Rurais e Turismo em Territórios Emergentes. **Revista Bibliográfica de Geografia y Ciências Sociales** - Biblio 3W. Barcelona, Vol. XV, n.919, 2011.Disponível em: < http://www.ub.edu/geocrit/b3w>. Acesso em: 27/07/ 2016.

ANDRADE, J. **Cocho mato-grossense**: um alaúde brasileiro. São Paulo: Escola de Folclore, 1981.

ARIANO, H.A.; TAMASO, I.; BERTOLOTO, J.S.; PRESOTTI, T.M.B. Exposição Patrimônio Imaterial Mato-grossense. Museu de Arte e Cultura Popular: [s.n.]. Período da Exposição: (17 de março a 16 de abril de 2011). Centro Cultural – UFMT.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Tradução de Luiz F. Pimenta e Margareth C. A. Pimenta. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

CAMPOS FILHO, L. V. S. Populações tradicionais. In: in (Org.) MACHADO, M. F. R. (Org.), **Diversidade Sociocultural em Mato Grosso**. Cuiabá, MT:

Entrelinhas, 2008.

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

DIEGUES, A. C. & ARRUDA, R. S. V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Ministério do Meio Ambiente, Brasília, 2000.

FERREIRA, M. S. F. D. **Lugar, recursos e saberes dos ribeirinhos do médio rio Cuiabá, Mato Grosso**, Tese (Doutorado) São Carlos: UFSCar, 2010.

GARCÍA BALLESTEROS, A. (coord.) **Métodos y técnicas cualitativas em geografía social**. Barcelona: Oikos-Tau, 1998.

GEERTZ, C. A. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1989.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.** Disponível em: <http://www.iphan.gov.br>. Acesso em: 10 abr. 2013.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A trajetória da salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil: 1936-2006. Brasília: Departamento do Patrimônio Imaterial, 2006. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFCdAnexo.do?id=582>. Acesso em: 10 set. 2016.

LIMA, B. L. S. O siriri e a invisibilidade das crianças na Bocaina. In: SEMIEDU, 2012: Das crianças nas instituições e das crianças (in/visíveis – entre a sujeiçção e as possibilidades criativas). **Anais...** Cuiaba-MT: UFMT, 2012.

____. **Religiosidade e empreendedorismo cultural no meio educativo:** um estudo de caso realizado na Escola Estadual "Faustino Dias de Amorim" em Varginha – Santo Antônio de Leverger, MT-Brasil, em 2013**.** 313f. Tese (Doutorado em Ciências da Educação). Pedro Juan Caballero: Universidad Técnica de Comercialización y Desarrollo, 2013.

_____. Ser, fazer e aprender com os saberes das comunidades rurais. In:

SEMIEDUC, 2014: Educação e seus modos de ler-escrever em meio à vida, **Anais**... Cuiabá-MT: UFMT, 2014.

MARTINS JUNIOR, M. M. **Revendo e Reciclando a Cultura Cuiabana**. 2ª Ed. Editora Janina, 2006.

MORIN, E. **A religação dos saberes**: O Desafio do Século XXI. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ROMANCINI, S. R. Multiculturalidade e gênero: um estudo sobre a cultura popular na baixada cuiabana. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA: LOS PROBLEMAS DEL MUNDO ACTUAL. SOLUCIONES Y ALTERNATIVAS DESDE LA GEOGRAFÍA Y LAS CIENCIAS SOCIALES, 9., 2007. **Anais...** Porto Alegre: UFRGS, 2007.

_____. Entre o barro e o siriri: um estudo sobre o papel da mulher na cultura popular de São Gonçalo Beira Rio em Cuiabá-MT. In: **Espaço e manifestações culturais na região de Cuiabá**, PROPEQ – UFMT/CNPq, 2005.

_____. Paisagem e simbolismo no arraial pioneiro São Gonçalo em Cuiabá/MT. **Espaço e Cultura**. UERJ, Rio de Janeiro, n. 19-20, p. 81-87, jan./dez. 2005.

SERPA, A. **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008.

SHIRAISHI NETO, Joaquim (Org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007.

TOROUCO, F.; REYES, P. Identidade Territorial: um processo de construção. IN: **Desenhando o Futuro**: 1º Congresso Nacional de Design, 2011.

TRAVASSOS, E.; CORRÊA, R. N **Viola de cocho**. Rio de Janeiro: Funarte/ Instituto Nacional de Folclore, 1988.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.

IN: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

A DINÂMICA SOCIOESPACIAL DE UM LUGAR CHAMADO CRASTO/SANTA LUZIA DO ITANHY-SE

CÉSAR AUGUSTO FRANÇA RIBEIRO
Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura-Universidade Federal de Sergipe
cesar.franca_ufs@hotmail.com
ROSEANE CRISTINA SANTOS GOMES
Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura-Universidade Federal de Sergipe
roseane.ufs@gmail.com
LUAN LACERDA RAMOS
Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura-Universidade Federal de Sergipe
luan_ramos1@htmail.com
JORGENALDO CALAZANS DOS SANTOS
Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura-Universidade Federal de Sergipe
jorgenaldoc@hotmail.com
DANIELE LUCIANO SANTOS
Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura-Universidade Federal de Sergipe
danilucisan@gmail.com

INTRODUÇÃO

O povoado Crasto, localizado no município de Santa Luzia do Itanhy/SE passou, nos últimos seis anos, por transformações significativas que não se fizeram despercebidas no imaginário dos sujeitos que se reproduzem socialmente neste segmento espacial. Estudos realizados por Gomes R. C. S. (2014), em sua tese de doutoramento, elucidam a dinâmica do lugar, e seus agentes dinamizadores.

Com a preocupação de continuar suas investigações no povoado, no sentido de acompanhar as transformações que continuaram após a conclusão de sua tese, a mesma desenvolveu, entre os anos de 2014 e 2015, uma pesquisa em conjunto com graduandos e demais pesquisadores, por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), no sentido de acompanhar a dinâmica do lugar e se suas nuances ainda eram percebidas da mesma forma pelos sujeitos, sobretudo, pelo fato de o turismo ser um dos agentes dinamizadores dessa

dinâmica.

Isto posto, o objetivo central da pesquisa aqui esposada está pautado na reflexão acerca da percepção dos sujeitos do povoado Crasto no que tange às transformações socioespaciais que se deram no período de janeiro de 2014 a julho de 2015, considerando os sentidos e significados atribuídos pelos mesmos sobre o seu modo de vida que está intimamente relacionado à paisagem que conforma o lugar e, que por sua vez, é afetada pelas transformações.

O aporte teórico-conceitual está preponderantemente embasado nos estudos de Gomes R. C. S. (2014), para uma compreensão do povoado Crasto no contexto geral; Almeida (2011) e Claval (2007), para os aspectos epistemológicos da Geografia Cultural e a metodologia nesta inserida; Rocha (2002-2003) para o esclarecimento da Geografia da Percepção; Brandão (2009), para refletirmos sobre os sentidos de fazer parte de uma comunidade com modo de vida tradicional; Silva (2009), no que se refere à pesquisa qualitativa.

A abordagem cultural tem na subjetividade o seu viés traçado na essência do que está sendo observado durante o estudo e que o espaço percebido é fruto das experiências humanas. Salienta-se também que, quando são realizados estudos focando na Geografia de abordagem cultural, os significados do lugar estão impressos no modo de vida dos sujeitos e seus saberes e valores são fundamentais na transmissão de conhecimentos imersos, poucas vezes reconhecidos em meio à "correria dos homens".

Quanto à percepção, ferramenta necessária para que sejam feitas as análises das nuanças que permeiam o povoado Crasto, pode-se considerar que a percepção vai depender do conhecimento e do tipo de relação que o sujeito tem com o lugar.

PERCURSO DA PESQUISA: MÉTODO, METODOLOGIA E INSTRUMENTAL

> O mangue vive de um jeito diferente. Entre o rio e o mar ele se ocupa de ser um

> incestuoso estuário de vida que veio e da vida que passará. Em seu manancial confuso de argila absolvente, silte brincante, organismos em decomposição, o universo vivo de belas formas se recria incessantemente. Ambiente mágico e dialético, oposto ao desenho estético disciplinador, o mangue fechado sobre si mesmo, abre-se em mistérios para receber. Quem desejar compreendê-lo deve tentar penetra-lo incansavelmente, abandonando a terra firme de certeza e a clareza das fontes límpidas (NETO, 2008, 40-41).

A Geografia em seu curso e percurso histórico e metodológico encontra-se, enquanto ciência, relativamente jovem, pois deriva do segundo momento do Iluminismo europeu em meados do século XVIII, fundamentada principalmente em teorias vitalistas que se encontravam de maneira antônima à vertente naturalista, preponderante a época.

A Geografia passou por dois grandes ciclos enquanto as suas bases metodológicas. Inicialmente encontrava-se fundamentada sob o viés Teorético Quantitativo de base positivista; posteriormente, aderiu-se ao caráter metodológico de uma ciência de cunho filosófico marxista sob a face do prisma do materialismo-histórico e dialético.

Outra face metodológica do prisma geográfico, diz respeito à vertente que esta pesquisa adota: a Geografia Humanista de base Fenomenológica. Tal concepção considera, entre outros fatores, o percebido, o concebido e o experienciado nos estudos das categorias espaço, território, região, lugar e paisagem. A respeito, Holzer (1997, p. 77) afirma que “antes de tudo cabe dizer que a fenomenologia e a Geografia têm, em planos diferentes, objetivos convergentes: o de estudar a constituição do mundo”.

Segundo Relph (1979), a fenomenologia é fundamentalmente um método. Este método já teria provado sua riqueza em outros domínios disciplinares e poderia, portanto, revelar-se frutífero para o projeto humanista que revaloriza aspectos esquecidos na Geografia tradicional. O autor sublinha dois pontos que já dariam uma nova dimensão aos estudos geográficos na perspectiva fenomenológica.

O primeiro de caráter de utilidade de todo fato cultural, sempre inscrito dentro de uma perspectiva prática, ativa, ou ainda, potencial. O segundo ponto é o

incontornável caráter antropocêntrico de todo conhecimento, em que uma explicação só é satisfatória na medida em que é fundada sobre a compreensão das intenções e das atitudes humanas. Assim, "a fonte legítima do conhecimento é a explicação centrada nas experiências vividas cotidianamente e contextualizadas a partir dos instrumentos culturais que lhes são relativos" (GOMES, 1996, p. 326).

Ao considerar a fenomenologia para estudos da dinâmica socioespacial, a Geografia se enriquece e contribui para sairmos da dureza analítica do positivismo lógico. A classificação cartesiana baseia-se em quantidades e métodos empíricos de sistematização. A ciência das essências se refere à existência humana, a experiência e vivência dos sujeitos do/no mundo. Almeida (2008) propõe:

> Este procedimento metodológico implica, pois, a ausência uma universalidade, o geógrafo lidando com as individualidades, o excepcional na geografia. Também com este procedimento a análise da ordem simbólica concede uma importância ao lugar, visto como uma combinação de elementos a serem decodificados como linguagem (ALMEIDA, 2008, p.48).

A fim de respaldar geograficamente a presente pesquisa, torna-se pertinente eleger as categorias lugar e paisagem para sistematização do trabalho, pois em meio aos questionamentos que surgiram e aos objetivos apresentados, as soluções para tais, são melhores respondidas quando analisadas fenomenologicamente dentro do contexto das categorias apresentadas.

BREVE CONSIDERAÇÃO ACERCA DA PESQUISA QUALITATIVA

É da necessidade latente em compreender o espaço geográfico do homem é que o modelo de pesquisa qualitativa nasce no seio das ciências humanas e sociais. Seu pressuposto básico consiste em fomentar respostas às questões humanas que não puderam e não podem ser abrangidas pela prática quantitativa do fazer pesquisa. A frieza contida nos números tende a reduzir as concepções humanas a cálculos que nem sempre captam a realidade tal qual ela se apresenta ou capta as percepções dos homens diante do mundo que lhes está dado.

A concepção positivista que compõe a gênese da pesquisa quantitativa busca a homogeneidade e a imutabilidade dos fatos sociais que permeiam as relações humanas (DURKHEIM, 2001). Assim, essa perspectiva de análise mostra-se como ineficiente aos estudos sociais em, ao menos, dois aspectos: primeiro pelo fato de essa homogeneização dos fatos sociais não ter condições de respeitar ou considerar as diferenças regionais e locais das sociedades e dos espaços do homem.

Em segundo lugar, esse modo de proceder à pesquisa desconsidera, por vezes, a dinamicidade socioespacial também marcante nas relações humanas. Justamente com o propósito de amenizar esses entraves que a prática qualitativa passa a ser utilizada nas pesquisas efetivadas pelas ciências sociais (e por parte da ciência geográfica) é que foi escolhida para se proceder com a presente pesquisa.

Deste modo, Antônio Chizzotti considera que

> O termo qualitativo implica uma partilha densa com pessoas, fatos e locais que constituem objetos de pesquisa, para extrair desse convívio os significados visíveis e latentes que somente são perceptíveis a uma atenção sensível e, após este tirocínio, o autor interpreta e traduz em um texto, zelosamente escrito, com perspicácia e competência científicas, os significados patentes ou ocultos do seu objeto de pesquisa (CHIZZOTTI, 2003, p. 221).

A partir dessa constatação, infere-se a importância da utilização deste procedimento no trilhar da pesquisa de cunho fenomenológico (como prevê a presente pesquisa), pois se entende que, por intermédio da abordagem qualitativa, o pesquisador terá condições de percorrer seu caminho sem deixar de considerar a percepção dos sujeitos da pesquisa ante aos elementos que compõem seu cotidiano, contribuindo para que não se perca de vista o principal propósito do método e objetivos aqui adotados.

CAMINHOS INSTRUMENTAIS DA PESQUISA

A partir da adoção do método fenomenológico e do fazer-pesquisar sob o viés qualitativo, foram adotados instrumentais metodológicos que pudessem

atender aos anseios da pesquisa de modo a não fugir de sua perspectiva de análise. Deste modo, roteiro de observação, o diário de campo, as práticas de levantamento, registro e análise fotográfica, além da aplicação de entrevistas semiestruturadas, coleta de relatos informais e de mapas mentais com os sujeitos do povoado Crasto, compõem o arcabouço instrumental utilizado no percurso de efetivação da pesquisa.

O diário de campo

O diário de campo é um importante instrumento na Pesquisa Qualitativa. As anotações que serão feitas, geralmente, servem como guias e lembretes, carregando um conteúdo implícito ao fotografado e gravado. Neste sentido é utilizado, para que seja feito a descrição do local onde foram georreferenciados determinados pontos; pode ser utilizado para descrever emoções e expressões de um entrevistado; anotar características da paisagem que se distinguem entre duas as várias idas a campo; e principalmente, é o lembrete do pesquisador para futuras situações de campo.

As entrevistas semiestruturadas

Outro instrumento que foi utilizado na coleta de dados primários corresponde à entrevista semiestruturada. O instrumento metodológico em questão está diretamente relacionado ao método do trabalho (Fenomenológico) e para tanto foram utilizados autores como Kidder (1987) e Manzini (2004). O auxílio teórico destes autores torna-se pertinente quando os mesmos auxiliam a como compreender a vivência, a experiência, a historicidade e a opinião dos sujeitos sociais na sua relação com o cotidiano. Fizeram parte da amostra da entrevista, sujeitos com mais de 20 anos residentes no povoado. As mesmas foram encerradas quando o conteúdo dos entrevistados se tornou repetições uns dos outros.

Os mapas mentais

Os mapas mentais são construídos a partir da representação do espaço vivido dos sujeitos que o estão produzindo. Deste modo, sua linguagem é composta por signos construídos pelo próprio grupo social. Uma vez que o produto final da técnica é concretizado, ou seja, uma vez que o mapa produzido é apresentado ao pesquisador, este deve em sua análise considerar, conforme Kozel (2006), os contextos sociais, espaciais e históricos coletivos de modo a referenciar suas particularidades e singularidades. Assim, os mapas mentais são considerados como uma forma de linguagem que reflete o espaço vivido representado, em todas as suas nuances, cujos signos são construções sociais.

Nessa perspectiva, a técnica citada foi utilizada durante os dois últimos campos com os mesmos entrevistados a fim de conhecer a percepção dos sujeitos locais. Por meio da aplicação da metodologia utilizada por Gomes R.C.S. (2007), o mapa mental em questão foi balizado pelo seguinte questionamento: se você (sujeito) fosse um pintor e eu lhe encomendasse um quadro sobre o povoado Crasto, o que não poderia faltar em seu quadro? A partir dessa pergunta, os sujeitos entrevistados tecem uma série de relatos e concepções sobre o que não poderia faltar no referido quadro. Após essa discussão e exposição oral pelos sujeitos, solicitou-se aos mesmos para que eles desenhassem o que tinham acabado de dizer. Este desenho é o que se compreende por mapa mental, cujos resultados serão apresentados em tópicos posteriores neste artigo.

DIALOGANDO COM AS CATEGORIAS PAISAGEM, LUGAR E A DINÂMICA SOCIOESPACIAL DO POVOADO CRASTO

Iniciamos a reflexão dialógica sobre a dinâmica da paisagem, enfatizando que a percepção dos sujeitos sobre a paisagem é considerada parte fundamental da paisagem cultural, acrescentando que, para Almeida (2011):

> [...] a paisagem é percebida como um dos elementos centrais na cultura; um conjunto ordenado de objetos passível de ser interpretado, repetimos, como um texto e que atua como uma criadora de signos pelos quais um sistema social é transmitido, reproduzido,

vivenciado e explorado (ALMEIDA, 2011, p. 30).

Nesse contexto, a paisagem estudada apresenta significados relevantes na vida dos sujeitos que compartilham em seu convívio os valores transmitidos pelos símbolos presentes. E, nesta perspectiva evidenciaremos aspectos relevantes que liga com laços de sentidos e significados os sujeitos do Crasto com a paisagem que conforma o lugar e focaremos nas principais transformações elucidadas pela percepção destes.

O povoado Crasto está localizado no município de Santa Luzia do Itanhy, este distante 86 km de Aracaju e situado no litoral da mesorregião Sul sergipana. Para se chegar à localidade, há apenas uma forma de acesso que se dá por intermédio da Rua (estrada) Floriano Peixoto distante 4,5 km do município.

Banhado pela bacia do rio Piauí, a pesca é a atividade predominante no povoado Crasto, sendo este aspecto, nitidamente visível no modo de vida da comunidade, denotando a relevância que o rio possui para a sua reprodução social. Identificamos, por meio de observações, a marca do modo de vida ligada a pesca, a saber, a decoração das paredes ao longo da Rua da Frente, em que a simbologia dos desenhos postos nestas paredes remete aos peixes, aos barcos, ao que liga o sujeito ao rio; também identificamos a construção de redes manuais por pescadores nos arredores em todas as incursões a campo, sendo estas feitas nas portas de suas casas e nas margens do rio, embaixo das árvores. Voltaremos a abordar essa questão quando da relação da paisagem com o lugar.

Considerando o exposto, asseveramos que a pesca representa mais do que uma atividade econômica, pois reflete o modo de vida. No seu conteúdo simbólico e imaterial, esta atividade se revela como um elo organizador da vida social, considerando os mitos, crenças, culinária, hábitos cotidianos, rezas, festividades da comunidade, incluindo os laços de solidariedade entre os membros do povoado.

Brandão (2009) afirma que o modo de vida se dá através da relação de simbiose entre a natureza, os ciclos e os recursos naturais e os sujeitos. Nesse

sentindo, há sustentação para afirmar que a comunidade estudada tem em sua essência o modo de vida tradicional ancorado na pesca, expressado na percepção dos sujeitos que deram voz à pesquisa em questão.

Em relação às transformações na paisagem física, os sujeitos se mostraram preocupados com a degradação, pois esta afeta a pesca e o manguezal que se constitui em outro atributo da paisagem do lugar relevante para os sujeitos, conforme o relato abaixo:

> Repare só, há um ano atrás, dentro de vinte minutos eu tirava um saco desse de caranguejo. Ontem eu fui dentro de duas horas, ói o caranguejo que tirei! Entendeu? Passei duas horas pra tirar uma corda de caranguejo! [...] (Sujeito da comunidade - A, maio de 2015).

Outra transformação observada e percebida pelos sujeitos foi a construção da pista de acesso ao povoado, o que para eles, contribuiu para a mobilidade de forma positiva, visto que antes enfrentavam dificuldades devido às péssimas condições da "estrada de chão" e pela falta de transporte. Atualmente, com o asfalto em condições favoráveis, o número de táxis lotação aumentou consideravelmente e os horários da COOPERTALSE (Cooperativa de Transporte Alternativo de Sergipe) foram alterados, segundo relato abaixo:

> [...] surgiu mais lotação se entende mais uns carrinhos depois do movimento da pista, o mais né, antes já existia mais não era essa quantidade, essa agonia de carros. [...] a COOPERTALSE é da cinco até às sete da noite por que ela vai para Aracaju. (Sujeito da comunidade- B, maio de 2015).

A estrada em questão torna-se um importante elemento da pesquisa, pois a mesma foi significativamente mencionada pelos sujeitos do lugar nos relatos, considerando as suas percepções em relação às transformações no período de realização da pesquisa. A partir desta evidência torna-se propício compreender seus aspectos socioespaciais que permeiam a estrada em conformidade com o conceito de Marca, condizente com a materialidade, e Matriz, correspondendo às relações perceptivas, conceptivas e /ou subjetivas da paisagem. Assim, conforme Berque (1998):

> É preciso compreender a paisagem de dois modos: por um lado ela é vista por um olhar, apreendida por uma consciência, valorizada por uma experiência, julgada (e eventualmente reproduzida) por uma estética e moral, gerada por uma estética e uma moral, gerada por uma política, etc. e, por outro lado ela é matriz, ou seja, determina em contrapartida, esse olhar, essa consciência, essa experiência, essa estética e essa moral, essa política etc (BERQUE, 1998, p. 86).

Ainda sobre a estrada, além do asfalto, houve também a construção de córregos e canaletas às margens da rodovia, propiciando o escoamento fluvial. Tais alterações, evidenciadas na figura 1, são frutos da reivindicação dos sujeitos e vieram a "substituir" uma via pavimentada apenas pela sua litologia natural, conhecida como piçarra, constituída por uma mistura de argila e seixos. Salientamos que a referida, foi construída no meio da Mata Atlântica, na qual os sujeitos se referenciam com orgulho, pois se constitui na maior reserva do Estado, conforme tese de Gomes (2014).

Figura 5 – Estrada do Castro antes/depois de Junho de 2014

Fonte: Pesquisa de campo, maio de 2015.
Fotos: SILVA, H. R. C.

As transformações na estrada propiciaram uma melhoria na mobilidade cotidiana dos sujeitos da comunidade. Entretanto, cabe salientar que a presente alteração pode ser considerada como um divisor histórico-temporal na memória desses sujeitos. Neste intuito, existem recordações (aquilo que é passado) e uma nova realidade no cotidiano e na vivência deles (o "novo-presente").

Assim, corroboramos com Berque (1998), quando o mesmo infere sobre a existência de um imbricamento e/ou integração enquanto unidade entre o sujeito e a paisagem, no sentido de que a transformação de um é também transformação do outro, ou seja, a compreensão da paisagem não pode ser feita sem considerar a

sua relação/interação complexa com o sujeito de maneira que:

> De fato, o que está em causa não é somente a visão, mas todos os sentidos; não apenas a percepção, mas todos os modos de relação do indivíduo com o mundo; enfim, não é somente o indivíduo, mas tudo aquilo pelo qual a sociedade o condiciona e o supera, isto é, ela situa os indivíduos no seio de uma cultura, dando com isso um sentido à sua relação com o mundo (BERQUE, 1998, p.87).

O passado da estrada e/ou a antiga paisagem, ainda se encontra de maneira candente na memória dos sujeitos. A vivência, em consonância a situações cotidianas, propicia relatos que enfatizam a nossa assertiva, conforme exposto abaixo:

> *A estrada, todo dia atolava, a gente tinha que descer do carro pra ir, e era aquela dificuldade. E as vezes tinha gente de Santa Luzia que queria nem vim aqui por causa da rodagem e hoje todo mundo quer vim, porque tem a rodagem [...] e eu achei muito bom né, nos sofria muito até para mulheres parirem, pá pari era a maior dificuldade o carro chegava num atolero desse e hoje não* (sujeito da comunidade - F, maio de 2015).

Por outro lado, com facilidade de acesso ao povoado, em decorrência da nova feição da estrada, uma nova realidade surge, sendo permeada por elementos e problemas sociais que, até então, não eram tão latentes na realidade local. Neste sentido, a "modernização" da estrada suscita percepções distintas entre os sujeitos, conforme relato a seguir:

> *Aí teve gente aqui da comunidade que disse que iria prejudicar porque iria trazer muita gente, iria trazer muitas drogas. Essas coisas têm em qualquer lugar! Agora, quem vai ter que excluir isso [...] Esse povo é a comunidade, porque você pode se dar muito bem com quem usa droga e com quem não usa. E você vai ter que saber... você vai ter que trabalhar com esse pessoal. Aí, quiseram fazer uma caveirazinha [atrapalhar] para essa estrada não vir, mas eu dou um ponto muito grande a quem torceu para essa estrada chegar* (Sujeito da comunidade - I, maio de 2015).

A estrada é percebida como símbolo de transformação da paisagem e, por conseguinte, do cotidiano da comunidade, além de ser a ligação e acesso entre o povoado Crasto e a sede municipal de Santa Luzia do Itanhy, conforme representação no mapa mental, exposto na Figura 2.

Figura 2 – Mapa mental construído pelo Sujeito "E".

Fonte: Pesquisa de Campo, 2015.

Por fim, as transformações ocorridas na estrada, alteraram não apenas a paisagem da comunidade Crasto, mas também a realidade cotidiana de seus sujeitos. Ratifica-se a compreensão de relação complexa (e também dialética) entre a paisagem, o lugar e o sujeito que a vivencia, em seu perceber, conceber e experienciar diário.

A propósito, cabe neste estudo, fazermos uma breve reflexão sobre o lugar que conforma a paisagem aqui em evidência, embasando-nos em Yi-Fu Tuan, sobretudo. Para o autor, "quando o espaço nos é inteiramente familiar, torna-se lugar" (TUAN, 1983, p. 83). Desta concepção, tiramos a primeira subcategoria do lugar e que lhe serve como condicionante, trata-se da familiaridade que se constitui enquanto condição elementar do lugar; vivência ao longo do tempo-espaço.

A história que os sujeitos constroem em seu lugar é fruto da experiência que estes mesmo sujeitos adquirem ao longo de sua trajetória de vida no próprio lugar. Experiência se traduz no conjunto de conhecimentos, práticas e saberes que os homens adquirem em sua vivência e que é refletida na sua relação com os elementos da paisagem. Deste modo, a experiência passa a ser modelada por meio das práticas cotidianas que os sujeitos vivenciam entre si e com seu

ambiente.

O senso de familiaridade atrelado à historicidade são os responsáveis por gerar no sujeito individual/coletivo o senso de pertencimento. Ao se ver como parte integrante do lugar, o sujeito sente-se seguro, acolhido e aceito. A partir disso, Tuan (1983) apresenta a concepção de lugar íntimo, ou seja, o lugar em que os sujeitos geram o máximo de seu senso de pertencimento, identificando-se e se estabilizando com/no mesmo e nisto está incluso os elementos de sua paisagem.

Com a aplicação da técnica de entrevistas semiestruturadas e pela técnica de construção de mapas mentais, solicitada aos sujeitos do lugar, alguns dos elementos presentes no cotidiano dos sujeitos do Crasto puderam ser identificados. Estes elementos estão materializados no rio, no peixe, na rede, na estrada, na natureza, no barco de pesca, na igreja, na praça, na própria comunidade, na família e na escola. Enfim, todos estes elementos compõem o conjunto simbólico que atribuem sentido e significado aos sujeitos ante a comunidade e que a transformam em lugar para cada um que faz parte dela. A título de ilustração, a figura 3 demonstra o elemento "peixe" que se externaliza enquanto elemento da paisagem que conforma o lugar e que é corporificado na imagem simbólica exposta na fachada de muitas casas dos sujeitos do povoado.

Figura 3 – Elemento "peixe" enquanto símbolo da paisagem que conforma o lugar.

Fonte: Pesquisa de campo, janeiro de 2015.
Foto: SILVA, Hebert R. C. 2015.

Nesta perspectiva, pode-se considerar que o conjunto dos elementos presentes no cotidiano dos sujeitos do Crasto, ao gerarem neles o senso de pertencimento e apego, gera também o que Tuan (1983) convencionou chamar de topofilia. Este sentimento chega a tal ponto que os próprios pescadores e demais membros da comunidade alegam, por exemplo, que a morte do rio Piauí simbolizaria a morte da própria comunidade, conotando a intensidade do sentimento de apego aos elementos da paisagem presentes no cotidiano da mesma.

São estes elementos que nos direcionam para outro aspecto que passou por transformações importantes no período de vigência da pesquisa-atividade turística que está intimamente envolvida com a paisagem, com as características (i) materiais do lugar que, quando realizado sem considerar a relação dos sujeitos da comunidade e os elementos que lhe dão vivacidade enquanto seres sociais e culturais, sobretudo, está passível de ser uma experiência frustrante.

A perspectiva envolvendo o Turismo de Base Comunitária (TBC), pesquisado por Gomes, R. C. S (2014). Quando do seu estudo, Gomes havia identificado a gestação do TBC no lugar que se fez na década de 1980. Contudo, não se deslanchou. O que se desenvolveu de forma precária foi o turismo convencional, que segundo relatos informais, beneficia a poucos. Esse turismo consome os atributos da paisagem e do lugar sem trazer benefícios para a comunidade.

Na pesquisa de Gomes (2014), os sujeitos ainda percebem que a infraestrutura implementada pelo Estado nos arredores do povoado para favorecer o turismo, não trouxe melhorias consideráveis para o Crasto. Alegam ainda que algumas poucas pessoas se beneficiam da atividade, conforme relato extraído:

> *O turismo sempre existiu aqui. Por exemplo, existe esses barcos de passeio e antes tinha um catamarã aqui, mas ele foi tirado, foi pra Terra Caída. Essa ponte que vocês estão vendo aí era o atracadouro do catamarã, mas só esse pessoal que lucra. É essa forma de turismo que vem se executando e não está trazendo ainda o benefício em si aqui, porque fica fechado entre eles que mexem com o passeio pra levar turista pra um lado e para outro.* (ENTREVISTADO A – CRASTO apud GOMES, 2014, p.260).

Sendo assim, em 2009, a proposta de implantação do TBC foi ressuscitada no ano de 2009 pela Organização Não Governamental (ONG), Instituto de Pesquisa Tecnológica e Inovação (IPTI), que procurou algumas lideranças locais para falar sobre as potencialidades do lugar, por meio de sua paisagem e, assim, propor um plano de gestão baseado na participação comunitária para o desenvolvimento do turismo no Crasto. A partir de então, a proposta foi abraçada por um grupo da comunidade, projetada, sistematizada no papel. No ano de finalização da tese, a proposta estava em andamento e os sujeitos com perspectivas positivas sobre o TBC, embora receosos com a ONG, conforme relato extraído de Gomes (2014):

> *[...] Eles chegaram assim, ah isso aqui é bonito! Isso aqui dá para se desenvolver turismo! Mas nunca chegou assim para dar um suporte, para dá um ajuda; mais isso depende também do governo municipal a maioria deles não tem esse interesse, só agora com Adalto que passou, que houve essa questão do pessoal da IPTI, que veio e articulou e trouxe o secretário de Estado; já teve aqui também o representante do turismo de Brasília a gente tivemos; mostramos os pontos principais, descobrimos o atrativo, roteiros. Fizemos o trabalho dessa maneira para mostrar para ele o potencial da comunidade, mas só que até agora, nada* (ENTREVISTADO B-CRASTO, APUD GOMES, 2014, P. 271-272).

Ao retornarmos no povoado, e quando procuramos informações sobre o andamento do projeto de TBC, os sujeitos entrevistados denotaram descontentamento e descrédito no IPTI, não depositando mais aquela perspectiva com a qual Gomes (2014) se deparou. A ONG ainda articulou um curso de capacitação ressaltado para os sujeitos locais, com o objetivo de capacitá-los para atender ao turista. Contudo, a nossa surpresa maior em relação aos estudos de 2014 é que a ONG não mais está envolvida no projeto, embora ainda esteja na comunidade, conforme relato a seguir:

> Ainda está no Povoado Crasto [...] mas, não está mais não, envolvido com o turismo. [...] as ações dele hoje eu tô por fora. Só sei que tá dando continuação a esse curso que é de artes. (Sujeito da comunidade - B, maio de 2015).

Contudo, sem envolvimento do IPTI com o turismo, alguns sujeitos locais confiantes nos benefícios que o TBC pode proporcionar ao povoado, criaram a

Associação de Transporte Aquático, precisamente de lanchas, com o objetivo de atender aos turistas ao chegarem no povoado, o que, até o ano de 2104, não existia, conforme relato abaixo:

> [...] nós criamos uma associação [...]. Uma associação de transporte aquático, eco-viário, mais é de lanchas. [...] para atender o turismo, porque a visão, a visão é o seguinte: que o pessoal tá chegando aqui e não tá tendo aquele atendimento pra passeio. A ideia é divulgar o passeio com esse tipo de lancha. (Sujeito da comunidade- B, maio de 2015).

Com base no exposto, inferimos que o TBC é uma proposta que conserva os modos de vida tradicionais e preserva as singularidades da paisagem e do lugar, pois estes constituem a essência da vida para os sujeitos que vivem e se reconhecem na comunidade. Por isto, sugere-se ser pensada, gestada e gerida pelos sujeitos do lugar.

Neste item, procuramos enfatizar as transformações socioespaciais que ocorreram no povoado Crasto, a partir da percepção dos sujeitos, sobretudo, considerando sua paisagem e seu lugar. Sendo assim, teceremos as últimas proposições sobre o que foi esposado como proposta deste artigo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados em questão partem das análises ocorridas entre janeiro de 2014 e julho de 2015. Pôde-se constar que o povoado Crasto continuou passando por transformações, sobretudo em sua paisagem, sendo estas percebidas pelos sujeitos do lugar. Dentre as mudanças, consta-se a pavimentação da estrada de acesso ao povoado, esta que se encontra na memória dos sujeitos sociais e transforma o “novo” cotidiano da comunidade.

Cabe salientar, que os sujeitos a percebem como perspectiva para a melhoria das condições de vida, uma vez que se fez notório o aumento de turistas em decorrência da pavimentação, ocasionando perspectivas para o desenvolvimento do Turismo Comunitário no povoado.

O Turismo Comunitário é um dos desejos dos sujeitos locais visando o

desenvolvimento da comunidade sem afetar a sua realidade cotidiana enquanto pescadores em contato com elementos paisagísticos socioculturais do seu ambiente.

Outro aspecto analisado foi a relação existente entre o sujeito do Crasto e o seu povoado. Foi identificado um forte senso topofílico que liga o grupo social ao lugar e à paisagem por meio de símbolos presentes nas fachadas das residências como peixes, âncoras, redes de pesca e barcos.

A topofilia também esteve evidente nos relatos de vida que retrataram a essência do ser pescador ou marisqueira, que mesmo com as dificuldades enfrentadas para a reprodução social, e consequente manutenção do modo de vida, os sujeitos não pensam em se desfazer do seu lugar, da sua paisagem, do seu cotidiano e da sua condição de pescador/marisqueira.

Entretanto, existe uma preocupação que rodeia a vida desses sujeitos: a degradação que vem afetando a pesca e o manguezal, sendo oriunda de fatores externos e que vem, consequentemente, afetando a sua paisagem, o seu modo de vida. Sendo assim, nota-se o quanto a paisagem do lugar mudou durante esse período de 2014 a 2015, mudanças que trouxeram resultados significativos na vida dos sujeitos locais tanto ao que concerne a aspectos ditos positivos, que propiciaram um estreitamento no/do ser/estar dos sujeitos com o seu lugar, e também a aqueles ditos negativos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda de; VARGAS, Maria Augusta Mundim; MENDES, Geisa Flores. **Territórios, Paisagens e Representações: Um diálogo em Construção**. Mercator,Fortaleza, v. 10, n. 22, p.23-35, mai./ago. 2011.

_____. **Aportes teóricos e os percursos epistemológicos da geografia cultural.** In: Geonordeste. Núcleo de Pós-graduação em Geografia. Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão-SE. Ano XIX, n.1.jul/2008.

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da

problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (eds.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998 [1984],

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Relatório final do Projeto Tempos e espaços nas comunidades rurais do Alto e Médio São Francisco - Minas Gerais**. Uberlândia: UFU,2009.

CLAVAL, P. **A geografia cultural / Paul Claval.** Trad. Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta; 3ed. – Florianópolis : Ed. Da UFSC, 2007.

CHIZZOTTI, Antônio. **A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. In. Revista Portuguesa de Educação, vol. 16, nº 02, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo. Editora Martin Claret, 2001.

GOMES, Paulo César da Costa. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GOMES, Roseane Cristina Santos. **Território, paisagem, sujeitos sociais e políticas públicas: (des) caminhos e perspectivas do TBC em comunidades brasileiras e mexicanas.** Tese de doutorado apresentada Núcleo de Pós Graduação em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe – São Cristóvão, 2014.

HOLZER, Werther. **Uma Discussão Fenomenológica Sobre os Conceitos de Paisagem e Lugar, Território e Meio Ambiente**. Revista Território, 1997.

KIDDER, L. H. Questionários e entrevistas. In:. **Métodos de pesquisa nas relações sociais**. São Paulo: EPU, 1987. p. 15-48.

KOZEL, S. **Mapas Mentais – Uma forma de linguagem: perspectivas Metodológicas.** In: KOZEL, S; SILVA, J. C; GIL FILHO. Da Percepção a cognição à Representação: Reconstruções Teóricas das Geografia Cultural e Humanística. São Paulo: Terceira Margem, 2007.

MANZINI, E. J. Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros. In: **II Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos**, 2004, Bauru. Anais... São Paulo: SEPQ; Bauru: Universidade Sagrado Coração, 2004.

NETO, Manoel Fernandez de Sousa. **Aula de Geografia e algumas crônicas** / Manoel Fernandes de Sousa Neto. 2ª edição. Campina Grande: Bagagem, 2008.

PESSÔA, Vera Lúcia Salazar; MATOS, Patrícia Franciasca de. **Observação e entrevista: construção de dados para a pesquisa qualitativa em geografia.** Em RAMIRES, Julio Cesar de Lima; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar (orgs.). **Geografia e Pesquisa Qualitativa.** Uberlândia. Editora: Assis, 2009. P. 279-291.

RELPH, Edward. **As bases fenomenológicas da geografia**. Boletim Geografia, Rio Claro, v.4, n. 7, p. 1-25, abril 1979.

ROCHA, Lurdes Bertol. **Fenomenologia, Semiótica e Geografia da Percepção-Alternativas para analisar o espaço geográfico**. Revista da Casa da Geografia de Sobral, Sobral v. 4/5, p. 67-79, 2002-2003.

SILVA, Jeane Medeiros. Análise do Discurso e Pesquisa Qualiitativa na Geografia *in* RAMIRES, Julio Cesar de Lima; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar (orgs.). **Geografia e Pesquisa Qualitativa nas Trilhas da Investigação**. Editora: Assis. Uberlândia, 2009.

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

A PAISAGEM CULTURAL DA ESTRADA REAL

ALTINO BARBOSA CALDEIRA,
Pós-graduação em Geografia – PUC-Minas
altinocaldeira@gmail.com
JOÃO FRANCISCO DE ABREU
Pós-graduação em Geografia – PUC-Minas
jofabreu@pucminas.br
SANDRO LAUDARE
Pós-graduação em Geografia – PUC-Minas
sandrolaudares@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa analisar e descrever, sob a perspectiva da Geografia Cultural, a paisagem do território constituído pelos municípios que fazem parte da Estrada Real. Enfocada sob o ângulo da Geografia, a paisagem constitui tema central para compreender os diferentes aspectos da organização espacial (MACHADO, 2012). De acordo com Delphim (2008), a percepção da paisagem é um campo complexo no qual confluem e interferem diversificadas disciplinas e processos imateriais de conhecimento, experiências, atitudes e expectativas pessoais, culturais e mesmo genéticas. Processos imateriais de valorização, as atitudes, experiências e expectativas de seus fruidores interferem igualmente no conceito de paisagem. Esta pesquisa se baseia na percepção da paisagem, com foco nos aspectos físicos naturais e nas transformações ali ocorridas em função das atividades humanas. Em razão da variedade de formas agenciadas pela Natureza, dos inúmeros artefatos construídos pelos grupos humanos e das práticas e manifestações sociais que acontecem nos ambientes humanizados, optamos por dedicar o estudo da paisagem na Estrada Real, aos valores culturais que sobressaem neste território. Considerada até muito recentemente como um conceito subjetivo.

Segundo Claval (2002), o objetivo da abordagem cultural é entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente e o sentido dado às suas vidas. Buscou-se, portanto, apresentar informações que possam subsidiar o acesso às fontes da cultura deste território, considerando–se como cultura aquilo que se manifesta nas relações do ser humano com o seu ambiente, as experiências individuais e coletivas de cada povo e o produto desta experiência. Assim sendo, buscou-se localizar sítios naturais, lugares e manifestações culturais cuja identidade possui relevância como parte da identidade dos grupos sociais. No contexto do nosso projeto o termo Paisagem Cultural irá desempenhar um papel importantíssimo, pois ela demonstra como se estabelece a relação entre uma sociedade e o seu espaço de convivência. A paisagem cultural se manifesta de acordo com hábitos e costumes diversos, que lhes dão um caráter diferenciado, uma identidade que se expressa no modo de ser e fazer as coisas, na sua linguagem, no seu modo de perceber e interpretar o mundo à sua volta.

De acordo com a afirmação de Morin (2000) deve-se contextualizar cada acontecimento, tendo em vista que nada ocorre separadamente. Considerando-se que as atividades econômicas desenvolvidas pelas diversas comunidades se tornam sua “cultura de raiz”; de subsistência, e que o conjunto destas atividades se reforçam e se preservam, aprimorando-se na vida coletiva, elas acabam por se transformar na base das interações sociais. Desse modo o conceito de cultura se estende ao conjunto das manifestações que ocorrem em todos os aspectos da vida, passando a ser considerada como o patrimônio de uma coletividade. Associando patrimônio e cultura, podemos dizer, de acordo com a Carta de Caracas, de 1992, que “O Patrimônio Cultural de uma nação, de uma região ou de uma comunidade é composto de todas as expressões materiais e espirituais que lhe constituem, incluindo o meio ambiente natural” (CURY, 2004). Por outro lado, sabemos que os ambientes naturais onde o ser humano se instala apresentam diferentes paisagens, que se diferenciam de um lugar para outro de acordo com a sua posição geográfica e que cada qual possui características físicas que os

distinguem de algum modo.

Os grupos sociais são, portanto, herdeiros de patrimônio cultural constituído de valores materiais e imateriais que fazem parte processo de construção de cada indivíduo e do ser coletivo a que pertencem e que se encontram relacionados ao patrimônio natural. Para Caetano e Bezzi (2011), a paisagem intocada pelo homem é formada, apenas, pelos elementos naturais e passa a receber a "marca" humana quando os grupos sociais desenvolvem técnicas que alteram este meio natural. É importante resgatar que a paisagem tem se constituído, ao longo da história do pensamento geográfico, em uma das características analíticas para a interpretação espacial.

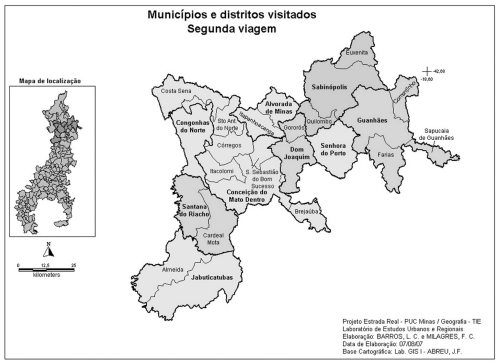
Estudos antropológicos e genéticos constatam que os nossos ancestrais imprimiram marcas em nosso comportamento, assim como os locais onde vivemos, o que se revela nos modos de ser e fazer nossas atividades. Existe, portanto, intercâmbio entre o lugar e o indivíduo, que o faz, de algum modo, ser como é. Por outro lado, a Natureza do lugar, sua posição no planeta, seu clima, seu relevo e os outros aspectos do ambiente, participam da construção de uma cultura coletiva. Segundo Kovalczuk (2013) a ciência geográfica tem ampliado significativamente seus estudos em campos de abrangência que incluem, não apenas o aspecto físico do espaço, mas também as relações sociais, econômicas, políticas, históricas e culturais que neles ocorrem. Ressalta que a preservação de aspectos simbólicos de âmbito político, econômico, cultural e ambiental confere benefícios aos grupos sociais pertencentes e inseridos em determinado território (KOVALCZUK *et al*, 2013).

Para promover o conhecimento do território da Estrada Real, em suas mais variadas manifestações, realizamos o levantamento dos sítios durante vários trabalhos de campo, buscando reconhecer o que é significativo para estas comunidades (Figura 1).

A ESTRADA REAL

O conjunto de municípios da Estrada Real corresponde a cerca de 73.000 km2 e abriga uma paisagem constituída de relevos diferenciados, que se traduzem em diversos fatores climáticos, geológicos, geomorfológicos, hidrológicos, históricos, entre outros, capazes de serem apropriados de maneiras variadas em termos de uso da terra e do espaço.

Figura 1 – Exemplo de um dos mapas dos municípios e distritos visitados



Fonte: BARROS, L.C. e MILAGRES, F.C. 2007.

Os caminhos que conformam o percurso da Estrada Real foram criados no século XVII pela Coroa Portuguesa, com o objetivo de controlar e fiscalizar a circulação das riquezas e mercadorias que transitavam entre Minas, onde se minerava ouro e diamante, o Rio de Janeiro, onde se situava o porto pelo qual essas riquezas eram enviadas por navio a Portugal e São Paulo, de onde vieram os desbravadores bandeirantes em busca do ouro e dos diamantes. O trecho mais antigo, conhecido com Caminho Velho, corresponde hoje a cerca de 550 km. Liga Ouro Preto, antiga Vila Rica, a Paraty, no estado do Rio de Janeiro, passando pelos atuais municípios paulistas de Aparecida, Arapeí, Areias, Bananal, Cachoeira Paulista, Canas, Cruzeiro, Cunha, Guaratinguetá, Lagoinha, Lavrinhas, Lorena, Pindamonhangaba, Piquete, Potim, Queluz, Roseira, São Luis do Piraitinga, São José do Barreiro, Silveiras, Taubaté e Tremembé. O banco de dados deste projeto reuniu 42 bens culturais, nestes municípios, entre naturais, materiais e imateriais. A área de proteção ambiental da Serra do Mar e a Serra da

Bocaina encontram-se neste trecho, assim como fazendas históricas, igrejas, sobrados, estações de ferro, cemitérios, Casas de Câmara e Cadeia, escolas, etc., entre outros bens de interesse cultural.

O Caminho dos Diamantes, que liga Ouro Preto à Diamantina, possui uma extensão de 384 km e o trecho da via principal acompanha os desníveis da Serra do Espinhaço, entre antigas vilas e povoados que surgiram com o ciclo do ouro e na rota dos diamantes, hoje transformadas em cidades. Neste trecho encontram-se os municípios de Acaiaca, Alvinópolis, Alvorada de Minas, Barão de Cocais, Barra Longa, Bela Vista de Minas, Bom Jesus do Amparo, Carmésia, Catas Altas, Conceição do Mato Dentro, Congonhas do Norte, Couto de Magalhães de Minas, Datas, Diamantina, Dom Joaquim, Dores de Guanhães, Felício dos Santos, Ferros, Gouveia, Guanhães, Itabira, Itambé do Mato Dentro, Jaboticatubas, João Monlevade, Lagoa Santa, Mariana, Monjolos, Morro do Pilar, Nova União, Ouro Preto, Passabem, Ponte Nova, Presidente Kubitschek, Rio Piracicaba, Sabinópolis, Santa Bárbara, Santa Luzia, Santa Maria de Itabira, Santana de Pirapama, Santana do Riacho, Santo Antônio do Itambé, Santo Antonio do Rio Abaixo, Santo Hipólito, São Gonçalo do Rio Abaixo, São Gonçalo do Rio Preto, São Sebastião do Rio Preto, Senhora do Porto, Serra Azul de Minas, Serro e Taquaraçu de Minas. Andrade (2007) avalia o valor cultural da Reserva da Biosfera da Serra do Espinhaço, localizada no eixo deste território, identificando seu importante repositório de material genético, com consideráveis porções de flora e fauna. Sob o aspecto da diversidade biológica, a Serra do Espinhaço (Figura 2), situada no território da Estrada Real, é considerada uma das mais ricas do mundo por sua importância geomorfológica, biológica e histórica.

Figura 2 – Serra do Espinhaço, no município de Santo Antônio do Itambé/MG

Fonte: CALDEIRA, A. B., 2007.

A Estrada Real perdeu a sua função original, mas, nos dias de hoje, existe um grande interesse por sua recuperação e utilização turística. O trecho conhecido como Caminho Novo, que liga Ouro Preto ao Rio de Janeiro, possui 403 km e uma variedade de práticas e manifestações sociais derivadas das experiências do passado que ainda se manifestam nos "modos de ser e fazer" que caracterizam os bens imateriais dos municípios e seus distritos, reflexo dos processos e das relações entre as sociedades e o ambiente em que vivem os grupos humanos, numa relação direta entre a posição geográfica do sítio e o surgimento das expressões culturais, materiais e imateriais, que se desenvolvem naquele território. Isto confirma o forte caráter interdisciplinar desta pesquisa, provenientes do olhar antropogeográfico que deu origem à sistematização da Geografia moderna por Ratzel, ao final do século 19, e aos conceitos de Ratzel e Vidal de La Blache, que se dedicaram ao estudo dessas relações, por meio de um diálogo mais profundo da Geografia com as Ciências Humanas. Desse modo se pode explicar os motivos e origens das diferentes formas de ocupação do espaço, mesmo quando se assemelham os desafios impostos pelo ambiente físico, como clima, relevo, vegetação, recursos disponíveis, conforme analisa Santos (2000).

Os municípios do Rio de Janeiro que se encontram no trecho do Caminho Novo da Estrada Real são: Areal, Comendador Levy Gasparian, Magé, Paraíba do Sul, Paraty, Petrópolis, Rio de Janeiro e Três Rios. Neste trecho destacam-se os picos da Serra dos Órgãos, agenciados de forma admirável pela Natureza. Sob este aspecto, este trabalho pretende incorporar à pesquisa geográfica o

conhecimento sobre o patrimônio natural, material e imaterial de 199 municípios adjacentes ao longo deste território, cobrindo uma área constituída de paisagens distintas. De acordo com Almeida (1993), a característica fundamental da paisagem cultural é a ocorrência, em uma fração territorial, do convívio singular entre a natureza, os espaços construídos e ocupados, os modos de produção e as atividades culturais e sociais, numa relação complementar entre si. Por este enfoque, o meio ambiente transformado pelo ser humano, que revelam os seus modos de vida, tornou-se o grande interesse desta pesquisa, que procura abordar a cultura como objeto de estudo, por meio de fronteiras disciplinares comuns, que conforme Melo (2005), envolvem diversos campos do saber, como a antropologia, arqueologia, arquitetura, ecologia, história, sociologia, etc.

Figura 3 – Exemplo de representação espacial do distrito de Biribiri - Diamantina (MG).

Fonte: MUTABILE Arquitetura e Design, 2013.

Considerando os três caminhos principais da Estrada Real, o Caminho dos Diamantes, o Caminho Velho e o Caminho Novo, foram georreferenciados e analisados os bens situados nas áreas dos distritos-sedes e nas zonas rurais, na expectativa de mapeá-los, enfocando as diferentes expressões, percepções, além da representação gráfica do espaço (Figura 3). O trabalho apresentado pretende reunir, por meio do tratamento da informação espacial, um conjunto de dados que permite a interatividade entre as informações. Isto possibilitará ao usuário-navegador participar, no ambiente dos sistemas de informações geográficas, do

conhecimento das diversas expressões do seu patrimônio cultural.

O MAPEAMENTO INTERATIVO

Para Delphim (2008), a Estrada Real reúne, resulta e reflete movimentos interativos de pessoas e de intercâmbios multidimensionais, contínuos e recíprocos. Segundo ele os diferentes sítios naturais e assentamentos humanos instalaram-se pelos desníveis dos terrenos, de forma análoga a uma bacia hidrográfica, gerando uma *bacia cultural*, uma rede cuja medula espinhal é o cordão representado pela estrada, ramificando-se pelas áreas mais altas e mais baixas do território no qual se insere, e incluindo tudo aquilo que ali existe de representativo, sob o ponto de vista lato senso de patrimônio cultural, conforme definido pela Constituição Federal de 1988.

De acordo com a Constituição Federal, em vigor, constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

Pessôa (2012) entende que a Geografia, ao longo de sua trajetória, tem contribuído para desvendar a realidade e que, tanto a pesquisa quantitativa quanto a qualitativa têm sido importantes recursos para esta análise. Sob este aspecto, o território da Estrada Real será documentado por meio de seus caminhos, que será dividido por municípios incluindo os seus distritos, e neles, serão destacados os bens culturais considerados protegidos pelos órgãos responsáveis pela preservação do patrimônio cultural brasileiro, tanto em nível federal, como o IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional –, bem como, os

órgãos estaduais responsáveis pela organização e proteção destes bens, tais como o IEPHA em Minas Gerais, o INEPAC no Rio de Janeiro e o CONDEPHAAT em São Paulo.

Os dados a ser objeto de análise foram obtidos por meio de visita a campo contendo os aspectos de localização, conformação morfológica, descrição de suas condições naturais, matérias e imateriais associadas aos valores culturais a eles atribuídos. Foram feitos trabalhos de campo em todos os municípios, tendo sido percorridos mais de vinte mil quilômetros de estradas. Estes dados serão apresentados no formato de mapas digitais interativos, onde as informações sobre os itens destacados poderão ser acessadas via Internet, pelo site[1].

De acordo com Silva (2015) as Tecnologias da Informação e da Comunicação (TIC), utilizando-se de redes de telecomunicações de alta capacidade, alteram as relações espaciais entre lugares, as cidades e seus espaços produtivos e ampliam possibilidades de trocas e fluxos de informação e conhecimento. Para ele, a universalização do acesso à Internet como instrumento, não apenas de inclusão digital, mas também de desenvolvimento econômico, social e cultural, tornou-se um tema de alta relevância em todo o mundo. Para este projeto criou-se um Portal Interativo que foi desenvolvido sobre arquitetura padrão de cliente/servidor utilizado usualmente para criação de portais para internet. A tecnologia utilizada foi Asp.net MVC com recursos de WEB API e banco de dados MySql, que se comunicam utilizando Entity Framework em sua versão 6.0. O desenvolvimento no lado do servidor foi todo baseado na linguagem C Sharp (C#) e no lado cliente em JQuery (javascript). Como frontend, foram utilizados recursos do framework Bootstrap para apresentação e também a API padrão do Google Maps.

O modelo de dados criado baseou-se nas informações já existentes do projeto disponíveis em padrão XML e Excel (CSV). Foi criado um programa que carregou todas estas informações de forma categorizada e as persistiu na base de dados. O resultado deste processamento inicial foram cerca de 600 bens de 42 tipos distintos distribuídos em 199 municípios dos Estados de Minas Gerais, São

Paulo e Rio de Janeiro. Além de todas estas informações, foram catalogadas também cerca de 4480 imagens. Para manipulação de todas estas informações foi criado, também, um site administrativo protegido por login/senha onde os administradores do projeto podem criar, editar e excluir qualquer informação, de acordo com a necessidade.

Por fim, o Portal Interativo utiliza o que há de mais atual em usabilidade para apresentar todas as informações catalogadas na base de dados em camadas e pontos sobrepostos sobre o mapa padrão do Google, oferecendo opções de filtros cuidadosamente criados para facilitar ao máximo a localização da informação desejada. Além disso, o Portal Interativo ainda armazena as informações recentemente acessadas pelo usuário e possibilita a criação de rotas de acesso de qualquer lugar do país para qualquer lugar da Estrada Real onde se encontra o objeto de interesse.

Entre os mapas possíveis de serem visualizados estão incluídos os sítios arqueológicos, as grutas e cavernas, a hidrografia, assim como os parques estaduais e nacionais existentes nos 1300 km de extensão da Estrada Real. Um levantamento sobre os sítios arqueológicos existentes e suas condições de preservação pretende colocar em discussão os resultados encontrados. A localização geográfica e descritiva de cada um deles facilitará o reconhecimento e sua identificação pelos usuários.

Serão, ainda, disponibilizados mapas referentes à localização e informações sobre as comunidades tradicionais que incluem Quilombos, Terras Indígenas, Comunidades Rurais e Ribeirinhas. Os quilombos identificados situam-se em 26 municípios de Minas Gerais e 5 no estado do Rio de Janeiro. Entre os municípios de Minas estão Alagoa, Alvorada de Minas, Antonio Carlos, Barbacena, Belo Vale, Bias Fortes, Bom Jesus do Amparo, Caeté, Conceição do Mato Dentro, Diamantina, Dom Joaquim, Dores de Guanhães, Ferros, Gouveia, Itabira, Jaboticatubas, Jeceaba, Mariana, Moeda, Monjolos, Nazareno, Ouro Branco, Ouro Preto, Passa Tempo, Piranga, Ponte Nova, Resende Costa Ressaquinha, Rio Espera, Rio Piracicaba, Rio Pomba, Sabinópolis, Santa Bárbara, Santa Luzia,

Santa Maria de Itabira, Santana do Riacho, Santo Antonio do Itambé, Santos Dumont, São Gonçalo do Rio Abaixo, Senhora do Porto e Serro, em Minas Gerais. No estado do Rio de Janeiro as comunidades Quilombolas encontram-se nos municípios de Areal, Magé, Paraty, Petrópolis e Rio de Janeiro. As comunidades indígenas evidenciadas neste estudo foram obtidas por meio de dados fornecidos pela FUNAI.

Os registros de quilombos existentes no contexto da pesquisa estão sendo objeto de análise, visando responder às indagações recorrentes do processo investigativo. O objetivo é realizar um diagnóstico ambiental da situação das comunidades quilombolas existentes nos municípios da Estrada Real, já tendo sido localizadas a presença destas comunidades em 42 municípios. Na região do Serro/MG foi realizado, no âmbito do projeto de pesquisa em andamento, um diagnóstico ambiental da situação de preservação permanente de cursos de água e nascentes, pautados pelo levantamento de uso e ocupação do solo de duas comunidades quilombolas.

As comunidades indígenas identificadas encontram-se nos municípios de Senhora do Porto e Carmésia, em Minas Gerais, que são os Pataxós e os Krenak. Os contatos ainda serão feitos para serem anexados ao banco de dados.

Os assentamentos rurais localizam-se nos municípios de Brumadinho, Mariana e Matias Cardoso, conforme dados obtidos no INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Esta pesquisa busca identificar e avaliar as manifestações culturais existentes nos assentamentos rurais. Até o momento eles foram identificados em apenas quatro municípios: Brumadinho, Diamantina, Mariana e Matias Cardoso. Levantamentos sobre as comunidades rurais e suas atividades, possibilitam esclarecimentos que emanam das inquietações, respondem aos questionamentos sobre os problemas levantados e podem demonstrar a verdade dos fatos, conforme esclarece Pessôa (2012).

De acordo com Alves (2015), as mulheres trabalhadoras rurais representam, atualmente, uma importante força de trabalho na produção de alimentos. A documentação já levantada sobre o importante papel da mulher na atividade

agrícola, como uma extensão das atividades domésticas, é objeto deste estudo e permitirá reflexões sobre o seu reconhecimento. Essas mulheres vivem no campo e são coparticipantes e gestoras dos processos de produção familiar, desempenhando um importante papel econômico nas unidades familiares, já que grande parte da população rural feminina acumula funções reprodutivas e produtivas, nas quais a inserção na produção constitui um prolongamento das atividades domésticas.

Entre os itens que compõem os conjuntos arquitetônicos, urbanísticos e paisagísticos urbanos duas cidades mineiras, Diamantina e Ouro Preto, além do Santuário de Bom Jesus de Matozinhos, de Congonhas, em Minas Gerais, são consideradas Patrimônio da Humanidade pela UNESCO (Figura 4). Os conjuntos arquitetônicos e urbanísticos de Ouro Preto, Diamantina e do Santuário de Congonhas, bem como Mariana, São João Del Rei, Tiradentes e Serro são considerados de excepcional valor histórico pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Além dessas, a cidade de Paraty, no Rio de Janeiro, é também considerada como um patrimônio nacional.

Movidos por um interesse em discutir aspectos da realidade urbana e rural existentes nos trechos remanescentes da Estrada Real, este projeto pretende considerar os processos evolutivos, interativos e dinâmicos das relações humanas, reconhecendo nelas a rica diversidade que se revela como fenômeno específico de mobilidade e de trocas humanas que se desenvolveu através das vias de comunicação.

Figura 4 – O Conjunto arquitetônico e urbanístico de Ouro Preto/MG

Fonte: CALDEIRA, A. B. 1989.

De acordo com o ICOMOS (2008), a PAISAGEM CULTURAL é inseparável do entorno geográfico que contribuiu para configurar-lhe o traçado. Conecta e relaciona Geografia e diversificados bens patrimoniais formando um todo unitário; distingue-se do entorno territorial natural ou cultural, urbano ou rural, que definem um ambiente impregnado tanto de valores de natureza física como imaterial, indispensável para sua compreensão, conservação e desfrute. Em trechos do entorno predominam formações naturais como florestas, grutas, cursos e quedas d'água, formações que são sempre impregnadas de valores culturais universais ou locais. Em outros, urbanos ou rurais, muitas vezes despontam elementos isolados como cruzeiros, muros de pedra, mosteiros, oratórios, passos da via-sacra, capelas, ermidas, pontes. A delimitação da zona de entorno deve marcar, com precisão, rigor e clareza, uma zona de transição com o ambiente circundante, bem como zonas de amortização de impactos (DELPHIM, 2008).

Utilizamos como suporte referencial para este estudo, várias fontes de pesquisa entre as quais os documentos constantes da Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, elaborada na Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em Paris (França), em 1972, e ratificada pelo Decreto no. 80.978, de 12 de dezembro de 1977. De acordo com o site do IPHAN, sob esta perspectiva o

patrimônio cultural é composto por monumentos, conjuntos de construções e sítios arqueológicos, de fundamental importância para a memória, a identidade e a criatividade dos povos e a riqueza das culturas. A Convenção definiu também que o Patrimônio Natural é formado por monumentos naturais constituídos por formações físicas e biológicas, formações geológicas e fisiográficas, além de sítios naturais. A proteção ao ambiente, do patrimônio arqueológico, o respeito à diversidade cultural e às populações tradicionais são objeto de atenção especial[2].

É importante salientar que os bens de natureza imaterial identificados neste projeto dizem respeito às práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer. Entre os bens imateriais encontram-se as celebrações, as formas de expressão cênicas, as artes plásticas, musicais ou lúdicas. Abrigam, ainda, as manifestações populares que ocorrem em mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas. A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) define como patrimônio imaterial "as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural". Esta definição está de acordo com a Convenção da UNESCO para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, ratificada pelo governo brasileiro em março de 2006[3].

O patrimônio imaterial é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre os resultados obtidos observou-se que, sob o aspecto da abordagem

cultural, a Estrada Real reúne e reflete movimentos interativos de pessoas e de intercâmbios multidimensionais, que resultam no conhecimento de bens, ideias e valores, ao longo de um considerável período de tempo. Observou-se o aspecto natural onde o organismo social e urbano desenvolveu relações múltiplas e recíprocas, no espaço e no tempo, fecundando o espaço de cultura que se manifesta na representação dos modos de vida, nas técnicas utilizadas e nas relações históricas associadas a um sistema dinâmico e interativo.

De acordo com Delphim (2008), esta paisagem se mostra como um sistema complexo, as transformações realçam seus significados, relacionam e articulam os componentes em uma visão plural, mais completa e mais justa da história, favorecendo a comunicação entre diferentes grupos sociais, promovendo e consolidando a compreensão de valores até então isolados. Sendo assim, este projeto contribui para enriquecer e conferir novas dimensões e significados, em um processo interativo, colocando a paisagem da Estrada Real como um centro ordenador cujos elementos representam o testemunho patrimonial e a confirmação física de sua existência. Do ponto de vista geográfico, o espaço ocupado pelo território da Estrada Real traz à luz informações sobre os sítios que espelham, em sua geomorfologia, a origem dos primeiros assentamentos, visto que comportam na composição do seu solo e na forma de seu relevo, elementos provenientes da formação das camadas da Terra que associados à existência de uma rede hidrográfica que inclui os córregos e ribeirões, possibilitou um conjunto de situações onde os minerais ricos em ouro e diamantes encontraram seu lugar, permitindo aos desbravadores a descoberta dos veios que deram origem às primeiras vilas que se transformaram nas cidades atuais.

A difusão destas informações permitirá a valorização dos remanescentes da Estrada Real e de suas referências históricas mais importantes, abrindo espaço para o desenvolvimento e o desdobramento de novas pesquisas sobre a ampla diversidade encontrada neste objeto de estudo. A experiência obtida nesta pesquisa servirá, também, como referência para estudos mais profundos, relacionados aos modos de fazer e ser das comunidades ali presentes, permitindo

que as manifestações de natureza imaterial, como os costumes, os hábitos, as características das sociedades de cada município dessa região possam ser mais bem identificados. Profissionais e estudantes poderão se valer do produto deste trabalho de pesquisa para avançar no conhecimento dos aspectos geográficos, históricos e socioeconômicos dos municípios estudados. Este projeto visa, portanto, trazer benefícios adicionais ao exercício das funções de proteção e conservação dos conjuntos de edificações e paisagens urbanas e rurais que fazem parte do roteiro da Estrada Real, configurada como uma PAISAGEM CULTURAL.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda. Geografia cultural e geógrafos culturalistas: uma leitura francesa. **Geosul** n. I5 ano VIII, 1993.

ALVES, Genilda do Rosário. A importância do trabalho da mulher na comunidade planalto rural em Montes Claros - MG. In: CALDEIRA, A. B. (Org.). **A Paisagem Cultural de Montes Claros**. Editora Unimontes: 2015.

ANDRADE, Miguel Ângelo. **A Estrada Real e suas reservas naturais**. FAPEMIG/PUC Minas. Belo Horizonte: 2007.

_____BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da república Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CAETANO, Jessica Nene e BEZZI, Meri Lourdes. Reflexões na Geografia Cultural: A Materialidade e a imaterialidade da cultura. **Soc.& Nat**., ano 23 n. 3, 453-466, set/dez. Uberlândia: 2011.

CLAVAL, Paul. "A volta do cultural" na Geografia. In: **MERCATOR** - Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002.

CURY, Isabelle (org.) **Cartas Patrimoniais**. 3ª. Ed. IPHAN, Rio de Janeiro, 2004.

DELPHIM, Carlos Fernando de Moura. **Estrada Real**. Rio de Janeiro: IPHAN/DEPAM, 2008.

_____ICOMOS. Carta dos Itinerários Culturais. Comité Científico Internacional dos Itinerários Culturais (CIIC). **16ª Assembleia Geral do ICOMOS**. Québec: 2008.

_____IPHAN. Portal do Iphan. http://portal.iphan.gov.br. Acesso em 12/10/2016

KOVALCZUK, Maricler Wollinger**;** ZAKRZEVSKI Gilmara; ZORZANELLO Liamar Bonatti. As estratégias de Fortalecimento do Grupo Folclórico Ucraniano Kalena sob a visão do estudo da Geografia Cultural. In: **Anais do V NEER**, Cuiabá: 2013.

MACHADO, Lucy Marion Calderini Philadelpho. **Percepção da Paisagem**: conceituação, observação, descrição, vivência. UNESP/UNIVESP: 2012

MORIN, Edgar. Da necessidade de um pensamento complexo. Trad. de Juremir Machado da Silva. (org.). **Para navegar no século XXI**. EDIPUCRS, Porto Alegre: Sulinas, 2000.

MELO, Vera Lúcia Mayrinck de Oliveira. A paisagem sob a perspectiva das novas abordagens geográficas. In: **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. USP, 2005.

PESSÔA. Vera Lúcia Salazar. Geografia e Pesquisa Qualitativa: um olhar sobre o processo investigativo. **Geo UERJ** - Ano 14, nº. 23, v. 1, 1º semestre de 2012 p. 4-18

SANTOS, Eduardo. A geografia Cultural de Paul Claval (Resenha). **Eccos Revista Científica**, vol. 2, N. 1, Universidade Nove de Julho. São Paulo: 2000.

SILVA, Antônio Eugênio. A universalização do acesso a Internet como fator de desenvolvimento socioeconômico dos municípios. In: CALDEIRA, A. B. (Org.). **A Paisagem Cultural de Montes Claros**. Editora Unimontes: 2015.

_____UNESCO. Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, elaborada **na Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)**. Ratificada pelo Decreto no. 80.978, de 12 de dezembro de 1977. Paris: 1972.

---

1 www.paisagemestradareal.com.br

2 http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/29

3 http://portal.iphan.gov.br

IDENTIDADE TERRITORIAL: RELAÇÕES SIMBÓLICAS, MATERIAIS E DE GÊNERO NOS ASSENTAMENTOS RURAIS DO MUNICÍPIO DE MAMBAÍ (GO)

LÍVIA APARECIDA PIRES DE MESQUITA
Programa de Pós-Graduação em Geografia- Universidade Federal de Goiás
liviap.msqt@gmail.com
MARIA GERALDA DE ALMEIDA
Instituto de Estudos Socioambientais - Universidade Federal de Goiás
mgdealmeida10@gmail.com

INTRODUÇÃO

Os assentamentos rurais apropriados de forma funcional e simbólica transformam-se em territórios, os quais são marcados por intensas relações de poder e por relações de pertencimento. Territórios que são espaços de vida e de trabalho necessários para produção e reprodução da família em sentido biológico, social, político e cultural. Nesse contexto, os assentamentos passam a ser um espaço de referência, onde a identidade do homem e da mulher assentada é construída a partir das vivências e das relações estabelecidas com os seus pares e com o território.

Todavia, a constituição da identidade da mulher também é influenciada pelas relações de gênero, as quais, baseadas em uma cultura patriarcal, dicotomizam os espaços e atribuem papéis diferenciados para cada um dos sexos. Essa divisão de papéis, geralmente, leva ao não reconhecimento da identidade da mulher assentada enquanto trabalhadora rural – seus afazeres na esfera doméstica não geram renda e, nas tarefas relacionadas à produção são considerados, na maioria das vezes, apenas como ajuda. A partir desses pressupostos, o propósito deste artigo é analisar a identidade territorial de homens e mulheres que vivem nos assentamentos em Mambaí (GO) e como as relações de gênero influenciam na

construção da identidade da mulher assentada.

Para alcançar o objetivo proposto foram realizadas pesquisa teórica sobre: identidade, identidade territorial; produção familiar; trabalho feminino no campo e relações de gênero. E pesquisa de campo[1], com aplicação de roteiros de entrevistas com homens e mulheres dos assentamentos Agrovila, Cynthia Peter, Paraná e Capim de Cheiro no município de Mambaí, estado de Goiás (Tabela 1).

Tabela 1 – Número de entrevistas realizadas em cada Projeto de Assentamento no ano 2015 e 2016

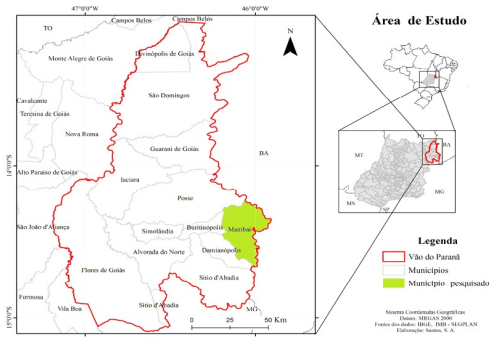
PROJETO DE ASSENTAMENTO	ANO DE CRIAÇÃO	NÚMERO DE FAMÍLIAS	FAMÍLIAS ENTREVISTADAS
AGROVILA 1	1999	28	7
CYNTHIA PETER	2004	40	8
CAPIM DE CHEIRO	1995	18	11
PARANÃ	1995	63	6

Fonte: SIPRA/INCRA, 2015 e Pesquisa de Campo, 2015-2016. Org.: Mesquita (2016).

Localizado no Nordeste Goiano, o município de Mambaí integra a microrregião Vão do Paranã, limita-se à leste com o estado da Bahia, à sudoeste com Damianópolis, à oeste com Buritinópolis e à noroeste com Posse (Figura 1). Situa-se a nordeste da capital do estado, Goiânia, distante aproximadamente 509km desta e a 301km a nordeste da capital do país, Brasília.

O município possui uma área de 880,624Km², com a presença de 6.871 habitantes, destes 2.069 estão no meio rural. No município há seis projetos de assentamento, dos quais quatro têm seus moradores(as) estudados(as) presentemente. Os assentamentos ocupam uma área de 145,951Km² e possuem cerca de 210 famílias assentadas, são eles: PA Agrovila (1999); PA Capim de Cheiro (1995); PA Mambaí (1995); PA Paranã (1995), São José (1995); PA Cynthia Peter (2004). (IBGE, 2010; SIPRA/INCRA, 2015).

Figura 1 – Localização do município de Mambaí (GO) no Vão do Paranã – 2016



Fonte: IBGE, IMB/SEGPLAN-GO. Elaboração: SANTOS, S. A.

O presente artigo versa primeiramente sobre a relação que homens e mulheres assentados mantêm com o seu território, estabelecendo sua identidade territorial. E em segundo momento abordou-se as relações de gênero no campo e como estas influenciam na constituição da identidade da mulher assentada. Para preservar o nome das entrevistadas e dos entrevistados optamos por utilizar nomes de plantas do Cerrado.

TERRITÓRIO E IDENTIDADES: RELAÇÕES MATERIAIS E SIMBÓLICAS NOS ASSENTAMENTOS DE MAMBAÍ (GO)

A relação estabelecida entre os sujeitos e o seu território, as formas de apropriação do espaço e seu processo de produção, o sentimento de pertencimento à terra, a uma comunidade, contribui para a formação da identidade dos sujeitos que vivem no/do campo. Neste contexto, pretende-se abordar a identidade do homem e da mulher rural assentados, destacando a relação de pertencimento dos sujeitos como o seu território, que constitui a sua identidade territorial.

O conceito de identidade é entendido por Castells (1999), como a fonte de significados e de experiência de um povo, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados. Para o autor as identidades são construídas socialmente, pelas vivências pessoais e coletivas dos sujeitos, e estas são reorganizadas de acordo com as tendências sociais e os projetos culturais enraizados na sociedade e de

acordo como a sua visão do tempo e do espaço.

As identidades são construídas no cotidiano, nas relações estabelecidas entre os sujeitos e destes, com o espaço em que vivem. De acordo com Cruz (2007), a identidade é uma construção histórica e relacional das acepções sociais e culturais que levam a identificação ou distinção de um sujeito ou de um grupo. Nesse sentido, as identidades não são completamente determinadas, fixadas, são dinâmicas, construídas pelas representações simbólicas e subjetivas e pela experiência social materializada no espaço.

Nos assentamentos rurais, a identidade de homens e mulheres são construídas e reafirmadas na relação com o outro e com o seu território, por meio de uma afirmação/negação do sujeito enquanto ser social: assentado ou assentada. As relações estabelecidas, os aspectos simbólicos e culturais vividos, a história individual e coletiva de cada sujeito – o modo de morar, plantar, cuidar, colher, falar – revelam suas características identitárias.

Nos assentamentos Agrovila, Capim de Cheiro, Paraná e Cynthia Peter em Mambaí (GO) há uma população diversa, proveniente de diferentes localidades do estado de Goiás e também da Bahia, Minas Gerais, São Paulo e Pernambuco. A maioria (86%) dos moradores e moradoras relata a sua relação com meio rural, mesmo antes de conseguir o lote: viveram durante a infância no campo; moravam como os pais; trabalhavam em propriedades rurais em outras regiões. Homens e mulheres de lugares, cultura e modos de vidas diferentes, mas que compartilham o mesmo propósito: adquirir sua própria terra para morar, plantar, colher e viver.

Esses sujeitos, ao se apropriaram material e simbolicamente desse espaço do assentamento, passam a estabelecer suas práticas, seus saberes e fazeres com base nas suas vivências e também por meio das novas relações construídas no cotidiano. E são essas práticas e relações – sociais, políticas, econômicas e culturais – que transformam o assentamento em um território de vida e de trabalho, onde os assentados e assentadas estabelecem não só a identidade social, mas também a sua identidade territorial.

De acordo com Haesbaert (1999), a identidade territorial é uma identidade

social definida pela apropriação simbólica e concreta de um território, que se constitui pelos processos de identificação social. "[...] Assim, a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central da construção dessa identidade parte ou perpassa o território" (HAESBAERT, 1999, p.178). Para este autor, não há territórios que não desperte em seus habitantes algum tipo de identificação e valoração simbólica, sejam elas positivas ou negativas.

Essa apropriação simbólica e concreta de um território pode ser observada nos assentamentos rurais de Mambaí (GO), onde homens e mulheres assentados criam o sentimento de pertencimento à terra em que vivem, pois é dela que eles(as) tiram o seu sustento, aprendem e ensinam sobre o trabalho na terra, sobre as plantas, os animais e cultivam seus sonhos e sua cultura: "Eu vivo no funil, aqui é o meu lugar" (Pesquisa de Campo, PA Agrovila, Mambaí (GO), abril 2015). Segundo Almeida (2008), o território é uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga os sujeitos, homens e mulheres, à sua terra e assim estabelece sua identidade cultural e territorial.

O apreço pela vida no campo, pelo território conquistado, é compartilhado pelos entrevistados e entrevistadas, principalmente pela sua tranquilidade, segurança e pelo contato com a natureza. Eles(as) salientam a importância da relação com a terra, com a água, com as plantas e os animais dos quintais para a qualidade de vida e o bem-estar da família assentada.

O Senhor Ipê Amarelo (*Handroanthus ochraceus*) nos conta que prefere a vida no meio rural pela tradição, que foi passada de geração em geração, de viver na/da terra, pois foi "criado na luta" e não se acostumou a morar na cidade, não gosta da rua[2]. No campo tem mais sossego, "é melhor pra dormir e até pegar o feijão é bom" (Pesquisa de Campo, PA Capim de Cheiro, Mambaí (GO), ago. 2015).

Já Dona Rosa-do-campo (*Kielmeyera rubriflora*) salienta a importância da produção diversificada de alimentos no próprio quintal, livre de herbicidas e agrotóxicos: "Quando há busca dos alimentos só no mercado, as pessoas buscam

também a própria doença para o corpo. No nosso quintal não é envenenado [...] o mundo inteiro está dentro de casa. Sou feliz onde ou moro." (Pesquisa de Campo, PA Agrovila, Mambaí (GO), abril 2015).

Além da relação com o território rural, as relações estabelecidas no cotidiano com a família e com os vizinhos também contribuem para a permanência dos assentados nos lotes. Nessa perspectiva, concordamos com Cruz (2007) que é por meio da relação com o outro que a identidade ganha sentido. Para o autor,

> [...] não é possível estudar a identidade de qualquer grupo social apenas com base na sua cultura, ou no seu modo de vida, nas suas representações de forma introvertida e auto-referenciada, pois as identidades e os sentimento de pertencimento são construídos de maneira relacional e contrastiva e muitas vezes conflitiva [...] (CRUZ, 2007, p. 17).

A reciprocidade, a sociabilidade, a ajuda mútua, as relações de parentesco e vizinhança, sejam elas harmônicas ou conflitivas, o apego à terra em que vive e trabalha são algumas características que revelam o modo de ser dos homens e das mulheres que vivem no/do campo. Ter um(a) vizinho(a), um(a) parente no assentamento é ter alguém para compartilhar alimentos e saberes, dúvidas e angústias, lutas e conquistas. Nos períodos de muito trabalho poder trocar dias de serviço e realizar mutirões[3]. Práticas e relações que além de reafirmar a identidade desses sujeitos, tornam a vida e o trabalho no campo "uma luta gostosa" (Informação Verbal, PA Agrovila, Mambaí, abril 2015).

Figura 2 – Produção de frutas, hortaliças e milho no quintal de Flor-do-Cerrado - PA Agrovila, Mambaí (GO), 2015.

Fonte: Pesquisa de Campo, abril 2015. Autora: Mesquita, L. A. P.

Nesse sentido, Dona Rosa-do-campo (*Kielmeyera rubriflora*) nos conta que a produção do seu quintal é voltada para o consumo da família e também para dividir com os vizinhos que não possuem. “Não como, mas tem gente lá na frente que come” [a entrevistada refere-se ao feijão de corda que ela cultiva, mas não utiliza em sua alimentação] (Informação Verbal, PA Agrovila, Mambaí, abril 2015). No seu quintal há diversas hortaliças, grãos, plantas frutíferas, medicinais e ornamentais (Figura 2), estas foram escolhidas, plantadas e são cuidadas por ela, com base nos saberes adquiridos nas suas vivências no campo e transmitidas de geração em geração pelos seus familiares.

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

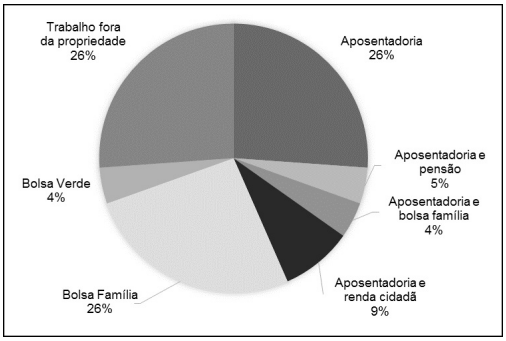
Nos lotes visitados 74% dos(as) assentados(as) possuem além da renda com a produção agrícola – cultivo de grãos (principalmente feijão e milho), mandioca, cana-de-açúcar, hortaliças, frutas e a criação de pequenos animais nos quintais (suínos e galináceos) – rendas não-agrícolas como a aposentadoria, bolsa família, bolsa verde, trabalhos realizados fora da propriedade como de motorista, cozinheira, diarista (Gráfico 1). Dentre as rendas não-agrícolas destaca-se a aposentaria (em 44% dos lotes) e a bolsa família (36% das famílias entrevistadas recebem esse auxílio). As atividades e os rendimentos não-agrícolas são apontados pelos(as) assentados(as) como importantes para o sustento da família, e são usados principalmente na compra de materiais escolares para os(as) filhos(as), de vestimentas, utensílios domésticos e medicamentos.

É importante salientar o valor simbólico das rendas não-agrícolas, principalmente para as assentadas. A maioria delas nunca havia recebido

remuneração pelo seu trabalho e com essa renda podem decidir como e com quem gastá-la, além de se sentirem mais valorizadas e empoderadas perante a família.

Há também as famílias (26%) que obtêm rendimentos apenas do que é produzido no seu lote, comercializando o excedente de milho, feijão, ovos, frangos, queijo, doces, temperos, hortaliças, frutas, mudas entre outros. A venda desses produtos é realizada na Feira de produtores e produtoras rurais, na área urbana de Mambái (GO) e há compradores que adquirem diretamente nas propriedades.

Gráfico 1 – Rendas não-agrícolas dos(as) assentados(as) em Mambaí (GO) – 2015-2016



Fonte: Pesquisa de Campo 2015-2016. Org.: Mesquita, L. A. P.

A produção para o autoconsumo também complementa a renda agrícola, pois o cultivo de frutas, verduras, hortaliças, plantas medicinais e a criação de suínos e galináceos, principalmente nos quintais, diminui os gastos com a compra desses produtos no mercado.

A Feira de produtores e produtoras rurais iniciou em novembro de 2015 e acontece todo sábado de manhã na área urbana de Mambaí (GO). Ela conta com a participação de cerca de 60 famílias, oriundas dos assentamentos e das comunidades rurais do Município. Na feira há comercialização de hortaliças, frutas, frangos, ovos, leite, mandioca, biscoitos, bolos, temperos, mudas entre outros (Figura 3). A maior parte dos produtos é proveniente dos quintais e cultivados, principalmente, pelas mulheres.

Figura 3 – Produtos expostos na Feira em Mambaí (GO) – 2016

Fonte: Pesquisa de Campo, jul. 2016. Autora: Mesquita, L. A. P.

No período da última visita realizada nos assentamentos em Mambaí (07 a 10 de julho de 2016) 17% do(as) entrevistados(as) participavam da feira. Todavia, os demais salientaram o interesse em participar, pois acreditam ser uma oportunidade de vender a sua produção e conseguir uma renda. A feira possibilita aos produtores e às produtoras familiares assentados acesso ao mercado de forma coletiva, sem a participação do atravessador e com vistas a atender as necessidades da família e não a acumulação. Destaca-se também a importância da Feira como um espaço de sociabilidade, de relações, onde homens e mulheres conversam, trocam saberes e experiências. É um local de encontro, que reforça a cultura e a identidade dos povos do campo.

As mulheres produtoras afirmam que a Feira é um lugar para vender os seus produtos e comprar os que não produzem, mas é também um lugar para se divertir, conhecer mais pessoas e fazer novos amigos. Para Dona Algodão-do-cerrado (*Cochlospermum regium*) “a feira é um espaço onde a gente se diverte, é uma oportunidade de sair de casa e ganhar uns trocadinhos” (Informação Verbal, Mambaí (GO), julho 2016).

Esses sujeitos têm no seu território lutas frequentes: pela qualidade de vida da família, pelo acesso à água, à saúde, às políticas públicas, mas ele também é um lugar de pertencimento e solidariedade. Nesse sentido, percebe-se que as

relações simbólicas e materiais estabelecidas com o território rural e com os demais sujeitos, contribuem para a formação da identidade territorial de homens e mulheres assentados. No entanto, as relações de gênero também influenciam na constituição da identidade desses sujeitos, principalmente, na identidade da mulher assentada, questões que serão abordadas a seguir.

RELAÇÕES DE GÊNERO E A IDENTIDADE DA MULHER ASSENTADA

As relações de gênero no meio rural, baseadas em uma cultura patriarcal, influenciam na divisão desigual de poder e de prestígio entre homens e mulheres, atribuindo-lhes diferentes papéis na sociedade. Sendo assim, ao abordarmos a identidade de assentados e assentadas é importante salientar a influência dos papéis sociais, definidos histórica e culturalmente com base em relações desiguais de gênero, na definição da identidade da mulher rural assentada.

Castells (1999, p. 23), em sua abordagem sobre a diferença entre identidades e papéis, afirma que os papéis são impostos, definidos por normas de instituições e organizações sociais, com o objetivo de influenciar o comportamento dos indivíduos. A identidade é construída pelo processo de individuação e se constitui de fontes de significados para os sujeitos. "[...] identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções [...]".

Os papéis que são impostos cultural e historicamente para os diferentes sexos reforçam a associação que há em torno das mulheres ao seu papel reprodutivo, no âmbito do privado e do doméstico, o qual se superpõe a imagem da mulher trabalhadora. E mesmo nas situações em que homens e mulheres realizam trabalhos semelhantes, estas obtêm reconhecimentos distintos, de acordo com os papéis sociais que lhes são atribuídos. Geralmente, os papéis dos homens são mais valorizados e recompensados que os das mulheres.

Segundo Cabral e Diaz (1999 p. 1), "o papel do homem e da mulher é constituído culturalmente e muda conforme a sociedade e o tempo". É de acordo com o sexo, identificado no nascimento, que meninas e meninos são ensinados –

pela família, escola, igreja, mídia e a sociedade em geral – os diferentes modos de comportar, sentir, pensar. Assim, mulheres desde que nascem são educadas para serem passivas, sensíveis, frágeis e assumir o seu papel de mãe, esposa e dona de casa.

Nos assentamentos visitados esta lógica se reproduz. Geralmente o trabalho doméstico é de responsabilidades das mulheres, enquanto os homens são responsáveis pelas tarefas relacionadas aos animais (bovinos e equinos) e aos cultivos agrícolas no roçado. As assentadas também realizam atividades no roçado, mas sempre se referem a elas como ajuda. Os esposos, geralmente, reconhecem e valorizam essa "ajuda". Todavia ouvimos afirmações como: "Ela vai lá passear", alega o assentado se referindo ao trabalho da esposa no roçado. E a mesma revida: "Ele não vê que eu ajudo" (Informação verbal, PA Capim de Cheiro, Mambaí, julho 2016).

As atividades de cuidar da horta, do quintal, são realizadas pelas mulheres, nesse caso os homens "ajudam", mas a responsabilidade é feminina. São serviços considerados mais leves, que geram pouca renda e precisam de mais cuidado e delicadeza, características culturalmente atribuídas às mulheres.

O Senhor Buriti (*Mauritia flexuosa*), pelo fato de a esposa estar trabalhando fora da propriedade, foi o responsável pelo plantio da horta, mas salienta que "horta de homem não presta. [...] Mão de homem é mais pesada para plantar". (Informação verbal, PA Capim de Cheiro Mambaí (GO), julho 2016).

Essa divisão sexual do trabalho e dos espaços leva a gratuidade do trabalho da mulher no meio rural, uma vez que as atividades na esfera doméstica não geram renda e nas tarefas relacionadas à produção não são consideradas como trabalho, apenas um auxílio ao homem. A fala de uma assentada exemplifica essa situação: "Quem sustenta a casa é o homem, a mulher ajuda em tudo, mas o chefe é o homem" (Informação verbal, PA Agrovila, Mambaí (GO), abril 2015).

As relações desiguais de gênero, passadas de geração em geração e transmitidas culturalmente, se encontram naturalizadas no modo de vida de muitas famílias tanto no campo quanto na cidade. Realidade que leva muitas mulheres a

acreditarem que o seu lugar é na esfera doméstica, por se sentirem menos capazes de realizar as tarefas fora de casa, e também por serem as únicas responsáveis pelo cuidado doméstico. Dessa forma, elas próprias não se reconhecem como trabalhadoras rurais.

Nos assentamentos em Mambaí (GO), percebe-se o empoderamento de algumas mulheres. Por meio de atitudes e falas elas demonstram que passaram a ter mais autonomia sobre o seu corpo e a reconhecer a importância do seu trabalho – produtivo e reprodutivo – para a sobrevivência e para a permanência da família assentada no meio rural.

> Sou batalhadora, mas se eu decidir não fazer nada eu não faço [...] (Informação Verbal, PA Agrovila, Mambaí, abril 2015).
> Há mulheres trabalhadeiras aqui dentro [...] Elas trabalham como os homens, ainda tem a cozinha, as roupas [...] Não trabalham com a memória como os homens, mas braçal sim [faz referência aos momentos em que é utilizada mais a razão do que a força física, como por exemplo: decidir o que plantar no lote; como investir os rendimentos monetários]. (Informação Verbal, PA Agrovila, Mambaí, abril 2015).

Todavia, como pode ser observado na segunda fala, ainda permanece o pensamento dicotômico e polarizado sobre os gêneros que coloca homens e mulheres em polos separados e faz com que outros pares de conceitos sejam equiparados pela mesma lógica, como produção-reprodução, público-privado, razão-sentimento e dominação-submissão. E evidenciam a prioridade do primeiro em relação ao segundo, o que de fato aponta um lugar específico para cada gênero (LOURO, 1997).

Essa divisão sexual contribui para manter as relações desiguais de poder nas diferentes esferas da vida cotidiana, o que de fato influencia na construção da identidade da mulher rural assentada. Todavia, concordamos com Cruz (2007), que a construção das identidades pode contribuir para a manutenção e a legitimação das relações de poder consideradas hegemônicas, mas também pode subvertê-las, possibilitando a produção de novas identidades.

O avanço dos movimentos sociais de mulheres no campo[4], que visam o reconhecimento social da sua situação como mulher e como trabalhadora, tem

contribuído para dar mais visibilidade ao trabalho feminino e para diminuir as desigualdades de gênero no campo. Destarte, acredita-se que a construção da identidade da mulher assentada como trabalhadora rural contribui para o seu empoderamento e para a transformação nas relações desiguais de gênero presentes nos assentamentos rurais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O assentamento rural é um espaço onde homens e mulheres estabelecem suas relações, entre si e com o meio, produzem e se reproduzem material e simbolicamente e constroem suas identidades.

E é por meio da relação com o território que conhecimentos são aprendidos e ressignificados pela vivência cotidiana e pelas relações simbólicas. O trabalho na terra, o cultivo dos quintais, do roçado, o cuidado com os animais, com a casa, a participação nas feiras, o fazer e os saberes, as relações de solidariedade e reciprocidade constituem a identidade territorial de assentados e assentadas.

Nos assentamentos rurais de Mambaí (GO), a construção da identidade das mulheres também é influenciada pelas relações desiguais de gênero, as quais, baseadas em uma cultura patriarcal, desvalorizam o trabalho da mulher na esfera produtiva, considerando-o apenas uma ajuda. Já as atividades realizadas no âmbito doméstico não são consideradas como trabalho, a mulher só está cumprindo o seu papel de mãe e dona de casa. Percebe-se que a própria mulher não se identifica com uma trabalhadora rural, apesar de realizar atividades na casa, no quintal e no roçado.

Como afirmamos neste artigo, as identidades não são fixas e estáveis, mas estão sempre em construção (CRUZ, 2007), sendo assim, nota-se mudanças na forma de pensar de algumas mulheres, que passaram a valorizar e reconhecer o seu trabalho.

Nesse sentido, destaca-se a importância de dar visibilidade ao trabalho feminino nos espaços produtivos e no espaço doméstico, para que as próprias

mulheres se reconheçam como trabalhadoras rurais. E assim, possam construir a sua identidade, não com base nos papéis impostos pela cultura patriarcal, mas buscando elementos nas suas memórias de trabalho e de luta, nas experiências individuais e coletivas vivenciadas no cotidiano e nas relações simbólicas e matérias estabelecidas com o seu território.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, R. B. de. Práticas sócio-culturais e religiosas: elementos constituintes do lugar. In: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. (Orgs.). **Geografia e cultura**: os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Vieira, 2008.

ALMEIDA, M. G. de. Diversidades paisagísticas e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. (Org.). **Geografia e cultura**: os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Vieira, 2008.

BERGAMASCO, Sônia Maria; NORBER, Luiz Antônio Cabello. **O que são assentamentos rurais**. São Paulo: Brasiliense, 1996, (Coleção Primeiros Passos).

CABRAL, Francisco; DÍAZ, Margarita. Relações de gênero. **Cadernos afetividade e sexualidade na educação**: um novo olhar. Secretaria Municipal de Educação de Belo Horizonte: Fundação Odebrecht. Belo Horizonte: Rona Ltda. 1999. Disponível em: <http://adolescencia.org.br/upl/ckfinder/files/pdf/Relacoes_Genero.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2011.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra,1999. 2 v.

CRUZ, Valter do Carmo. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: BEZERRA, A. C.A. et. Al. (Orgs.). **Itinerários Geográficos**.

Niterói. EdUFF, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Cidades**, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home>. Acesso em: 18 fev. 2016.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃOO E REFORMA AGRÁRIA – INCRA. Assentamentos - Informações Gerais, 2015. Diponível em: <http://www.incra.gov.br/reforma-agraria/rela-o-de-benefici-rios-rb-da-reforma-agr-ria>.

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

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

MEDEIROS, João de Deus. **Guia de campo**: vegetação do Cerrado 500 espécies. Brasília: MMA/SBF, 2011. Disponível em:< http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf2008_df/_publicacao/148_publicacao14022 Acesso em: ago. 2016

PENNA, Maura. **O que faz ser nordestino**: identidades sociais, interesses e o "escândalo" Erudina. São Paulo: Cortez, 1992.

---

1 A pesquisa de campo foi realizada com o apoio dos projetos*: Ambiente, Mulher e Cidadania nas Comunidades Tradicionais no Território da Cidadania Do Vão Do Paranã e da RVS Veredas do Oeste Baiano* - Chamada MCTI/CNPQ/MEC/CAPES Nº 22/2014; *A Mulher Rural Assentada: Troca de Saberes sobre Ambiente, Agroecologia nos quintais e ensinamentos para Economia Social, Vão do Paranã (GO)* - ProEXT Número: 9419.3.7411.30042015. Coordenados pela Prof.ª Dra Maria Geralda de Almeida.

2 O termo "rua" é utilizado pelos(as) assentados(as) para se referir a área urbana de Mambaí (GO).

3 De acordo Bergamasco e Norder (1996, p. 59) "o mutirão é uma prática antiga e comum entre os agricultores familiares em muitos países. Determinadas tarefas, como a limpeza do terreno para o cultivo, a colheita, o beneficiamento da produção e outras atividades intensivas de mão-de-obra, são realizadas com a ajuda de parentes vizinhos e amigos, sem que haja qualquer contrato por escrito ou pagamento monetário [...]".

4 Movimento das Mulheres Camponesas (MMC); Movimento das mulheres trabalhadoras rurais (MMTR).

OS CABOCLOS E A IDENTIDADE TERRITORIAL, MAJOR SALES/RN

JOCIVÂNIA FERNANDES DO NASCIMENTO
Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanas/UERN
jocivania-fernandes@bol.com.br
ROSALVO NOBRE CARNEIRO
Mestrado Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH)
rosalvonobre@uern.br

INTRODUÇÃO

Carlos (2007) nos fala que o mundo hoje se apresenta cada vez mais globalizado, ameaçando as relações existentes no lugar, em que a comunicação diminui as distâncias, imbricando cada vez mais o global e o local, colocando este em debate sobre as questões de identidade, já que é onde se manifesta a vida, os conflitos, o viver, o habitar e onde se estabelecem as relações sociais, o uso e consumo, como também sua apropriação.

Ainda conforme Carlos (2007, p. 22):

> O lugar é produto das relações humanas, entre homem e natureza, tecido por relações sociais que se realizam no plano do vivido o que garante a construção de uma rede de significados e sentidos que são tecidos pela história e cultura civilizadora produzindo a identidade, posto que é aí que o homem se reconhece porque é o lugar da vida.

Hall (2011) nos diz que tal identidade é construída historicamente, através da atuação dos diversos atores que compõem a realidade. Em Major Sales/RN, é possível identificar determinados processos de construção de identidade, formados principalmente a partir da cultura da dança de caboclos, a qual foi incorporada como o principal referencial identitário do município, que se emancipou há mais de vinte anos, e investe maciçamente na promoção da identidade cultural, a qual se concretiza através de diversos projetos gerenciados pelas iniciativas públicas, privada e principalmente, comunitária.

Os atores sociais envolvidos nesta dinâmica buscam evidenciar os traços

históricos da dança de caboclos por meio de diferentes estratégias, utilizando conjunto de elementos materiais associados ao imaginário acerca do passado que, por sua vez, viabiliza a construção da referida identidade territorial do município de Major Sales/RN. As formas de representação do passado variam de acordo com o tempo e o lugar, no entanto é possível identificarmos as estratégias que são comuns entre os grupos que participam da dança de caboclos, dentre estas podemos destacar: elaboração de vestimentas, confecção do boneco de Judas, roteiro musical, ritmo e pisada que dançam, e sempre que possível estes participam de eventos municipais, cujo propósito é o de propagar a sua cultura. São eventos planejados e financiados por iniciativa associada às administrações municipais como também federais.

Um dos referidos eventos que se torna evidente é o "Concurso de Caboclos: Malhação de Judas", promovido pela Prefeitura Municipal de Major Sales/RN, desde o ano de 1990, ininterruptamente. São vinte e seis anos de atividades, sendo que o número de grupos participantes varia em média de 12 a 26, variando em cada turma um total de 10 a 20 dançarinos por cada grupo. A justificativa para a escolha deste objeto de estudo se deu a partir da relevância que a Dança de Caboclos tem em seu contexto para as representações identitárias predominantes no município de Major Sales/RN, estes grupos e o Concurso atuam de forma conjunta na construção da identidade territorial.

Este tradicional concurso, que em 2016 chegou a sua 26ª edição, constitui um dos mais evidentes momentos de manifestação cultural e de construção identitária do município e da região, por receber visitantes de várias cidades e de estados vizinhos. Assim o evento mobiliza não apenas a comunidade majorsalense, como também atores dos mais variados segmentos dos lugares. Na atualidade, os grupos e o concurso compõem cenário privilegiado para observar e analisar como se dá o processo de construção de identidade territorial. Por isso torna-se motivo para compor a parte empírica, principal, deste trabalho.

Este trabalho parte do seguinte problema de pesquisa: de que forma os Grupos de Dança de Caboclos vem atuando, ao longo de vinte e seis anos, no

processo de construção da identidade territorial e cultural do município de Major Sales/RN? Para responder a esta questão propôs-se, como objetivo geral, analisar a Dança de Caboclos como elemento de identidade territorial e cultural do município de Major Sales/RN. Como objetivos específicos, propôs-se: a) identificar a origem da dança de caboclos no município de Major Sales/RN; b) caracterizar a dança de caboclos; c) relacionar a identificação da população do município com a dança de caboclos.

Para Hall (2011) a identidade cultural é uma construção dos sujeitos que se dá através dos processos sociais. Se esta fosse inata, não precisava ser evocada, evidenciada e narrada. A busca pela afirmação identitária surge sempre que há alguma dúvida ou incerteza. Esta busca de evidenciar determinada identidade cultural pode ser percebida em diferentes tempos e lugares, de forma que as pessoas buscam por seus referenciais cotidianos, afetivos que sustentem o discurso do qual pretende-se afirmar.

Para realizar esta pesquisa, utilizamos da abordagem etnográfica, que segundo André (1995, p. 27) esta busca estudar "os valores, os hábitos, as crenças, as práticas e os comportamentos de um grupo social". Esta se apresenta e traduz a prática da observação, da descrição e da análise das dinâmicas interativas e comunicativas como uma das mais relevantes técnicas. Ao se avaliar e identificar a cultura, o comportamento dos grupos culturais e da sociedade, deve-se levar em conta as evidências da observação e da descrição, elementos cruciais da atividade.

E, se é a partir dos encontros e relacionamentos que extraímos a compreensão e explicação das experiências humanas, que se dão no mundo da vida, no mundo do trabalho, no mundo do entretenimento e da cultura, então, somente poderão dar as evidências necessárias para compreender os contextos destes relacionamentos, a partir das análises das dinâmicas que marcam esses encontros, por meio da participação direta do observador no ambiente que se pretende conhecer.

Para a realização desta pesquisa, foram empregadas algumas técnicas que

viabilizaram a aproximação e análise do objeto estudado, a seleção de referenciais bibliográficos que sustentaram a respectiva análise. Foi feita uma revisão bibliográfica mais ampla acerca do tema cultura e identidade territorial, visando elaborar o referencial teórico, quanto ao levantamento de dados sobre o objeto especifico estudado – Dança de Caboclos – pesquisou-se no arquivo existente na sede do Ponto de Cultura, o qual possui documentação, fotografias, peças de vestuários, recortes de jornais, entre outros. Outra técnica utilizada consistiu na entrevista, a qual foi primeiramente realizada com pessoas ligadas aos grupos da dança de caboclos, bem como outras pessoas que de uma forma ou de outra, estiveram ou ainda estão ligadas a estes grupos.

O presente trabalho está organizado em duas partes. Na primeira parte, desenvolve-se uma revisão bibliográfica seguida de uma discussão teórica acerca dos temas que norteiam a presente pesquisa: dança de caboclos e identidade territorial. Busca-se nesta primeira parte, contextualizar como se deu a dança de caboclos no Brasil e análise dos referenciais teóricos do conceito de cultura que se modificou ao longo dos anos e como esta cultura está imbricada com a identidade territorial de um povo. A segunda parte, dedica-se à descrição e análise dos dados obtidos através da pesquisa etnográfica, onde serão descritos e analisadas os dados obtidos junto ao Ponto de Cultura. O acontecimento do Concurso de Caboclos com a contextualização deste, juntamente as implicações para o processo de construção da identidade territorial no município de Major Sales/RN. Por fim serão feitas as considerações finais acerca dos resultados obtidos.

DANÇA DE CABOCLOS NO BRASIL: BREVE RELATO

A dança de caboclos ou “malhação de judas” tem sua origem na Península Ibérica, chegando no Brasil durante o período colonial, esta dança até o final do século XVIII era realizada às vésperas do dia de São Pedro no mês junino (AZZI, 1978), mas segundo Cascudo (1979) esta foi transferida para o período da

semana Santa. Onde é comum confeccionar um boneco de Judas – segundo a bíblia este traiu Jesus, o boneco é feito de palha ou panos, posteriormente é pendurado num galho de árvore ou em um poste até o Sábado de Aleluia, momento este em que um grupo de 10 ou mais homens e mulheres dançam em um único ritmo e pisada, formando um círculo, no centro é colocado o boneco de Judas onde este é malhado em meio a gritos e uma grande agitação. Gonçalves (2008) nos diz que embora a dança de caboclos ou "malhação de Judas" exista desde os primeiros séculos de colonização e se estenda até os dias atuais, ainda é restrita às cidades pequenas do interior brasileiro, normalmente esta prática ocorre geralmente em praça pública no Sábado de Aleluia, havendo assim um misto entre sagrado e profano, uma vez que ocorre durante a Semana Santa.

Cascudo (1979) nos diz que a dança de caboclos ou "malhação de Judas" é uma festa tipicamente profana, com origem no imaginário cristão. Por dinheiro, o apóstolo Judas entregou Jesus aos romanos para ser condenado à morte, tornando-se por isso um traidor, este considerado como sendo a personificação do mal, essa dança também era realizada nos festejos agrícolas, na colheita, onde era queimado o boneco que representava a divindade da agricultura, onde o fogo representaria a renovação da vida vegetal e a garantia da vinda de futuras colheitas de boa qualidade e abundância.

Oliveira (1974) nos expõe que a dança de caboclos é conhecida em Portugal por "queima do Judas", este ocorre no Sábado de Aleluia para o Domingo de Páscoa, onde o boneco é caracterizado com traços grosseiros e caricaturais, amarrado em troncos ou postes de mais de cinco metros de altura, aguardando o momento em que este será queimado, momentos antes é feita a leitura do seu testamento, onde as pessoas mostram a sua animação em se vingar do Judas.

Em seus estudos Mota (1982) faz uma análise sobre a dança de caboclos ou "malhação de Judas" nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste do Brasil. Segundo ele a dança ocorre no Sábado de Aleluia e pode sofrer algumas diferenças em seu nome, de acordo com a região em que é praticada. Normalmente é referida como "enforcamento", "malhação" ou "dança de

caboclos", os materiais para a confecção do boneco também possuem algumas diferenças, mas de modo geral são aproveitados acessórios velhos, roupas, palha, dentre outros objetos, estes por sua vez são arranjados pelos componentes dos grupos da dança.

Mota (1982) nos fala ainda que o boneco nada mais é que a representação de uma figura pública, morador da cidade ou um político, ou seja, é a representação de alguém pouco aceito, como também malvisto pela sociedade, este fato explica a elaboração e a leitura do testamento do Judas que antecede sua malhação.

Cascudo (2001) nos revela que no estado do Rio Grande do Norte, os registros encontrados acerca da dança de caboclos são poucos, tendo em vista a grande percussão existente na imprensa acerca desta. O mesmo autor salienta ainda que o domínio coreográfico/espetacular visto na dança de caboclos, este faz referência ao grupo "Caboclinhos: malhação de Judas", originário do município de Major Sales (oeste do RN) que apresenta anualmente a dança na qual o boneco do Judas é a figura central do espetáculo, onde homens adultos dançam e cantam entoados, vestidos com máscaras e trapos, o Judas, após ter permanecido na roda enquanto os dançarinos fazem sua apresentação, é malhado.

IDENTIDADE TERRITORIAL

A compreensão sobre identidade se alicerça na ideia de que a identidade se situa frente ou num espaço simbólico, social/historicamente produzido (HAESBAERT, 1999) e como construção histórica, relacional, é formada por elementos tanto materiais quanto simbólicos.

Entender o processo de construção de identidade deve considerar seu caráter histórico/contextual e relacional. Desta forma, pode-se afirmar que não há 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, é necessário compreender que "[...] como, a partir de quê, por quem e para que isso acontece" (CASTELLS,

2002, p.23).

Nesta perspectiva a identidade é definida como o processo de significados com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, onde prevalece sobre outras fontes de significados, podendo haver "múltiplas identidades para determinado indivíduo ou atos coletivo" (CASTELLS, 2002, p.22).

Esta perspectiva da historicidade e da processualidade desvela uma série de questões em torno da construção da identidade, seja ela individual ou coletiva, pois:

> [...] o conceito de identidade não se confunde com as ideias de originalidade, tradições ou de autenticidade, pois os processos de identificação e os vínculos de pertencimento se constituem tanto por tradições ("raízes", heranças, passado, memoria 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 identidade tem haver com "raízes" (ser), mas também com "rotas" e "rumos" (torna-se, vir a ser). (CRUZ, 2007, p.97).

Mesmo que a construção da identidade tenha elementos relacionados à tradição, os significados e os sentidos dessa construção (como, a partir de quê, por quem e para que), é o que norteará as ações de cada grupo. 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.

Desta forma, a identidade é fonte de significados para os próprios atores, por eles originadas e construídas por meio de um processo de identificação, poderão se constituir como fonte de mudanças, traduzindo anseios, lutas, novas rotas, outros rumos. A identidade é responsável pela organização dos significados, direcionando os papéis sociais desempenhados pelos atores sociais. Esses significados segundo Castells (2002) são construídos em torno de uma identidade primária, autossustentável no tempo e no espaço. E que somente a partir da internalização dessa identidade e da construção de seus significados é que a mesma poderá direcionar as ações desses sujeitos/atores, expressando a ideia da identidade para além da tradição.

Estabelecer condições para a continuidade de uma trajetória, a identidade reafirma o sentido de pertencer a algo, onde o sujeito está inserido. Ao viabilizar essa possibilidade, a identidade revela seu caráter transformador e de mudança social, pois, para além da tradição e das raízes, a mesma pode favorecer a criação de estratégias futuras e possibilitar a criação de projetos, ações pelos sujeitos dentro de determinado contexto social (CRUZ, 2007).

Na perspectiva da identidade territorial, Haesbaert (1999, p. 172) analisa que:

> [...] 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 ideias 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 a sua estruturação está na alusão ou referência a um território, tanto no sentido simbólico quanto concreto.

Podemos perceber que há uma estreita relação entre o território e os processos de construção identitária. 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 valorização simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos habitantes" (HAESBAERT, 1999, p. 172). Por outro lado, a identidade social também é uma identidade territorial quando "[...] o referencial simbólico central para a construção desta identidade parte do ou transpassa o território" (HAESBAERT, 1999, p.178). Conforme ainda o autor, mesmo a identidade estando localizada no tempo e no espaço simbólico, isso não significa que todas as identidades sejam identidades territoriais.

Diferentemente de outros autores que consideram a existência concreta da identidade concebendo-a somente no campo das representações, no caso especifico da identidade territorial, deve-se ressaltar a base material que serve de referência para a construção das identidades, Haesbaert nos afirma que "na discussão da identidade territorial isto irá aparecer de forma muito nítida, pois

por mais que se construa *simbolicamente um espaço, sua dimensão mais concreta constitui* de alguma forma, um compromete estruturador de uma identidade" (1999, p. 174, grifo do autor).

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 atores/sujeitos em relação a um território.

IDENTIDADE TERRITORIAL EM MAJOR SALES/RN

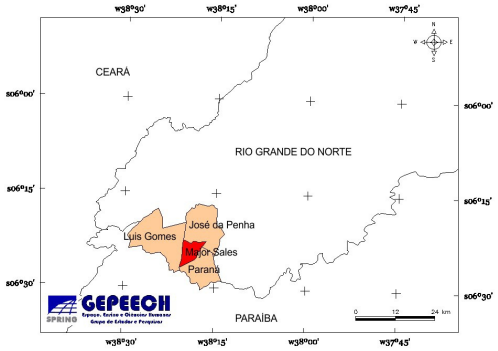
A cidade de Major Sales localiza-se na região do Alto Oeste do estado do Rio Grande do Norte (figura 01), pertence à Microrregião da Serra de São Miguel com uma área territorial que ocupa um espaço equivalente a 33 Km^2, sendo uma densidade demográfica de 90 hab/Km^2 (RIO GRANDE DO NORTE – IDEMA, 2008).

O município conforme o censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE – em 2010, conta com a população de 3.536 habitantes, o Índice de Desenvolvimento Humano – IDH – é de 0,630, abaixo da média do Nordeste que é de 0,719 e do Rio Grande do Norte (RN) que é de 0,705; o Índice de Exclusão Social – IES – é de 50,3, acima da média do Nordeste que é de 36,07 e o do RN que é de 38. O município de Major Sales, pertence ao Território da Cidadania, evidenciamos também que o mesmo foi aprovado com o Selo UNICEF/2008.

De acordo com o Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente do Rio Grande do Norte – IDEMA –, nessa comunidade ocorreu a ocupação da terra pelos seus primeiros habitantes no ano de 1950, quando ainda era dominada de "Sítio Cavas", situada numa região pertencente ao município de Luís

Gomes/RN.

Figura 01 – Mapa do município de Major Sales/RN.



Fonte: GEPEECH

Por conta do seu desenvolvimento, no ano de 1967, foi elevada à categoria de vila, recebendo o nome de Major Sales, uma homenagem a um dos principais benfeitores desta localidade. Após a elevação de categoria, segundo ainda o Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente do Rio Grande do Norte – IDEMA – (2008, p. 8):

> A comunidade continuou em franca prosperidade, sempre crescendo e ganhando novas instituições, prédios públicos, posto telefônico, escolas, delegacias de polícia e agências de correios. Diante do desenvolvimento alcançado, começou a luta popular por sua autonomia política, com a participação de importantes lideranças da região. No dia 26 de junho de 1992, através da Lei número 6.298, o povoado de Major Sales desmembrou-se de Luiz Gomes, tornando-se município.

Os habitantes da comunidade são de origem indígena, afrodescendentes e europeias, marcando-se as diversidades de povos que habitam o município de Major Sales/RN. Destacamos que a comunidade majorsalense é formada por pessoas de diferentes níveis econômicos, na sua maioria, são pessoas de baixa renda que buscam na agricultura familiar fontes para a sua subsistência, porém, enfatizamos que, a principal fonte empregatícia tem sido os serviços público, estadual e municipal que proporcionam à população a sobrevivência econômica. Devido a essa insuficiência econômica, o município necessita da ajuda de

programas assistenciais da esfera governamental federal para beneficiar a sua comunidade.

A educação tem um diferencial que acarreta grandes benefícios para a população, trata-se da presença cultura popular, no cotidiano da escola, pois os projetos de ensino aprendizagem deste município são calcados na transversalidade entre a educação e a cultura, ressalvamos o projeto "Saber Oral Preservado: Uma Ação Griô", desenvolvido pelo Ponto de Cultura Tear Cultural de Major Sales.

A cultura é considerada de extrema importância para a comunidade majorsalense, a prova é o reconhecimento regional e nacional que a cidade adquiriu nos últimos anos. Isso acontece devido aos atores envolvidos direta ou indiretamente nos grupos culturais produzirem a cultura a partir dos conhecimentos adquiridos com os seus ancestrais, que, repassaram as sabedorias populares para os herdeiros da localidade por meio do saber da tradição oral.

O saber da tradição oral dos seus Mestres é a principal fonte de preservação que a comunidade usa para manter viva as sabedorias que são passadas de geração em geração. Destacamos o trabalho dos seguintes mestres: Bebé Silva, Chico Severiano, Lero e Antônio Grosso. Também podemos citar o trabalho da Griô Aprendiz Maria Carlos que juntamente com esses mestres conseguiu desenvolver o associativismo, e o fortalecimento cultural desta localidade.

Os trabalhos desenvolvidos pelos mestres nesta comunidade, os conhecimentos culturais típicos estão sendo repassados para as novas gerações como forma de preservar as características culturais do povo majorsalense, enfim, a cidade destaca-se na região pelo progresso e desenvolvimento no ramo cultural. Podemos destacar os grupos culturais em ênfase como: a dança dos caboclos; o grupo infantil e adulto da dança do rei de congo; quadrinhas, entre outros.

O povo se apropriou de sua cultura que foi institucionalizada pelos produtores culturais do município, os quais criaram uma Associação Comunitária para unir-se e buscar o fomento para sua cultura gerando renda através de

atividades criativas, a qual foi criada no ano de 2006 e denominada como a Associação Comunitária Sócio Cultural de Major Sales, que ao longo dos seis anos de existência, já conquistou várias parcerias externas promovendo assim a inclusão social dos agentes culturais. Evidenciamos as principais parcerias com: o Ministério da Cultura – MINC; Banco do Nordeste – BNB; Banco Nacional do Desenvolvimento – BNDES; Energia, Tecnologia e Desenvolvimento Sustentável – PETROBRAS; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN; FUNDAÇÃOJOSÉ AUGUSTO; e a gestão municipal.

Evidenciamos que a identidade territorial do povo majorsalense é composta pelas características da cultura popular, especificamente a cultura nordestina que encontramos presente nos modos de viver e fazer, nos comportamentos e nas peculiaridades culturais. A população é basicamente formada por produtores culturais que no decorrer da sua trajetória aprenderam tradições que são eternizadas em cada geração. Compreendemos que esta identidade cultural está predominantemente presente deste a infância, pois algumas crianças com dois anos de idade já fazem parte dos grupos culturais infantis (figuras 02 e 03).

Figuras 02 e 03 – Crianças fantasiadas de Caboclos com idade de 02 a 06 anos.

Fonte: Jocivânia Fernandes do Nascimento (Março, 2016).

Deste modo, a identidade territorial encontra-se enraizada nos saberes e fazeres dos ancestrais do povo majorsalense, que mantiveram a característica própria da comunidade mesmo com o passar do tempo. Partindo do pressuposto acima, compreendemos que a identidade territorial de uma comunidade é de suma importância para a construção da característica própria de cada lugar, assim, reconhecemos que o fortalecimento é necessário para a preservação da mesma nos dias atuais, pois vivemos numa sociedade capitalista, onde muitos aspectos

da cultura de raiz estão a se perderem devido às modificações ocorridas na contemporaneidade.

ORIGEM DA DANÇA DE CABOCLOS E SUA CARACTERIZAÇÃO

A dança de caboclos foi instituída no município de Major Sales/RN no ano de 1924 pelo senhor José Berto da Silva, era de seu costume realizar festa em sua residência e convidar a população vizinha, e foi em uma dessas festas que este senhor formou o primeiro grupo de caboclos, juntamente com a colaboração dos seus amigos e alguns vizinhos. No entanto, a dança de caboclos de Major Sales/RN possui origem indígenas, pois segundo Cascudo (2001) a vestimenta e alguns de seus adereços são confeccionados com materiais vindos da natureza como: palhas de carnaúbas, bananeiras, cabaças, folhas, cordas de agave e alguns fiapos de pano, chocalhos, para as máscaras são utilizados couro de caprino, a sua pisada, o ritmo musical e a forma como estes se organizam durante a apresentação possuem traços vistos na dança dos índios (figura 04).

Figura 04 – Grupo da Dança de Caboclos - município de Major Sales/RN.

Fonte: Jocivânia Fernandes do Nascimento (Março, 2013).

Os grupos organizados na dança de caboclos têm estrutura musical formada por sanfona, zabumba, triângulo e pandeiro. A base coreográfica possui de doze a vinte e seis brincantes (dançando sempre em roda), envolvidos em passos característicos e mantendo o “Judas” no centro – o qual é pisoteado, agredido

com bastões empunhados, extraído de marmeleiro, da vegetação catingueira local. Quando estão se apresentando, os dançarinos emitem um som gutural, onomatopeico de ira, incessante, e seus sapateados ajudam a compor a base de percussão. As roupas de trapos de panos, multicoloridos, palhas de carnaúbas, bananeiras, cabaças, folhas, cordas de agave e com capuzes vermelhos e máscaras provocam um impacto, plástico, incomum. A sua confecção é realizada em mutirão.

A brincadeira começa pela manhã durante a Semana Santa quando os grupos, em cortejos dispersos, apresentam-se em ruas, sítios, terreiros das casas. No Sábado de Aleluia é realizado o Concurso de Dança de Caboclos: Malhação de Judas, onde os grupos disputam um prêmio em valor de dinheiro, para isso é constituída uma comissão julgadora, os quais são pessoas do próprio município que conhecem com propriedade a expressão cultural em julgamento. O julgamento, que toma como base os seguintes critérios: pisada – enquanto a música toca, os caboclos sapateiam com vigor em um ritmo próprio e único ao som de sanfona, triângulo, zabumba e pandeiro. Quanto mais sincronizada e dentro do ritmo de acompanhamento musical, melhor a pisada da turma; originalidade – se o concurso terminar por carnavalizar o folguedo, podendo descaracterizá-lo – até pela questão do tempo previsto que cada turma tem para se apresentar que é de 8 a 10 minutos, o quesito originalidade serve para lembrar aos brincantes das origens da brincadeira de Malhação de Judas. Quanto maior for o resgate de elementos originais da brincadeira, isto é, na indumentária, personagem, dança e coreografia, mais pontos serão ganhos; indumentária – este quesito analisa os adereços e aqui vale a tradição e criatividade de cada um na hora de se apresentar; coreografia – se o passo é o mesmo para todos, a evolução durante o tempo de apresentação e a encenação ficam a cargo de cada turma. Os que tiverem as melhores ideias mantendo a tradição original da dança de caboclos para aproveitar a exuberância dos trajes e o espaço da praça são melhor avaliados; malhação do Judas – toda apresentação termina com a malhação do Judas, um boneco de pano que é destruído pelos caboclos. Os melhores

“matadores” do Judas levam notas mais altas; e limite de tempo – são de oito a dez minutos que cada turma deve levar para realizar sua apresentação.

As letras das músicas enfocam temas variados, ufanismo cultural, referências e evocações dos próprios grupos da cidade e o gênero preferido é o xote. Os Caboclos de Major Sales já têm uma larga história de reconhecimento cultural nos níveis regional, estadual e nacional. Pois, de forma organizada, a cidade conta com cerca de 10 grupos que vêm se apresentando há mais de duas décadas (figuras 05 e 06).

Figuras 05 e 06 – Apresentação dos grupos da Dança de Caboclos. (Major Sales/RN)

Fonte: Jocivânia Fernandes do Nascimento, (Março, 2016).

A DANÇA DE CABOCLOS E A IDENTIDADE TERRITORIAL

A dança de caboclos é uma dança folclórica de rua, envolvente no modo de exibir seu perfil ritual que se tornou atração cultural e identidade territorial no município de Major Sales/RN. Esse evento ocorre no Sábado de Aleluia, tem sua culminância com a queima do Judas na praça pública na participação do concurso. Com o objetivo de alegrar as pessoas, a população majorsalense se reúne após o dia de celebração da Paixão de Cristo, para formar um elenco composto por vários personagens, os quais saem de casa em casa dançando e cantando (figuras 07 e 08). Além de saírem pelas ruas do município, eles percorrem as outras cidades circunvizinhas. A população se envolve de modo fervoroso no toque dos tambores, na melodia musical e barulho dos apitos, formado por uma multidão de pessoas de todas as idades, crianças, adultos e idosos, que caem na folia para acompanhar passo a passo toda trajetória dos dançantes tão vibrantes.

Figuras 07 e 08 – Grupo de caboclos e tocadores. Major Sales/RN

Fonte: Jocivânia Fernandes do Nascimento (Março de 2016).

A formação étnico-cultural do município de Major Sales/RN envolve a participação de diversos grupos, sendo que a ocupação desta área nunca se estagnou ao longo da história. Podemos constatar a renovação desta população, que participa de um processo interminável de movimentos migratórios. As pessoas mudam de um lugar a todo o momento, gerando movimentos que podem constituir ondas migratórias, envolvendo grande número de habitantes, ou apenas situações isoladas onde poucas famílias ou indivíduos descolam-se de um lugar para outro. Hall (2003) denomina este processo de diáspora, onde a pobreza, o subdesenvolvimento ou a falta de oportunidade podem forçar as pessoas a migrar, mas cada disseminação carrega consigo a promessa de retorno.

Neste movimento, as diferentes regiões buscam manter sua identidade cultural, incorporando ou se adaptando à cultura dos que chegam, visando manter, sempre que possível, os referenciais daqueles que já estavam no território. Assim, surgem as manifestações culturais de uma região, onde o município de Major Sales/RN está fortemente associado à identidade cabocla; ou seja, busca-se evidenciar e manter as crenças, valores e práticas inspirados no passado daqueles que instituíram a dança de caboclos neste município.

A questão identitária permeia, portanto, cada ação promovida pelas instituições e pessoas responsáveis por esta cultura. Procuram responder à necessidade individual de pertencimento que as pessoas manifestam naturalmente, cuja identidade se constrói em contato com o universo circundante (HALL, 2011). Muitos passam a pertencer à cultura cabocla sem nem mesmo possuir qualquer vínculo, interagem com o universo simbólico e acabam penetrando o cenário

proposto, assumindo uma identidade que transcende qualquer definição cultural, abarcando um lugar historicamente constituído, delimitado e caracterizado pelos agentes humanos o município de Major Sales/RN.

As manifestações culturais cuja inspiração é a identidade territorial estão presentes em diferentes contextos da contemporaneidade. Através da expressão cultural, os grupos da dança de caboclos buscam nestes referenciais identitários a legitimação de uma cultura, estes destacam-se por reafirmarem o desejo de manter vínculos com as tradições e costumes passados, expressando-o através da música, das coreografias e dos trajes típicos minuciosamente elaborados para estas encenações. Esta identidade permanece fortemente visível tanto na cultura material quanto imaterial, o que leva a pensar sobre os significados e os efeitos destas manifestações na construção da identidade territorial do município de Major Sales/RN.

Os grupos da dança de caboclos são exemplos desta construção, estes são mantidos por entidades públicas, privadas e comunitárias, alguns grupos da dança de caboclos acabam se destacando mais que outros pela participação em eventos municipais, estaduais, regionais e nacionais. Atualmente, os grupos da dança de caboclos ensaiam as danças sob a coordenação de um instrutor, este por sua vez é chamado de “Mestre”, este sempre está presente na vida cultural e social do município de Major Sales/RN.

A montagem das coreografias é realizada a partir de pesquisas coordenadas pelo “Mestre”, segundo o qual são feitas adaptações a partir do folclore caboclo. Se na década de 90 as danças eram anunciadas como autêntica cultura cabocla, hoje os dançarinos admitem que as coreografias são inspiradas nesta tradição, mas sofrem modificações em função dos objetivos dos grupos e dos diferentes públicos para os quais se apresentam, como se pode ver na figura 09, onde um dos grupos de caboclos utilizaram o mascote da Copa do Mundo para representar o boneco de Judas.

No entanto, de acordo com integrantes, os figurinos hoje são feitos com maior atenção aos detalhes da pesquisa, sendo que há uma seleção de materiais

adequados e que reproduzam com mais fidelidade os trajes do passado. Ou seja, ao mesmo tempo em que os dançarinos assumem o hibridismo desta manifestação cultural, também atuam no sentido de legitimar as representações de uma cultura. A identidade cabocla permanece sendo a inspiração dos atores envolvidos nos grupos, os quais dão a ele sentidos que se transformam ao longo do tempo. Há uma preocupação com a historicidade destes símbolos, cujas narrativas atuais vão se constituindo a partir de narrativas do passado.

Figura 09 – Mascote da Copa do Mundo em substituição da figura do Judas.

Fonte: Jocivânia Fernandes do Nascimento (Abril de 2014).

Atuais e ex-dançarinos afirmaram, a partir de entrevistas e conversas informais, que para integrar nesses grupos não há critérios. O ingresso se dá a partir de interesses diversos, sendo que a participação comunitária é apontada como um dos principais fatores de mobilização. Os agrupamentos sociais se dão a partir dos diferentes e criativos arranjos coletivos, que originam encontros e trocas nas mais diferentes esferas, através de comportamentos que não são estáticos, mas apresentam padrões discerníveis. E são estes padrões que marcam as particularidades do território, construída de forma representacional pelos atores sociais.

Segundo depoimentos dos “Mestres” da dança de caboclos, os grupos funcionam baseados na participação comunitária, sendo que as pessoas que neles atuam não são remuneradas, tanto pela dança quanto pelos trabalhos nos preparativos das vestimentas destes, este espírito de coesão e de cooperação

entre os membros da comunidade sustenta, na atualidade, o discurso de um grupo social, que acaba levando as suas regras e valores para os demais atores que não integram ao referido grupo. A comunidade, neste sentido, extrapola o local, inserindo-se no processo de construção da identidade do território. A identidade da comunidade, assim, vai se formatando a partir da valorização das suas características internas, contrastando-as com as externas, o que os semelhantes e distingue-os dos diferentes. Através da linguagem e dos sistemas simbólicos utilizados, esta identidade é representada e construída historicamente, projetando a identidade territorial através de seus valores, crenças e práticas sociais.

Os grupos da dança de caboclos fazem parte do segmento cultural, o qual contribui para a construção da identidade territorial. Afinal, são estes os atores que dão sentido ao lugar onde vivem. E é a partir das organizações sociais e culturais que muitas das ações são planejadas e viabilizadas no município. Apesar dos grupos da dança de caboclos representarem a manutenção das tradições caboclas na atualidade, os próprios depoimentos dos atuais e ex-dançarinos revelam que as motivações para participar desta manifestação cultural nem sempre (ou na maioria dos casos) estão associadas à identidade cabocla. Muitos apontam que ingressaram nos grupos porque viam nesta atividade uma oportunidade de fazer novos amigos, praticar atividades físicas, viajar e conhecer novos lugares, ou porque representava uma forma de satisfazer a vontade dos pais. Já alguns destacavam que participavam para preservar a cultura cabocla. Participando junto dos pais, bem como se integrar com demais membros da comunidade.

Durante os ensaios, foi possível observar as funções assumidas pelos integrantes, bem como a rede de relações que se estabelece nestes encontros. Os dançarinos se incubem não apenas de ensaiar as coreografias, como também assumem a responsabilidade de produzir parte dos figurinos utilizados nas apresentações. A interação entre os dançarinos ocorre de maneira espontânea, cada um pode se manifestar e participar da elaboração das apresentações. O que se destaca no envolvimento dos integrantes é a questão da valorização de uma

prática cultural diferenciada das demais práticas existentes no município e em outras localidades. Neste sentido os grupos se situam, atuam as marcas da identidade local e territorial, na medida em que estes optam por práticas diferenciadas das demais.

O Concurso da Dança de Caboclos: Malhação de Judas, realizado anualmente na praça de eventos do município de Major Sales/RN, inicia-se com uma coreografia de origem cabocla, na qual os integrantes trajam indumentárias variadas, que foram confeccionadas de acordo com a proposta de cada grupo.

Durante a realização do concurso, a rádio comunitária atua na divulgação das atividades alusivas do evento e aos grupos da dança de caboclos. Os meios de comunicação ratificam o que os atores dos grupos da dança de caboclos enunciam como características locais. A notícia, portanto, constrói imagens acerca daquilo que se pretende representar, colabora com a construção do discurso identitário e com a respectiva diferenciação do território dos demais espaços. Juntos, os diferentes segmentos da sociedade legitimam, naturalizam e cristalizam a identidade cultural e territorial do município de Major Sales/RN.

Uma das características dos grupos da dança de caboclos é a sua atuação fora do município, levando as manifestações culturais locais para outros espaços. Durante esses vinte e quatro anos de existência, os grupos já visitaram inúmeros lugares dentro do estado do Rio Grande do Norte e demais estados do Brasil, participando de eventos diversos em que o município de Major Sales/RN é divulgado e associado ao resultante processo da construção de sua identidade territorial (figuras 10 e 11).

Figuras 10 e 11 – Grupo de Caboclos no Evento Nacional da Cultura em Fevereiro de 2014 – Natal/RN.

Fonte: Jocivânia Fernandes do Nascimento (Fevereiro, 2014).

Nestas excursões, realizadas pelos grupos onde ocorrem os encontros, as referências locais são levadas pelos dançarinos aos lugares onde se apresentam, revelando aquilo que os atores do território do município de Major Sales/RN desejam mostrar para os diversos locais, demarcando a diferenciação da sua identidade cultural, revelando a importância desta manifestação no processo de construção da identidade territorial do município de Major Sales/RN, os quais atuam na legitimação desta.

Assim, estas produções culturais atuam na construção de uma identidade territorial, reafirmam um discurso que, mesmo em movimento, estabelece verdades cristalizadas às representações acerca do município de Major Sales no contexto atual. Desse modo compreende-se que esses grupos da dança de caboclos são essenciais para o seu território, por marcarem a diferenciação da sua cultura, história e identidade dos demais municípios.

CONCLUSÃO

Os grupos da dança de caboclos, criados no município desde o ano de 1924, representam importantes aspectos de um determinado projeto identitário construído pelos atores locais. A manutenção desta tradição se desenvolve através de inúmeras manifestações materiais e imateriais, dando vida ao lugar.

Ao serem analisadas as manifestações culturais do município de Major Sales/RN, identificou-se um jogo de forças dentro do próprio território. Os atores locais, ao edificarem uma determinada identidade cultural predominante, acabam por excluir outras representações, mesmo que discursivamente estas permaneçam integradas à cultura local. Assim, diante das tensões e lutas pela hegemonia cultural do território, os grupos da dança de caboclos vêm divulgando uma identidade principal, que serve de inspiração para as suas manifestações, a identidade cabocla.

Alguns atores lutam para manter vivas estas referências, principalmente os mais antigos e os idealizadores dos grupos da dança de caboclos, aqueles cuja

memória ainda está direta ou parcialmente ligada aos antepassados. Mas, para muitos, a alegria, a amizade ou até mesmo a festa estão acima da preocupação em preservar o passado e a cultura cabocla.

São muitos saberes e vivências que se integram a estas manifestações culturais, tornando o cenário em que apenas uma identidade se faz visível. Apesar da dança, da música, dos trajes e dos demais elementos estarem associados a uma determinada identidade cultural, o hibridismo se manifesta em todos os momentos de atuação dos dançarinos e no desenvolvimento dos eventos, ou seja, não há como não deixar de sofrer as influências da modernidade e do cenário globalizado. É preciso identificar e compreender estes processos de construção da identidade territorial, reconhecendo-a não como uma essência inata e cristalizada do lugar, mas como uma materialização das intenções daqueles que são os principais agentes deste desenvolvimento, os próprios atores do território.

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. **Etnografia da prática escolar**. Campinas, SP: Papirus, 1995.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: FFLCH, 2007.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 5a ed. São Paulo: Melhoramentos, 1979. p. 417-419.

_____. **Mouros, franceses e judeus: Três presenças no Brasil**. São Paulo: Global, 2001. p.91, 102.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CRUZ, Valter do Carmo. Territorialidades, identidades e lutas sociais na Amazônia. In: ARAÚJO, Federico Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogerio. **Identidades e territórios:** questões e olhares contemporâneos. Rio de

Janeiro: Access, 2007. p.93-122.

GONÇALVES, Claudio Ubiratan. **Malhar Judas ou malhar Jesus***?* Artigo publicado em 25 Mar 2008.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de janeiro: Editora da UERJ, 1999, p.169-189.

HALL, Stuart.**Da Diáspora: Identidades e Meditações culturais**. Belo Horizonte: UFMG; Brasilia: Unesco, 2003

_____**A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Guaracira Lopes Louro – 11 ed.1 reimp. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

MOTA, Ático Vilas-Boas da. **Queimação do Judas: catarismo, inquisição e judeus no folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: MECSEAC- Funarte: Instituto do folclore, 1982.

OLIVEIRA, Ernesto da Veiga**. Festividades cíclicas em Portugal**. Coleção Portugal de perto. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1974.

RIO GRANDE DO NORTE. **Instituto de desenvolvimento sustentável e meio ambiente do rio grande do norte – idema**: perfil do seu município Major Sales. Natal, RN – 2008.

TRAMAS DO BORDADO MANUAL EM PASSIRA-PE: ANALISANDO A GEOGRAFICIDADE E A PAISAGEM CULTURAL

RUTT KELES ALEXANDRE DA SILVA
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA),
Universidade Federal de Pernambuco LECgeo/UFPE
kelesrutt@hotmail.com
CAIO AUGUSTO AMORIM MACIEL
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA),
Universidade Federal de Pernambuco - LECgeo/UFPE
caio.maciel@ufpe.br

INTRODUÇÃO: O BORDADO DAS RELAÇÕES SOCIAIS EM PASSIRA

No interior pernambucano, em áreas suscetíveis às adversidades climáticas condicionadas pelo clima semiárido, é comum a diversificação de atividades complementares à agricultura. Neste contexto, o artesanato apresentou-se como uma ferramenta eficaz a ponto de se estabelecer como prática cultural e financeira ao longo de muitas gerações. A infinidade de produtos artesanalmente produzidos no Agreste de Pernambuco e a notoriedade que já alcançam, denotam as várias alternativas que foram adequadas às rotinas de seus habitantes, numa intensidade capaz de beneficiar a renda de núcleos familiares e dinamizar a economia local.

Como uma das localidades que se enquadram nas descrições acima, este estudo realizado durante pesquisa de graduação, e atualizado pela inclusão de novos dados, apresenta as potencialidades do município de Passira, conhecida na região como “Terra do Bordado Manual”, evidenciando os aspectos históricos e culturais que enalteceram sua trajetória enquanto produtora artesanal, bem como os caminhos que a atividade percorreu até enquadrar-se como elemento chave de sua economia. O bordado “apresenta-se como material têxtil artesanal, cuja confecção exige o uso de instrumentos básicos como: agulhas e linhas, no intuito de entrelaçar os fios no tecido de maneira cuidadosa para a produção de sua arte”

(ALEXANDRE DA SILVA, 2014), a qual pode ser observada na figura a seguir.

Figura 1 – Detalhes de flores e vagonite em colcha bordada

Fonte: Rutt Keles, 2016

Após a etapa de elaboração dos desenhos com a linha, para ser finalizado, o produto é engomado e lavado. Para a composição das mais variadas estampas, buscando efeitos de sombreamento, textura e movimento, existem pontos específicos conhecidos pelas bordadeiras como: ponto matizado, ponto corrente, meio ponto, bainha decorada, casinha de abelha, ponto reto ou sombra, ponto doidinho, ponto cheio, ponto crivo, ponto de nó, bainha aberta, matame, entre outros. Estas técnicas artesanais podem ser empregadas em diversos itens de uso cotidiano, sendo utilizadas na confecção de peças para vestuário, utensílios de decoração, cama, mesa e banho.

Assim, o município que ainda conserva nos princípios de sua produção os predicados que o tornaram conhecido regionalmente, consegue assimilar a tradição e a novidade pelas cores vibrantes não apenas em tecido de linho, mas em panos alternativos como o algodão cru e a seda, incorporando em sua trama além dos desenhos com motivos bucólicos (flores, nuvens, abelhas, frutas), formas geométricas, ou vocábulos. As inovações que recaem sobre esta herança colonial visam diversificar a oferta para alcançar diferentes estilos de consumidores. Sua comercialização se dá principalmente no centro da cidade, entre galerias e pequenas lojas. Passira também conta com o Centro Cultural e Comercial do Bordado, além de sua própria feira anual. O comércio pode acontecer também por meio de encomendas que atendem a uma demanda regional

e em muitos casos, internacional.

A experiência bem-sucedida com a arte manual ocorreu graças à boa interação entre o campo e a cidade ao longo dos anos. O movimento inicial de produção na zona rural, de modo mais expressivo nos sítios de Olho D'Água das Figueiras, Varjada, Candeais e Pedra Tapada, repercutiu positivamente na economia da cidade. Foi a partir da década de 1980, que teve início a tradição anual de feiras artesanais e o incentivo por parte do poder público para o estabelecimento de cooperativas (VASCONCELOS, 2016a). Hoje o referido município é destaque no cenário cultural ligado aos produtos artesanais em eventos locais, regionais, nacionais e até mesmo de proporções internacionais.

Visto isso, entende-se que o trabalho de artesãos e artesãs pode jogar um papel mais expressivo na economia regional do que mero coadjuvante enquanto fonte de produtos "pitorescos" ou "folclóricos". Sendo uma atividade comumente exercida numa região suscetível às adversidades ambientais, reduz a pressão sobre os recursos naturais, e incrementa a economia doméstica não só de famílias agricultoras como também urbanas, contribuindo para seu empoderamento. Assim, interpretando conceitos da geografia cultural, o presente trabalho teve o intuito de compreender a influência que a prática artesanal exerceu sobre o espaço geográfico de Passira, configurando paisagens culturais, as quais se estabeleceram como reflexo e matriz de relações sociais. A validade desta pesquisa se traduz na contribuição à identificação de elementos que agregam valor ao produto e garantem ao município reconhecimento, proporcionando uma visão diferenciada sobre o artesanato.

Diante das considerações acima, buscou-se refletir sobre as diferentes paisagens culturais configuradas ao longo do tempo em Passira, através dos moradores em si, visitantes ou até mesmo dos que recebem notícias passirenses, seja por parte da mídia ou por outros meios. Ressalta-se que a porção do Agreste em que Passira se encontra, está relativamente fora dos atuais polos de desenvolvimento do estado, necessitando de estudos que potencializem suas vocações geográficas.

Compreendendo a dinâmica sociocultural estabelecida por meio da atividade econômica do bordado manual, será possível evidenciar as práticas sociais que fazem parte do cotidiano dos sujeitos. A partir daí poderá ser entendido o que garante ao referido produto um lugar de destaque e quais os entraves que devem ser ultrapassados visando atingir um novo patamar de desenvolvimento regional. Alinharemos adiante o estudo com aspectos subjetivos, em prol de aprofundar a compreensão da paisagem à luz da geografia cultural.

UM GEOSSÍMBOLO NA PAISAGEM DA *TERRA DO BORDADO MANUAL*

A notoriedade conquistada por Passira no cenário cultural deve-se à produção artesanal do bordado. Seu entendimento como geossímbolo, se dá principalmente pelo reconhecimento do produto como um ícone municipal, uma vez que o mesmo faz parte do seu processo de afirmação no tempo e no espaço. O geossímbolo, como explica Bonnemaison (2002), configura-se quando algum elemento espacial é revestido tão fortemente por simbologias, que chega a ser reconhecido fora do seu âmbito de origem, tornando-se uma espécie de carimbo ou ícone representativo na medida em que fortalece a identidade de um território em outros, por razões culturais, religiosas ou políticas aos olhos de algumas pessoas ou grupos étnicos. O bordado imprime uma face à Passira; ao mesmo tempo em que as maneiras de se pensar a espacialidade do município são influenciadas pela ideia de que esta é a "Terra do Bordado". Considera-se que as paisagens típicas do interior passaram a se revestir de grande interesse para o estudo das identidades nordestinas, pois guardam em si um processo de construção cultural coletiva, aceitando, porém, leituras particulares (MACIEL, 2004), abarcando dialeticamente como as populações locais se veem em relação ao ambiente, numa escala local ou regional.

Pensando nisto, entende-se a paisagem como sendo de modo simultâneo marca e matriz. Na perspectiva de Berque (1984), na proporção de marca a paisagem "expressa uma civilização", quando suas composições e formas

colaboram com a sucessão de usos e significações através de gerações. Na dimensão matriz, "participa dos esquemas de percepção, de concepção e de ação – ou seja, da cultura". Dessa forma, cada grupo esculpe em seu espaço seus sinais e símbolos, exemplificados aqui pelo bordado produzido em Passira.

Neste contexto, tal significação atribuída à paisagem passirense, em sua morfologia e formas simbólicas, é dada através dos atores sociais e composta por um conjunto de símbolos e valores vinculados ao que se chama cultura. Para Cosgrove e Jackson (2000, p. 25) a cultura é o meio pelo qual as pessoas transformam o fenômeno cotidiano do mundo material num mundo de símbolos significativos, aos quais dão sentido e atrelam valores, inclui-se nesta consideração o papel do imaginário geográfico. Pois, como dito anteriormente, a leitura da paisagem é feita a partir de simbologias particulares. Estas por sua vez, abrangem aspectos objetivos e subjetivos do espaço por meio da compreensão de signos presentes ou ali projetados. Dessa forma, Cosgrove e Jackson (ibidem) explicam que a concepção de paisagem como um sistema intercalado de símbolos e signos tende a metodologias de caráter muito mais interpretativo do que propriamente morfológico, ressaltando a tendência presente numa linha interpretativa da geografia cultural, que desenvolve o sentido metafórico de "texto" sobre paisagem como algo a ser interpretado como documento social. De modo que, a paisagem cultural configurada em Passira não é só aparência (coisas visíveis), pois abarca uma trama de enredos contados sobre a atividade comercial, a tradição e a identidade.

Se o aspecto visível do bordado na morfologia da paisagem é tênue, posto que é feito no recanto de lares rurais ou em pequenos empreendimentos, a notoriedade e fama do município são contados e recontados pelos habitantes e apreciadores do artesanato, além da grande divulgação pela mídia.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS: O CAMINHO PERCORRIDO

O estudo de caráter exploratório e bibliográfico desenvolvido em

consonância com a geografia cultural, contou inicialmente com uma análise aprofundada de fontes de pesquisa relevantes na obtenção de dados sobre o município, tais como: jornais locais, revistas e artigos científicos. Por conseguinte, a consulta de literaturas direcionadas à temática do artesanato, e, sobretudo relacionadas ao bordado manual, em monografias, dissertações e teses, compôs a fase de pesquisa em gabinete. Em paralelo, debates com os demais pesquisadores envolvidos na investigação, e leitura de textos basilares voltados à compreensão da paisagem cultural, geograficidade, espacialidade e geossímbolos se mostraram fundamentais ao sucesso do estudo.

Realizado este levantamento de informações gerais para melhor compreensão da área em análise e interpretação de conceitos da geografia cultural, partiu-se para a segunda etapa, que se consistiu nos trabalhos de campo para levantamento de informações "*in loco*" e realização de entrevistas. Em prol de vivenciar e aprender mais sobre o universo artesanal existente em Passira foram feitas visitas aos núcleos de confecção em residências e cooperativas, tanto no interior quanto na cidade. Além de estabelecimentos comerciais, praças, ruas e feiras, registrando o cotidiano do comércio e trabalho de pessoas ligadas direta ou indiretamente à atividade artesanal.

Na fase de campo foi possível entrar em contato também com turistas e compradores nos limites do município realizando entrevistas semiestruturadas e coletando informações úteis à constatação do bordado enquanto geossímbolo e caracterização da identidade cultural da cidade como "Terra do Bordado Manual". A etapa final se deu na elaboração da cartografia temática, para a organização de um mapa de localização do município e um croqui demonstrando a espacialização das principais lojas de comércio artesanal e avaliação do material iconográfico.

AS TRAMAS DO BORDADO MANUAL E AS CONTRIBUIÇÕES DA MÍDIA

A temática do bordado manual pode suscitar análises de literaturas mais aproximadas de uma geografia do trabalho ou da geografia do gênero. Além disso, devido ao estabelecimento de uma série de relações econômicas que incluem escalas maiores do que o território municipal, por conta da exportação, convida a um estudo mais aprofundado sobre as redes organizativas. As quais, para entendimento, exigem investigações específicas, e que não se incluem no objetivo deste trabalho. Mesmo assim, é importante ressaltar que este tipo de interação se insere no contexto passirense gerando implicações na paisagem. A seguir, dar-se-á enfoque às contribuições da mídia no sentido de potencializar a noção de geossímbolo conquistada pelo bordado nas últimas décadas.

Passira fica próxima a municípios que também se destacam pela produção de artesanatos tradicionais, entre eles; Salgadinho e Limoeiro que inclusive também confeccionam bordados e fazem divisa com Passira; Pesqueira e Poção famosas pelo fabrico de rendas da renascença, Caruaru e a arte dos bonecos de barro, Bezerros com máscaras de papangus e xilogravuras emblemáticas, Agrestina produtora de sinos de metal, entre outros. Cada um à sua maneira, ajudando a conformar o que pode-se chamar de "Agreste artesanal".

Assim, de modo semelhante às outras cidades, com o passar dos anos "A Terra do Bordado" sobressaiu-se e manteve-se em destaque na região como excelente produtora artesanal. Muitas vezes, sendo manchete na mídia impressa e televisiva, como o município de hábeis bordadeiras, mulheres que ao longo do tempo preservaram a tradição colonial dos bordados feitos à mão. Era o modo de confecção e qualidade do produto que chamara a atenção. Já no início das primeiras cooperativas a exportação aparecia como uma oportunidade ímpar para o pequeno município do Agreste pernambucano. O Jornal do Commercio na edição publicada em 30 de outubro de 1994 ressaltava a reputação que o município conseguira estabelecer já há dez anos: o maior polo cultural produtor de artesanato bordado em tecido. Assim como o Jornal do Bandepe em 1987, expondo algumas nuances que permeavam as relações de comércio de bordado para o exterior, conforme consta nos fragmentos a seguir, nos detalhes destacados.

Figura 2 – Fragmento de reportagem do Jornal do Commercio com destaque para trecho

Bordados "made in" Passira

através de firmas do Recife, escoam os bordados – encomendados, muitas vezes, a centenas de artesãs – para diversos pontos do país e até do Exterior. É o caso da Artbol (Artesanato e Bordados Ltda.) Há 14 anos no ramo, discorre com segurança sobre todos os aspectos do setor,até mesmo sobre os gostos de outros povos:

– Os europeus – diz – preferem as peças de "tom sobre tom", ou seja, os trabalhos de uma única cor, enquanto as pessoas da Babia, por exemplo, têm predileção por cores exuberantes.

Fonte: Jornal Bandepe, outubro, 1987 (Recorte).
Arquivo pessoal de moradora passirense: Maria Ignês Santana, 2012.

Informações desta natureza ajudaram a consolidar a fama de Passira como terra do bordado manual, e a estimular o imaginário regional sobre como seria este lugar, onde as mulheres bordavam em grupos nas calçadas (ver na figura 3), compondo a paisagem seja na zona rural ou urbana de forma significativa. Foi neste contexto que o bordado fixou-se como um elemento tênue na paisagem imediata. Colocando-se, entretanto, de maneira marcante no contexto passirense, conformando uma paisagem cultural composta de morfologias, subjetividades e interpretações. O bordado constitui-se como símbolo da expressão cultural do povo passirense, configurando-se como identidade cultural, sobretudo em Pernambuco.

Figura 3 – No destaque, depoimento de comerciante de bordados

PASSIRA — Falar de bordado é falar em Passira, município do Agreste Setentrional, a 98 quilômetros do Recife, onde se encerra hoje a 8ª Feira do Bordado Manual. A feira reúne artesãs de toda a região e a cidade, conhecida como a "terra do bordado", desde 1984 é considerada como o maior centro produtor desta especiaria em Pernambuco.

Tradição

Termina hoje em Passira a Feira do Bordado Manual

Fonte: Jornal do Commercio edição de 30 de outubro, 1994 (Recorte).
Arquivo pessoal de moradora passirense: Maria Ignês Santana, 2012.

A sobrevir consta o convite (Figura 4) da segunda-feira temática de

artesanato da cidade de Passira, ocorrida em 1986, onde os organizadores chamam famílias para comparecerem à localidade. Vale ressaltar que desde 1973 já havia empresas voltadas ao ramo do bordado ali, mas somente após a organização das cooperativas na década de oitenta é que de fato sua produção começa a despontar no cenário cultural. A festividade, contribui até a atualidade de forma significativa para a dinamização da economia local e geração de empregos, mesmo que de maneira temporária.

Figura 4 – Convite da II Feira Artesanal de Passira produzida pela Prefeitura Municipal

Fonte: Arquivo pessoal de moradora passirense: Maria Ignês Santana, 2012.

Outros exemplos podem ser úteis para a compreensão da abordagem aqui proposta e verificação de como hoje ainda repercute a produção artesanal para a cidade. O bordado prosperou, assim como as formas de propagar seus predicados ao público e atrair apreciadores e compradores acompanharam a modernidade. A feira temática teve seu nome modificado com o passar dos anos, a imagem a seguir (Figura 5) trata-se de um recente *outdoor* de divulgação da 25ª Feira do Bordado Manual, exposto em diversas cidades da região, inclusive na capital do estado, a qual fica a 98km distante de Passira.

Figura 5 – Outdoor da 25ª Feira do Bordado Manual de Passira

Fonte: Site oficial da Prefeitura de Passira, 2011.

O retângulo em vermelho destaca as seguintes frases: “A Prefeitura de Passira tem o prazer de convidar V.S.a para a 25ª Feira do Bordado Manual. Mais do que uma Feira de Negócios, o evento representa a Identidade e a Cultura do nosso município e o Amor da nossa gente. Um amor tão grande que você pode levar um pouco dele para sua casa. Participe”. Nesta propaganda, a mensagem transmitida vai além da divulgação da tradicional feira de artesanato local. Os organizadores da festa expõem para o público algo que talvez não seja visualizado na paisagem, algo compreendido num valor não meramente econômico, e sim simbólico. Ao referir-se ao evento como representativo de Identidade e Cultura, o geossímbolo passirense adquire um status privilegiado, porque este, segundo o anúncio, estabeleceu com a “sua gente” uma relação capaz de transmitir amor, ou seja, sentimento e significado. Além de tudo, um sentimento que pode ser compartilhado, com potencial de tornar-se representativo daquele município em outros, reforçando seu valor enquanto elemento geossimbólico.

Diante disso, pode-se entender que este tipo de informação tem potencial para reportar-se à imaginação do receptor do anúncio estimulando a psicosfera, nada menos que o reino das ideias, lugar das crenças, paixões e produção de um sentido que estimula o imaginário (SANTOS, 2006). Assim é criada uma expectativa que contribui para a construção imaginária desta paisagem antes mesmo de sua leitura propriamente dita. Permitindo assim que a paisagem seja compreendida através da sua materialidade e imaterialidade. A relação entre o aspecto imaterial e material do bordado passirense ganha relevo quando os objetos são colocados no espaço durante os eventos sazonais. Assim, como ainda se pode constatar na figura 5, no retângulo em azul, são organizados durante a Feira do Bordado estandes, desfiles, shows e etc., os quais ressaltam a ligação de Passira com o artesanato e garantem outras atratividades de entretenimento dentro da feira.

Fora dos âmbitos municipais, devido ao trabalho realizado pela Associação

das Mulheres Artesãs de Passira – AMAP –, numa parceria com o estilista Ronaldo Fraga, o bordado passirense alcançou notoriedade por um viés pouco comum: a alta costura da moda internacional. Nas edições de 2010 e 2011 a São Paulo Fashion Week – SPFW – exibiu nas coleções: "Turista Aprendiz" e "Athos Bulcão, do Início ao Fim", os resultados do projeto que enaltecia elementos da culturalidade brasileira com bordados elaborados em Passira.

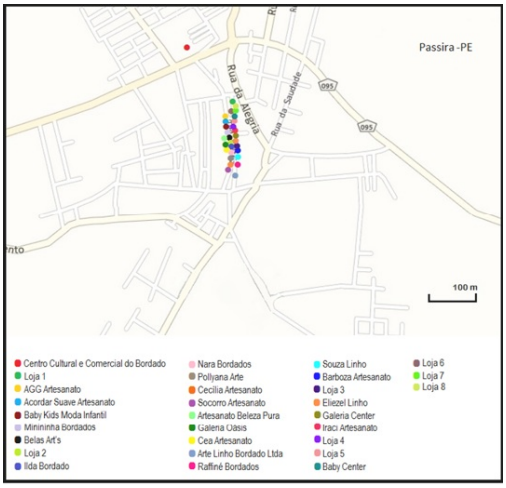
De acordo com a presidente da associação, como desdobramento positivo desta interação, engajando-se com esmero nos projetos que se sucederam a partir da SPFW, as bordadeiras da citada cooperativa viram sua produção ganhar impulso com o número crescente de encomendas. As peças bordadas na primeira coleção foram expostas na Feira Nacional de Negócios do Artesanato – FENEARTE –, considerada a maior feira deste seguimento na América Latina, em Recife no ano de 2010. Consecutivamente, de acordo com Almeida (2013), foram customizadas peças para outra exposição, a "Rio São Francisco navegado por Ronaldo Fraga: cultura popular, história, moda", fomentada pela Lei Federal de Incentivo à Cultura (Lei Rouanet), naquele momento enquadrando a moda como uma vertente da cultura brasileira.

Sobre este cenário favorável, Vasconcelos (2016b) ressalta que o Projeto "Pernambuco com Design" da Agência de Desenvolvimento Econômico de Pernambuco – AD Diper –, mostrou-se positivo para a citada cooperativa, ao oportunizar novos caminhos e aprendizados ao grupo, sobretudo devido à visibilidade destes eventos, consequentemente, sobre sua produção, a qual superou as expectativas. Pois, foi através deste que as bordadeiras da AMAP foram selecionadas para trabalhar com o estilista Ronaldo Fraga, alcançando as passarelas da alta costura. Mais que isto, o resultado destas conquistas teve potencial para estender-se sobre toda a cidade de Passira, uma vez que, tal projeto, selecionou instituições que representassem seus locais de origem.

Após tais considerações sobre a atividade cultural do bordado e as possíveis repercussões em seu território no sentido cultural e econômico, torna-se pertinente numa análise geográfica perceber também as marcas que se

manifestaram no espaço por influência deste tipo de trabalho. Num primeiro momento, ao percorrer o pequeno núcleo comercial desta cidade interiorana, a paisagem visualizada se repete, devido à concentração notável de lojas de tecidos, aviamentos e naturalmente pontos de venda de bordado. No croqui a seguir (Figura 6) é possível perceber uma grande concentração de pontos de venda numa mesma rua.

Figura 6 – Croqui pontuando locais de venda de bordado na Rua da Matriz em Passira-PE



Fonte: Base Cartográfica do Here, 2013. Org. Rutt Keles.

O logradouro em destaque é a principal área de comércio localizada no Centro da cidade, a Rua da Matriz. Na legenda verificam-se os nomes de cada estabelecimento existente. Os pontos destacados e que na legenda estão descritos apenas como Loja, seguidos de uma numeração, são locais que não possuem um nome comercial. Seja pela informalidade do seu comércio, pois alguns proprietários comercializam na garagem de sua própria casa, ou por motivo de não terem se decidido, ou atentado para definir ou publicizar algum nome.

Atualmente, as lojas de bordados passirenses, diferentes em tamanho e sortimento de peças, vendem o artesanato em questão durante todo o ano, variando a intensidade das compras em certos meses, sendo janeiro, junho, novembro e dezembro os mais movimentados. Isto em primeiro lugar se dá pela

realização da Feira do Bordado Manual (territorialidade sazonal), geralmente no décimo primeiro mês do ano, e pelas celebrações natalinas, que aquecem o comércio por conta da troca de presentes e arrumação das casas. Os períodos de férias que ocorrem em janeiro e junho, juntamente com a festa de São João, colaboram com a saída de bordados devido ao aumento do fluxo de turistas. Nos outros períodos do ano, especialmente em agosto, setembro e outubro, há diminuição das vendas. Porém, como a comerciante Luciana Benedita de Lima afirma:

> "*Nunca se sabe quando um ônibus carregado de turistas pode aparecer. De repente, até em dia de semana mesmo, encostam o carro e a gente vende bastante coisa. [...] E eles "sai tudo satisfeito" por que aqui na cidade nunca falta bordado*" (Entrevista com Luciana Benedita de Lima, 30 anos, 2012).

Neste contexto, raciocina-se mais além do território de Passira, tentando acompanhar um movimento de mão dupla que acontece devido às peculiaridades lá encontradas. Por conta do comportamento inicial de produtores rurais, posterior organização de cooperativas, hábito de bordar e expor as peças na frente das casas, construção de lojas, promoção de Feiras de Artesanato e todos os outros elementos visualmente perceptíveis, motivados e influenciados por razões não visíveis, a paisagem cultural de Passira tomou "corpo", esculpiu uma forma, material e palpável. Como parte destas razões simbólicas e formas visuais explícitas na paisagem, observam-se as fotografias a seguir (Figuras 7 e 8) apresentando um monumento na Praça Sebastião de Oliveira Pinto, em homenagem às bordadeiras responsáveis pela perpetuação do geossímbolo passirense no espaço geográfico, e uma das lojas de artefatos manuais traduzindo na paisagem econômica a influência do artesanato.

Figura 7 e 8 – A bordadeira em frente à Igreja Matriz de Passira-PE; Loja de bordado em Passira-PE.

Fonte: Rutt Keles, 2016.

Por conseguinte, é factível "ler" a paisagem como uma representação simbólica buscando interpretar seu significado cultural e mapear elementos correlatos. As relações sociais desenvolvidas no espaço geográfico produzem, inventam e interpretam as paisagens culturais a partir de variados estímulos. A resposta para revelar o que mais se aproxima de uma unidade nas leituras e percepções das paisagens culturais de Passira, só é possível através da compreensão de um misto de realidade e imaginação. O que é visto e o que é assimilado como reflexo das relações estabelecidas no espaço geográfico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O QUE SE PÔDE LER NA PAISAGEM PASSIRENSE

Diante das múltiplas representações culturais se constitui um mosaico de espacialidades. A manifestação cultural descrita neste trabalho sob a ótica da espacialidade, influencia a organização geográfica de Passira ajudando a configurar as atuais paisagens, estimulando também o consumo da cultura. Ao evidenciar práticas cotidianas dos sujeitos sociais, e compreender os aspectos ligados à produção do bordado manual em suas motivações concretas e subjetivas, foi feita a "leitura" da paisagem formada ao longo de décadas no município. Buscou-se compreender a lógica existente no simbolismo da paisagem, atitude que oportunizou o entendimento do bordado como geossímbolo, pelo seu potencial representativo do território passirense em outros locais. Além do mais, ao obter um caráter identitário e simbólico, remete constantemente ao imaginário dos habitantes e/ou frequentadores, do município compondo inclusive o que pode ser entendida como paisagem econômica.

Assim, considerando entre outras coisas o papel fundamental da propaganda em suas diferentes configurações, atenção recebida pela mídia impressa e eletrônica, incorporação do referido artesanato pela indústria da moda, participação em eventos regionais, nacionais e internacionais, o bordado de Passira ganhou notoriedade, popularidade, mais adeptos, admiradores, compradores, vendedores. Não apenas pela qualidade material das peças, como também pela singularidade do produto feito à mão, atividade típica da cultura nordestina, que carrega um significado que ultrapassa o econômico. É aí onde vai se configurar o apreço, a valorização, atraindo mais gente para o território, reafirmando a paisagem do bordado, no plano físico, visível e invisível, simbólico. Este último graças ao imaginário que tem potencial de se deixar influenciar.

Assim, ao evidenciar motivos para compreender o fenômeno aqui trabalhado pôde-se chegar ao entendimento de como as práticas culturais podem reproduzir espaços, e que as relações sociais estão a serviço da cultura. Além disso, ressaltou-se a existência de uma interação entre diferentes âmbitos de um mesmo território, como a zona rural e a zona urbana, as quais abrigam relações em que a primeira não é subordinada à segunda como se imagina erroneamente, algumas vezes. Além do mais, estudos como este, convidam a refletir sobre a lógica das redes de relações, ao contextualizar espacialmente os fenômenos e ao raciocinar desde escalas locais ou regionais até nacionais e internacionais, ou seja, para além de suas práticas espaciais diárias.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE da SILVA, R. K. **A Geografia do Bordado Manual: paisagem de uma atividade cultural em Passira-PE.** 2014. 49f. Monografia (Graduação em Geografia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

ALMEIDA, A. J. M. **Design e Artesanato: a experiência das bordadeiras de**

Passira com a moda nacional. 2013. 166f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) **Paisagem, Tempo e Cultura.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

BONNEMAISON, J. Viagem em Torno do Território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) **Geografia Cultural: um século (3).** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

COSGROVE, Denis; JACKSON, Peter. Novos rumos da Geografia Cultural. *In:* CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs). **Geografia Cultural: Um Século (2)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000 p. 15-32.

JORNAL BANDEPE, Recife. Edição de outubro de 1987 (Fotocópia).

JORNAL DO COMMERCIO. Recife. Edição de 30 de outubro de 1994 (Fotocópia)

MACIEL, C. A. A. **Metonímias Geográficas: imaginação e retórica da paisagem no semiárido pernambucano**. 2004. 523f. Tese (Doutorado em Geografia) - Centro de Ciências Matemáticas e da Natureza, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

PASSIRA, Portal. Disponível em <http://www.portalpassira.com.br>. Acesso em 15 dez. 2011.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica, Razão e Emoção.** São Paulo, Edusp, 2006.

VASCONCELOS, I. K. M. F. de.**1980: UMA DÉCADA PARA FICAR NA HISTÓRIA DO BORDADO DE PASSIRA-PE.** In Bilros, História(s), Sociedade(s) e Cultura(s), ISSN: 2357-8556. v. 4, n. 6, p. 102-119, jan.- jun. Fortaleza, 2016. Disponível em: <http://seer.uece.br/?

journal=bilros&page=article&op=view&path%5B%5D=1943>. Acesso em: 10 ago. 2016a.

VASCONCELOS, I. K. M. F. de. **UMA PRÁTICA, UM BEM CULTURAL:** UMA HISTÓRIA SOBRE O BORDADO NA CIDADE DE PASSIRA-PE. (1985-2008). 2016. 242f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2016b.

O MUNDO É O MAR: PESCADORES TRADICIONAIS E SEUS MAPAS MENTAIS, ARMAÇÃO DO PÂNTANO DO SUL, FLORIANÓPOLIS-SC

ALICE REGIS DORSA
Universidade Federal de Santa Catarina
aliceregisdorsa@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo pauta-se em apresentar e refletir os resultados obtidos a partir da pesquisa realizada em meu mestrado, onde foi investigado e discutido o universo dos pescadores tradicionais do Sul da Ilha de Santa Catarina, trazendo para o contexto geográfico suas percepções e representações espaciais.

Buscamos compreender o que são os territórios pesqueiros para os pescadores artesanais, o que os compõem e quais as dinâmicas que os representam. E justificou-se pela iniciativa de apresentar através da metodologia de mapas mentais as representações espaciais dos pescadores. A pesquisa foi realizada durante o período de 2013 a 2015, onde apresentamos os componentes da Geografia da pesca, o seu histórico e a caracterização dessa atividade na praia pesquisada.

Neste artigo o diálogo é estabelecido sobre como a pesquisa reflete o modo de construção e manutenção de um território, os atores que o compõe e as principais transformações no universo do saber-fazer de uma população, isto, delineado através do caminho de observar, interpretar e representar o que conceituamos como um território pesqueiro.

É dentro do universo dos mapas mentais que a pesquisa caminhou, no qual buscou através de um olhar geográfico compreender as conversações entre o mapear-representar, o mapear-comunicar e o mapear-pertencer dos pescadores tradicionais da comunidade da Armação do Pântano do Sul, localizada no

município de Florianópolis-SC. Por que esse lugar? Por que esses atores? Os registros históricos, as transformações socioespaciais, as alterações culturais em áreas litorâneas e a grande concentração de turismo são decorrentes de diversos processos ligados à expansão urbana, fato que propicia uma modificação no modo de vida e produção das populações locais, alterando assim também a dinâmica territorial dos pescadores tradicionais.

Alguns desses processos alteram significativamente a forma como os moradores das áreas litorâneas passaram a relacionar-se com o seu ambiente, com os pescadores do Sul da Ilha não foi e não é diferente. Os espaços em Florianópolis-SC estão cada vez mais ocupados e sofrendo pressão por parte de um crescimento nem sempre benéfico para os envolvidos no processo, que por muitas vezes modificam e impactam os modos de vida, as paisagens e as organizações sociais.

Diante desta realidade reforça-se a necessidade de levantar, mapear e registrar o modo de vida, as memórias, os saberes e as técnicas da pesca artesanal que por vezes estão cada vez mais esquecidas. Afinal, como são as representações espaciais dos pescadores tradicionais da Armação do Pântano do Sul, no contexto cultural e na composição do seu território? Daí entendermos que as transformações da construção de um conhecimento social e de um conhecimento científico também se dão no campo ideológico, no campo de movimentos sociais, de embates territoriais e de lutas de classes. É nesse enfoque e diante de inúmeras outras situações que a cartografia (re)significa-se, (re)inventa-se e resgata perspectivas de outros olhares que não são somente os clássicos.

Neste trabalho a cartografia é vista como um conhecimento social preocupado com o homem, oferecendo uma linguagem ímpar que é a linguagem visual para o uso social, conforme argumentam Pissinati & Archela (2009, p. 109):

> Ao se tratar dos conceitos que envolvem a representação gráfica, a referência não é apenas para os mapas usados nos livros ou no meio digital. O traçado de um campo de

> futebol, o trajeto do quarto até a cozinha, a vista vertical a partir da janela de um prédio, a posição da mesa do professor em relação às carteiras da sala de aula, tudo isso requer um mínimo de conhecimento sobre localização, projeção, proporção e simbologia. Ao contrário do que muitos estudantes pensam, não é na escola que eles começarão a adquirir conhecimentos cartográficos. Na verdade, eles já trazem uma bagagem de conhecimento empírico que apenas será transformado em conhecimento formal, mediante a conscientização sobre o seu uso e sua nomenclatura.

Nessa perspectiva é que justificamos este trabalho, percebendo quão importante e rico é o universo de conhecimento e diversidade das representações espaciais que determinado ator social ou grupo social observa e constrói de seus territórios. Quanto da vivência, trabalho, família, histórias contribuem ao pertencimento de um lugar.

METODOLOGIA

A pesquisa está baseada na fundamentação teórica da Geografia Cultural, não só pela possibilidade de verificar *in loco* através da proximidade com os atores sociais, mas porque esse campo do saber também garante a fenomenologia como um dos caminhos que busca compreender os fenômenos como eles são em sua essência, partindo da investigação dos atos da consciência sobre a vivência de cada indivíduo ou grupo social.

Assim, a pesquisa buscou dar este enfoque teórico-metodológico, acreditando que permite um entendimento do lugar vivido, do espaço e do tempo, de forma que se alinhou à experiência que cada pescador tem na sua memória do cotidiano, demonstrando através de sua história a condição e a sua relação. Conteúdo desse mundo vivido, para Johnston *apud* Bertin (2013, p. 108):

> São únicos para cada indivíduo, pois cada um de seus elementos é o resultado de um ato de intencionalidade – seu significado é atribuído pelo indivíduo, sem o qual ele não existe, mas com o qual ele influencia o comportamento.

No artigo focaremos na metodologia dos mapas mentais, o resultado obtido através da história oral de vida coletada através das entrevistas e das observações feitas durante os trabalhos de campo. Ao escolher o mapa mental de

um pescador para analisar os territórios pesqueiros estamos privilegiando a sua visão de mundo, a sua representação individual daquele espaço.

É através destes mapas com símbolos e subjetividades que interpretamos e dialogamos sobre a percepção espacial de um território, que conhecemos a realidade da alfabetização cartográfica destes indivíduos, o que é importante para eles, quais suas referências e a imagem projetada daquele espaço no seu cotidiano. O mapa mental pode representar a jornada pessoal de cada indivíduo, é a vivência expressada no papel, estes são os mapas que construímos ao longo da trajetória de vida com os lugares, paisagens e territórios experienciados. Em um dos trabalhos de Nogueira (2002), ela afirma que os mapas mentais são representações do real e são elaborados por um processo que relaciona percepções próprias visuais, audiovisuais, olfativas, lembranças, coisas conscientes ou inconscientes.

Os mapas mentais estão aí para revelar-nos como o espaço é compreendido e vivido. De encontro com o pensamento de Teixeira & Nogueira (1999) acerca dos mapas mentais estamos falando de um conhecimento espacial que os homens adquirem de acordo com as imagens mentais que constroem ao viver e perceber o espaço. Os mapas mentais são para as autoras resultados da tradução de "imagens da estrutura espacial que cada homem vivencia".

Nos trabalhos de Kozel (2001) a autora explica que durante um bom tempo os mapas mentais foram assunto nas áreas da psicologia, mas logo tornaram-se elementos de análises em outras áreas. Tanto a antropologia, como a sociologia, arquitetura e urbanismo deram contribuições para as discussões na Geografia, área que atêm-se principalmente às relações estabelecidas pelos homens com o espaço geográfico através das percepções mentais. Por ter esse caráter aberto e abrangente dentro da pesquisa, a metodologia de mapas mentais possibilita o registro do espaço vivido pelos pescadores, valorizando não a técnica artística ou a destreza em desenhar e sim os símbolos e significados que cada mapa possui.

Na confecção dos mapas houve interação entre pesquisadora e pesquisados e ao longo do processo foram realizadas perguntas para nortear os mapas mentais,

visto a dificuldade que muitos encontraram ao desenhar e as indagações feitas sobre o porquê do interesse em seus próprios desenhos. A pergunta norteadora do mapa foi: *qual é o seu espaço de trabalho e o que você considera como seu território de pesca?*

Foram interpretados seguindo o trabalho da Prof.ª Salete Kozel e de alguns trabalhos orientados por ela: denominada de "metodologia Kozel", a professora segue critérios para a análise e interpretação, principalmente através do ponto de vista da comunicação e não por suas categorias acadêmicas e artísticas como diz a autora. Os parâmetros principais são cinco:

> 1 – Interpretação quanto à forma de representação dos elementos na imagem; (como ícones diversos, letras, linhas, figuras geométricas etc.)
> 2 – Interpretação quanto à distribuição dos elementos na imagem; (as formas podem aparecer dispostas horizontalmente, de forma isolada, dispersa, em quadros em perspectiva etc.)
> 3 – Os mapas como forma de representação cartográfica que evidencie a espacialização do fenômeno representado
> 4 – Interpretação quanto à especificidade dos ícones:
> • Representação dos elementos da paisagem natural
> • Representação dos elementos da paisagem construída
> • Representação dos elementos móveis
> • Representação dos elementos humanos
> 5 – Apresentação de outros aspectos ou particularidades reunindo-os em grupos temáticos ou conceituais conforme ilustrados nos mapas mentais. (KOZEL, 2001).

Embora a análise das representações nas cinco fases permita uma maior compreensão, a interpretação dos mapas mentais nesse estudo baseou-se principalmente nos símbolos contidos nos mapas e a sua relação com os relatos das histórias de vida dos pescadores.

Durante o processo de aplicação da metodologia percebemos que este processo cria condições para cada pescador cartografar sua percepção espacial do local que ele vivencia. Na análise dos mapas levamos em conta o processo de identificação dos saberes-fazeres tradicionais e dos símbolos que compõem a cultura pesqueira, legitimando a presença e o direito à conservação da pesca tradicional.

As perguntas que melhor direcionaram foram: *como você mostraria o local*

de pesca? Como são as redes e como identificar? Quais os melhores locais para a pesca? Onde e em qual direção está localizada sua área? Como chegar no seu território de pesca?

Quanto à sistematização e análise dos mapas mentais seguimos basicamente, como já foi dito, a metodologia criada pela geógrafa Salete T. Kozel, que fundamenta-se nas teorias sígnicas e na abordagem sócio-interacionista baktiniana para desvendar o significado dos signos de uma imagem.

A metodologia consiste nos cinco momentos citados acima e que seguimos durante o processo: 1) classificar os mapas pelas categorias ou parâmetros; 2) associar às entrevistas dos indivíduos, atores da investigação; 3) analisar os elementos identificados nos mapas mentais por meio das teorias linguísticas. A autora propõe tal metodologia para compreender a intencionalidade dos significados das imagens, considerando o mapa mental como um texto.

A PESCA TRADICIONAL E SABER-FAZER PESCADOR

Desde o início da pesquisa foi necessário investigar como a pesca tornou-se essa atividade tão importante e significativa para a construção de um território como o da Armação do Pântano do Sul. Não só porque é um meio de produção do espaço, mas por envolver diferentes relações sociais, simbólicas e políticas.

Não cabe aqui fazer um histórico da pesca no mundo, e sim utilizar o simbolismo e os significados empregados nesse oficio milenar para construir a partir das narrativas e história oral dos pescadores entrevistados a representação que esse trabalho tem para a formação de uma identidade. Para abordar a pesca artesanal e suas dinâmicas contidas nas representações, utilizaremos paralelos entre três vertentes: o território, o social e o simbólico.

Consideramos que as ações estabelecidas do homem sobre a natureza nem sempre partem da existência prévia de conceitos já formulados por esses atores, mas podem ser configuradas a partir das relações sociais, suas racionalidades, intencionalidades, objetivos de produção social e simbólica como também pelas

condições geográficas ambientais que possibilitam determinado tipo de exploração da natureza. Diegues (1990), considera as representações como meios pelos quais os homens reinventam seus mundos, reforçando ou transformando os mundos de seus antepassados e conseguem estar intimamente ligadas com o fluxo da vida social, e porque não dizer, a um lugar vivido, um território construído.

No Brasil e no litoral catarinense existem diferentes formas pelas quais a pesca organiza-se diferindo-se entre si. No trabalho de Andreoli (2007), aponta-se um estudo realizado com pescadores no litoral brasileiro, onde as atividades pesqueiras profissionais são divididas em três categorias: de subsistência, artesanal e industrial, as duas últimas com finalidade comercial.

Trabalhamos apenas com a categoria do pescador artesanal/tradicional, procurando caracterizá-la em seus aspectos legais, sociais e econômicos ao longo dos trabalhos de campo e da aproximação com as revisões bibliográficas sobre a temática. Caracterizamos a pesca artesanal sob a terminologia *tradicional,* por entender que os pescadores tradicionais fazem parte deste cenário, uma vez que o "conhecimento tradicional é a forma mais antiga de produção de teorias, experiências, regras e conceitos, isto é, a mais ancestral forma de produzir ciência" (MOREIRA, 2007).

A representação de natureza que as comunidades de pescadores tradicionais possuem, "resultam de um longo período de ajustamentos culturais nos quais os valores, imagens e percepções são desenvolvidas em relação ao meio ambiente natural" (DIEGUES, 1995, p. 251).

No contexto da pesquisa a tradição da pesca artesanal é interpretada como algo em movimento, um amplo e rico conhecimento passado de geração a geração. O saber tradicional dos pescadores tradicionais é cumulativo, produzido por gerações sucessivas e evoluindo a cada passagem; é empírico, pois confronta-se com o teste da experiência diária e às intempéries do tempo, e é dinâmico, uma vez que transforma-se em função das mudanças socioeconômicas, tecnológicas e físicas.

Esse fazer da pesca está presente desde muito antes dela ser nomeada como

artesanal ou industrial, e pesca faz parte da história da humanidade. Como uma atividade extrativista, ela compôs, e ainda compõe, muitas das dietas alimentares dos povos no mundo. O pescar, como um fazer, remonta a um saber, o saber construído por homens e mulheres através do processo de apropriação da natureza, essa natureza é aprendida por técnicas e sistemas criados pelos próprios pescadores.

A pesca artesanal envolve uma diversidade de modalidades técnicas, modos de apropriação dos recursos pesqueiros, produção e distribuição do pescado, por isso aqui optamos em categorizar a pesca realizada na localidade da área de estudo como *pesca tradicional*.

Por essa diversidade e pelos diferentes conflitos políticos em delimitar o que é ou não a pesca artesanal é que se torna difícil categorizar uma identidade única do pescador artesanal. Em recentes discussões organizadas pela Oficina Regional da FAO (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura) para América Latina e Caribe, foi apresentado dentro de três modalidades um conceito que englobasse essa categoria de pesca artesanal, uma delas se categoriza como *pesca artesanal tradicional*:

> La pesca artesanal tradicional se practica com enbarcaciones también tradicionales. Los pescadores mantienen sus hábitos y costumbres bastante arraigados, regularmente su movilidad es escassa y por ser dueños em muchos casos de los médios de producción se mantiene en la actividad a tempo completo, aunque sus ingresos sean bajos. Em años recientes, esta modalidad de pesca ha experimentado certo desarrollo com la introducción de motores fuera de borda cada vez más potentes, el empleo de redes agalleras de monofilamento, el uso de nuevos materiales em la construcción de las enbarcaciones y mejoras em la instalaciones de desembarque y manipulación de los productos pesqueros. Em muchos lugares los pescadores artesanales tradicionales también han experimentado mejoras económicas mediante la venta de sus productos para restaurantes y cadenas de supermercados nacionales o para la exportación. (FAO, 2000).

A pesca tradicional hoje se vê cada vez mais pressionada pelas políticas públicas e de gestão de seus territórios frente ao avanço da pesca industrial, que acirram o comércio de pescado e a conservação do ambiente pesqueiro.

DIALOGANDO: ENTRE A FENOMENOLOGIA E A GEOGRAFIA DAS REPRESENTAÇÕES

Neste trabalho, objetivou-se criar um diálogo entre os estudos teóricos que ligam a Geografia Cultural e Humanística à vertente fenomenológica, destacando os conceitos de lugar vivido e das representações espaciais presentes também nos estudos da Geografia das Representações.

Nesse sentido, "a geografia das representações avança no processo de análise de diferentes vertentes dos fenômenos sociais, tendo em vista que os atores sociais têm seus percursos individuais marcados por significados, valores e escolhas pessoais" (VARGAS, 2008). Assim, Kozel e Galvão (2008) consideram que é possível compreender a lógica dos atores, individualmente ou ligados aos valores sociais, demonstrados em dado espaço social e cultural. Esses arranjos estabelecidos e refletidos trazem respostas para os questionamentos encontrados ao longo das análises dos mapas mentais.

Os autores afirmam que é necessário privilegiar as representações das sociedades, pois "desde as épocas mais remotas, as sociedades se expressam acerca de seus espaços vividos por meio de representações" (KOZEL; GALVÃO, 2008). Os meios eram bem diferentes do que hoje vemos, mas tivemos que passar pelos "blocos de rochas, paredes de cavernas, pergaminhos, papirus até chegar ao papel e, hoje, no formato digital" (KOZEL; GALVÃO, 2008). Essa reflexão permite entender que os processos das civilizações são mutáveis e que cada um traz uma perspectiva para ampliação do conhecimento nas diferentes ciências.

As referências citadas anteriormente suscitaram algumas questões relevantes que a pesquisa discutiu, principalmente sob o enfoque da Geografia Humanista e Cultural que tem seu aporte teórico fundamentado na fenomenologia. Esse viés de pensamento considera o lugar não apenas como mera localização, mas como fenômeno experienciado pelas pessoas que vivem nele. Muito bem abordado por Bailly e Scariati (1998) ao afirmar que:

> O homem é ator geográfico, o lugar é seu espaço de vida, todas as relações aí se misturam num labirinto de ligações veiculando nossos sentimentos, nossas memórias

> coletivas e nossos símbolos... O sentido do lugar reflete a qualidade percebida de um espaço... Esse sentido do lugar é essencial na identificação humana.

Dessa forma, o lugar torna-se uma categoria valiosa para a pesquisa. Tuan (1983) o considera como um dos conceitos que define a natureza da Geografia, pois é possível percebê-lo a partir das experiências que dele se tem. Dentro dessa experiência dita pelo autor, expressa-se uma relação, acima de tudo, afetiva, simbólica e emocional.

Ainda em Tuan (1983), é observado o lugar sobre duas lentes: a do lugar como uma localização e a que ele prioriza sendo o lugar como um componente único do espaço, é a relação dialógica que se tem nele através do mundo vivido que possibilita ao sujeito desenvolver o pertencer.

Para compreender tais impressões marcadas pela cultura, é necessário também utilizar uma linguagem apropriada, pois dentro desse grande espaço geográfico, que cabe tanto à paisagem como ao lugar e ao território, é preciso que haja uma comunicação eficiente. Cosgrove (1998, p. 108) acrescenta que tais símbolos "são produtos da apropriação e transformação do meio ambiente" pelos seres humanos.

Os símbolos presentes no lugar permitem também enxergar a relação que os sujeitos possuem com ele. Ainda para Cosgrove (1988, p. 109), isso confere em um método de leitura detalhado do próprio lugar, assim:

> Os dois principais caminhos para isto são o trabalho de campo e a elaboração e interpretação de mapas. Ao desenvolver tal conhecimento pessoal inevitavelmente é gerada uma resposta altamente individual. É uma resposta, ou respostas, das quais precisamos estar cientes não para antecipá-las na busca da "objetividade", mas, em vez disso, de modo que possam ser refletidas e honestamente reconhecidas nos textos de nossa geografia.

Grande parte do conhecimento adquirido pelos pescadores é através das práticas tradicionais do manejo na pesca transmitidos para as gerações através da oralidade. Para Diegues (2006, p. 206), a noção de território é uma das mais importantes características que marcam esses grupos tradicionais. O território pesqueiro, ocupado durante gerações, não é definido somente por sua extensão ou

pelos recursos naturais existentes nele, mas também pelos símbolos que representam essa ocupação ao longo do tempo.

O domínio do espaço, e aqui o caracterizamos como o mar, e as regras de uso desse espaço consistem em uma territorialidade específica construída pelos pescadores na realização da pesca e na apropriação dos elementos naturais presentes na própria demanda (DUMITH, 2011, p. 70). Isso é relevante para a pesquisa por propiciar que, na análise dos mapas, o elemento mais recorrente seja o próprio mar, ou seja, ora ele é território simbólico, ora ele é um espaço político e demarcado ou ele é apenas a via de acesso à pesca.

Então, entender esses dois conceitos, a cultura e os símbolos dentro da Geografia, nos conduz para uma melhor interpretação e análise desses lugares e da construção dos territórios pesqueiros, duas categorias essenciais nesta pesquisa, uma vez que se buscamos elaborar um diagnóstico sobre a percepção que o pescador tem do seu espaço, a seguir (Figura 1) pode ser visto o esquema de organização do referencial teórico-metodológico elaborado pela autora.

Figura 1 – Esquema da Organização do Referencial Teórico-metodológico

Essas são as marés que nos levam ao conhecimento e ao processo de apresentação dos resultados obtidos ao longo da pesquisa.

NA BEIRA DO MAR NASCE A GEOGRAFIA DO PESCADOR

Os mapas mentais na tabela a seguir (Tabela 1) referem-se à organização dos

mapas elaborados pelos pescadores, são como guias para compreender as interpretações e leituras feitas a partir da metodologia escolhida e dos recortes das entrevistas realizadas ao longo dos trabalhos de campo. Ao longo deste tópico citaremos os mapas com a numeração descrita nesta tabela.

A discussão foi organizada contemplando as relações feitas do mapear-pertencer, mapear-representar e o mapear-comunicar, porém estão interligados, um responde às questões dos outros. Vamos apresentar respectivamente os dois primeiros; o mapear-pertencer dos pescadores, contemplando suas relações com a pesca artesanal, o lugar de vivência e os atores envolvidos nessa dinâmica.

A descrição dos mapas na tabela ocorreu após a confecção dos mapas pelos autores, principalmente para registrar o que a pesquisadora observou ao longo da entrevista e da aplicação da metodologia, para conservar os elementos que se sobressaíram nesta primeira análise dos mapas dos pescadores. É importante entender que esse grupo humano não é homogêneo, e que por mais que os traços contidos nos mapas possam se assemelhar, eles trazem percepções e elementos diferentes devido às experiências diferentes que cada um possui e dão a eles sentidos diferentes à prática da pesca.

Tabela 1 – Organização dos Mapas Mentais

Fonte: Elaboração do autor, 2015

Como já mencionado, a metodologia proposta por Kozel (2001) empregada neste trabalho visa discutir os resultados do trabalho e as interpretações dos mapas. A seguir, cito brevemente quais os principais parâmetros que

apresentamos neste artigo para esboçar a discussão entorno dos mapas mentais dos pescadores: a interpretação quanto à forma de representação dos elementos na imagem; quanto à especificação dos ícones (pela representação de elementos da paisagem natural, da paisagem construída, dos elementos móveis e humanos) e, por último, a apresentação de outros aspectos ou particularidades.

De acordo com Kozel (2001), o resultado da aplicação dessas interpretações nos mapas mentais, aliados a uma abordagem fenomenológica do lugar, revelam uma nova forma de abordagem, que tem o intuito de contribuir nas análises espaciais de forma a compreender a lógica dos atores, desde as aspirações individuais aos sistemas de valores dos grupos sociais.

Nesse sentido, o termo representação ainda pode ser definido como "o processo pelo qual são produzidas formas concretas ou idealizadas, dotadas de particularidades que podem também se referir a um outro objeto, fenômeno relevante ou realidade" (KOZEL, 2005, p. 140) e a imagem como nos referimos aqui no trabalho refere-se a "uma forma de representação explícita de uma pessoa ou grupo sobre um determinado fenômeno, tratando-se, portanto, de uma categoria particular e singular advinda da representação do 'real visível' ou 'vivido'". Neste primeiro momento apresentamos, a proposta de organização encontrada nos trabalhos de (KASHIWAGI, 2004) e (GALVÃO, 2007): **a interpretação quanto à forma de representação dos elementos da imagem**.

Segundo a metodologia adotada para a interpretação dos mapas mentais dos pescadores tradicionais, o primeiro aspecto a ser detectado ao fazer a leitura é a diversidade de formas contidas na imagem mental apresentada em forma de desenho. Não afirmamos que haverá apenas um elemento específico no mapa, certo que nos sete mapas analisados aparecem elementos associados. O destaque para essa primeira interpretação segue as seguintes formas: Ícones: formas de representação gráficas através de desenhos; **Letras:** palavras complementando as representações gráficas; e **Mapas:** formas de representação cartográfica que evidenciam a espacialização do lugar.

Além de notarmos na leitura dos mapas, combinações entre essas formas

citadas, podendo haver ícones-letras, letras-mapas e mapas-ícones, a fim dos autores sentirem uma necessidade de explicitar a sua mensagem ou registrar os códigos de linguagem, observamos esses elementos nos mapas em alguns exemplos desta análise. **Na Tabela 1 – Ícones e Letras (Mapa mental 03)**: podemos observar na construção desse mapa mental a presença de ícones mostrando o perímetro que corresponde à faixa de Praia da Armação, destacando principalmente as pedras colocadas como contenção das ressacas ocorridas em 2008, que se apresenta de forma irregular e aberta.

Mostra também sua localização referente aos pontos de pesca que autor destacou ao representar imaginariamente o seu limite com as Campanhas destacando a presença dos trapiches. O autor não destacou a área que corresponde à Associação de Pescadores, mas durante a fala comentou a dinâmica dos barcos na praia:

> [...] Pro barco sair pro mar, tem que primeiro pegar a bateira ou um bote (barco menor) aqui na beira da praia e atravessar esse primeira parte do mar até o trapiche, onde está o barco com os petrechos e a tripulação. Assim, fica mais fácil quebrar algumas arrebentações e também alguns parcéis que temos mais próximo aqui da praia. Todos os equipamentos ficam no rancho aqui da associação. Mas os barcos ficam na praia. (P8 – M.M.S, 2014 – informação verbal).

Na fala do pescador acima notamos que a praia também é uma extensão do território pesqueiro, é um lugar de uso comum, onde convivem os pescadores, moradores, barcos, equipamentos e os atravessadores que buscam os peixes. É o lugar de vivência da pesca também, onde o pescador pode e faz seus relatos de como foi o dia da pesca, como estava o mar, interagindo com quem estiver presente no cotidiano. Por isso na maioria dos mapas é destacado a praia como um limite desse território, não só um marco físico, mas, simbólico.

A representação das redes, ancoras, lajes e elementos da natureza como o sol foi reforçada pelas palavras, evidenciado no momento da confecção seguindo de uma explicação de cada ícone para a dinâmica da pesca. O entorno da praia não é representado, pois a dinâmica da pesca é vivenciada inteiramente nos domínios da praia e do mar, por isso também esse vazio no desenho,

considerando tudo como o mar, o lugar do vivido. Isso demonstra a visão de particularidade do lugar.

Para a **interpretação quanto à especificação dos ícones** requereu uma análise detalhada, que observa dos aspectos mais simples aos complexos, como dizem os autores dos trabalhos pesquisados, tendo por objetivo desvendar os ícones que compõem as imagens e que denotam a representação do que é a pesca, o território e o mar para os pescadores.

Trata-se de um universo permeado pelo simbólico em que perpassam vários elementos para a composição das imagens. Kozel (2001), a partir do seu olhar nesta metodologia e com intuito de detalhar ainda mais a análise, especificou os ícones que compõem as imagens, em quatro grupos: representando elementos da paisagem natural; representando elementos da paisagem construída; representação de elementos móveis; e representação de elementos humanos.

Procuramos demonstrar a incidência destes ícones dentro dos grupos destacados por Kozel (2001), salientando que não existe um equilíbrio e uma uniformidade quanto às representações dos mapas dos pescadores tradicionais da Armação, mas é um exercício de visualizar como eles percebem os elementos e os representam em suas imagens.

A maior incidência nos mapas mentais ocorreu em relação aos elementos da paisagem natural, destacando-se a praia, o mar, os limites de relevo, como a ponta das Campanhas, Ilha do Campeche e Morro do Matadeiro. Seguidos pelos elementos icônicos encontrados nas paisagens construídas, verificamos a predominância dos equipamentos de pesca, que, embora sejam diferentes em suas formas, assemelham-se pela disposição nas imagens e os destaques através de palavras, como exemplo: os tipos de redes encontradas nos locais de pesca.

As interpretações dos mapas mentais feitas neste tópico auxiliaram na compreensão do que é este mapear-pertencer. Se faz entender mesmo diante de uma alfabetização cartográfica informal que esses pescadores tiveram suas vidas dedicadas a um ofício único e tradicional, que é a pesca artesanal. Eles puderam expor suas percepções, os símbolos e as vivências através de um simples desenho

que representa a dinâmica de um trabalho, as tessituras dos pescadores.

Quando falamos de tessituras, falamos dessa territorialidade construída por uma trama complexa de relações, valores, modos de vida e símbolos visíveis e representáveis pelos seus sujeitos. Os territórios são tecidos diariamente como as redes dos pescadores; são tramas permeadas por relações sociais, poder, cultura e pertencimento, trazendo para o cenário os vínculos estabelecidos entre os pescadores e seu lugar vivido.

Para percebermos essas tessituras que compõem o território do pescador e o saber que trazem em suas redes, redes de memórias, redes de vivência, redes do seu saber-fazer, consideramos analisar e interpretar também os mapas mentais vinculados às narrativas. A metodologia usada em questão propõe um levantamento e uma análise de mensagens veiculadas pelos mapas mentais como textos a serem desvendados, como sugere Kozel (2001). É feita então a **interpretação de outros aspectos da imagem**, e entre os aspectos evidenciados pelos pescadores, estão presentes, sobretudo, ideias relacionadas à formação do território pesqueiro.

Para compreender o significado de algumas dessas representações, foi necessário buscar nas entrevistas diálogos que também ampliassem a nossa interpretação nos mapas mentais. Seguindo o exemplo trazido pelo trabalho de Galvão (2007) que elabora eixos temáticos para analisar os textos contidos nos mapas mentais dos alunos sobre temáticas do ensino-aprendizagem em Geografia, aqui foram estabelecidos grupos temáticos representados por elementos intrínsecos ao universo da pesquisa, são eles: território pesqueiro; saberes e fazeres do pescador; e transformações socioambientais e culturais, como demonstra o seguinte exemplo trazido para este artigo**: Território Pesqueiro (Mapa Mental 05 e 06)**, falar de um território de uso para as comunidades pesqueiras, não é apenas analisá-lo a partir de seu valor de uso para esse grupo social, mas também entender que o território é um espaço onde se projeta um trabalho, e que, em consequência, revela relações marcadas pelo poder.

Existem territórios marcados não só pelas determinações do Estado, mas

territórios que se delimitam informalmente, como é o caso dos pesqueiros, que garante não só a reprodução da pesca, mas que é um lugar de gestão e acordos entre os sujeitos.

Analisando juntamente com os mapas mentais as falas desses pescadores, percebemos a intenção que cada um tem perante o seu lugar de trabalho. No mar, os territórios se tornam mais do que espaço delimitados, são lugares conhecidos, nomeados, usados e defendidos por seus atores.

Podemos observar tanto no mapa mental 05 e 06 que, pela familiaridade dos pescadores que o confeccionaram com as áreas destacadas como locais de vivência da pesca, criam-se territórios ao incorporarem também suas tradições e dinâmicas pesqueiras.

No mapa 05, percebemos que o território pesqueiro para esse pescador não se limita apenas à Ilha do Campeche, pois ele delimita em uma determinada porção um mar subjetivo e vemos na imagem outras redes, e, durante seus diálogos, exemplifica como acontece essa dinâmica pesqueira, como são escolhidos os lugares:

> [...] o mar é de todos, não tem lugar certo para as redes que são colocadas todo dia. As redes de cerco ou espera sim. Porque ficam mais tempo lá no mar. Mas o local de pesca é de quem coloca primeiro. É claro que há tanto tempo pescando eu sei o lugar que eu gosto de colocar minha rede ou que vou matar peixe. Mas é uma sorte também. (P1 – A.S, 2014 – informação verbal).

Essa afirmativa da existência de territórios pesqueiros, como a existência de territórios quilombolas ou indígenas, são expressos pela construção, a partir do trabalho do pescador a da apropriação dos elementos da natureza, e do sentimento de pertencimento ao lugar.

Os mapas mentais abrem um universo não só simbólico para a discussão de temas como a territorialidade da pesca ou conhecimento tradicional, mas evidencia que esses sujeitos são capazes de perceber seu modo de vida e os representar através de suas imagens mentais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas interpretações feitas dos mapas mentais, podemos não só perceber que existem representações individuais, mas, representações de um grupo social inserido numa comunidade e que estas são legítimas para inserir esse sujeito que compõe a localidade da Armação nas discussões que pautam a gestão do território local e das possíveis transformações geradas pelos diversos setores. Fomentando pensamentos críticos em relação ao próprio ambiente que estes pescadores constroem, como exemplo, o plano diretor participativo.

O pescador ao representar seu território por um mapa mental também garante que esse seja um documento de representatividade local, essas formas de pensar a cartografia e as representações espaciais de um determinado povo possibilita criar espaços de diálogos para uma gestão mais participativa e concreta do território, levando em consideração a realidade local percebida por quem a vive.

Tratar dessas representações espaciais frente às transformações socioespaciais e culturais do tempo moderno, dentro da perspectiva da importância do resgate da tradição e dos saberes populares demonstram o quanto é necessário o surgimento de novos caminhos dentro da Geografia para garantir diálogos que apontem soluções sensíveis e com uma nova racionalidade acerca da natureza e de sua conservação, pois é notória a dimensão que assumem atualmente nossos problemas socioambientais e os conflitos gerados pelo sistema econômico.

Dialogar com os saberes dos pescadores pressupõe reconhecer que estas comunidades possuem modos de vida e trabalho tradicionais que possibilitam formas diferentes de ver o mundo. A pesca industrial é um conflito que extrapola a visão local do pescador, ela agride não só o meio natural e o sustento, ela é uma atividade que altera o modo de vida de uma comunidade.

Isso também nos faz concluir que dentro do contexto pesquisado é extremamente necessário criar mecanismos eficientes de fiscalização da exploração do recurso pesqueiro. É crucial a implementação de quaisquer medidas de conservação e exploração racional do recurso pesqueiro, evitando-se,

com isso, que o estoque seja explorado além de sua capacidade de sustentação e que esse tipo de pesca não usufrua do sistema artesanal e tampouco altere o modo de vida de uma comunidade tradicional.

REFERÊNCIAS

ANDREOLI, A. M. **Natureza e Pesca:** Um Estudo Sobre Os Pescadores tradicionais De Matinhos-PR. Dissertação de Mestrado. UFPR. CURITIBA, 2007. Disponivel em: <www.dspace.c3sl.ufpr.br> acessado em: 28 de março de 2014.

ARAUJO, G.C.C. JUNIOR, D.F.C.R. AS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS: A pulsão imagética e sígnica na produção dos sentidos no espaço. **OBSERVATORIUM:** Revista Eletrônica de Geografia, v.3, n.9, p. 93-106, abr. 2012.

_____. As Representações Sociais no Espaço Geográfico. **GEOTemas**, Pau dos Ferros, Rio Grande do Norte, Brasil, v 2, n. 1, p. 87-98, jan./jun., 2012.

BAILLY A.; SCARIATI R. "L'humanisme en géographie". In: Bailly A. et all, **Les concepts de la géographie humaine**. Paris, Colin, 1998, p. 213-222.

BERTIN, M. Geografia Humanística - o papel das representações sociais e espaciais em manifestações contemporâneas. **Revista Geografar**. Curitiba, v.8, n.2, p.104-132, dez./2013.

COSGROVE, D. A geografia esta em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CÔRREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: Editora da VERJ, 1998. p.92-123.

DIEGUES, A. C. **Povos e mares:** leituras em sócio-antropologia marítima. São Paulo: NUPAUB-USP, 1995.

_____. **Ilhas e mares:** simbolismo e imaginário. Editora Hucitec. 1998.

DUMITH, R, C. Território, territorialidade e identidade dos pescadores

artesanais: Subsídios conceituais ao planejamento e gestão de reservas extrativistas marinhas. **GEOgraphia**, Vol. 13, nº 25. 2011. Disponível em: <www.uff.br/geographia> acessado em 05 de março de 2014.

FAO. **Informe del Taller sobre manejo y asignacion de Recursos Pesqueros a Pescadores Artesanales em America Latina.** Valparaiso – Chile, FAO – 2000.

GALVÃO, W. **Que Geografia se ensina? Um estudo sobre as representações de Geografia segundo alunos da 6ª série do Ensino Fundamental.** Dissertação (Mestrado em Geografia) – Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

KASHIWAGI, H. M. **O Processo de Percepção e Apropriação do Espaço nas Comunidades Marginais Urbanas:** O Caso da Favela do Parolin em Curitiba – PR. Dissertação Mestrado UFPR. Curitiba, 2004.

_____. **Representações da paisagem no Parque Nacional de Superagui:** a homonímia sígnica da paisagem em áreas preservadas. Tese de Doutorado. UFPR. Curitiba, 2011. 274 pgs.

KOZEL, S. **Das imagens às linguagens do geográfico**: Curitiba a "capital ecológica". Tese de Doutorado. São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Geografia Física - FFLCH/USP, 2001. Graduação em Geografia Física - FFLCH/USP, 2001.

_____. Comunicando e representando: Mapas como construções socioculturais. In.: SEEMANN, Jörn (Org.). **A aventura cartográfica:** perspectivas, pesquisas e reflexões sobre a cartografia humana. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2005.

_____;GALVÃO, W. Representação e ensino de geografia: Contribuições teórico-metodológicas. **Ateliê Geográfico Goiânia**-GO v. 2, n. 3 dez/2008 p.33-48.

NOGUEIRA, M. A. R. B. Uma Interpretação Fenomenológica na Geografia. In:

SILVA, A. A. D. da; GALENO, A. (Orgs.) **Geografia:** Ciência do Complexus. Ensaios Transdisciplinares. Porto Alegre: Sulina, 2004. p. 209-236.

PISSINATI, M. C; ARCHELA, R. S. Geossistema, Território e Paisagem - Método de estudo da paisagem rural sob a ótica Bertrandiana. **Geografia**. Londrina. v. 18, n. 1, jan./jun. 2009.

TEXEIRA, S, K.; NOGUEIRA, A, R, B. A geografia das representações e sua aplicação pedagógica: contribuições de uma experiência vivida. **Revista do Departamento de Geografia**. FFLCH/USP. São Paulo: Humanitas, n. 13, p. 239-257, 1999.

TUAN, Yi –Fu. **Espaço e Lugar**. São Paulo: DIFEL, 1983.

NEGRAS CONGADEIRAS NAS TEIAS DA ECONOMIA SOLSOLIDÁRIA-URUAÇU-GO

ELEUSA MARIA LEÃO
Universidade Federal de Uberlândia- UFU.
Instituto Federal de Goiás – IFG- Campus Uruaçu.
eleusa.leao@ifg.edu.br
ROSSELVELT JOSÉ SANTOS
Programa de Pós-Graduação do Instituto de Geografia. UFU
rosselvelt@ufu.br

INTRODUÇÃO

O Decreto n° 4.887/03, em seu artigo 2º, considera como remanescentes das comunidades quilombolas, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida e que a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade. Em muitas destas comunidades, a mulher desempenha diversos papéis importantes para a (re)existência de seu povo, sua cultura e na própria identidade de seus descendentes, gerando novas perspectivas, rompendo com a invisibilidade e retomando a história passada.

ÁREA DE ESTUDO

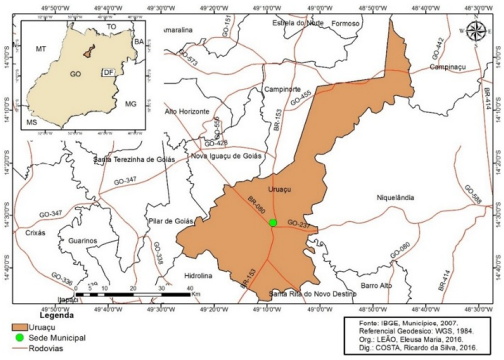
A Comunidade Quilombola João Borges Vieira localizada em Uruaçu no norte goiano (Figura 1) é formada por 326 famílias residindo nos espaços rural e urbano do município. O objetivo deste ensaio é analisar o trabalho desenvolvido nesta comunidade por 42 mulheres associadas que viram na economia solidária possibilidades de realização efetiva de projetos pessoais e familiares para fugir

do desemprego e obter renda. Segundo Singer (1998), trata-se de:

> Uma grande vontade de lutar, muita disposição ao sacrifício e, sobretudo, muita solidariedade. É deste modo que a economia solidária ressurge no meio da crise do trabalho e se revela uma solução surpreendentemente efetiva (SINGER, 1998: XXXI).

Apesar de não possuírem carteira assinada e demais benefícios assegurados pela legislação trabalhista, é por meio do trabalho coletivo no qual são realizadas oficinas de confecção de artesanato e posterior divisão de trabalho com realização de tarefas em casa que aquelas mulheres têm conseguido a autogestão e possibilidade de melhorar de vida.

Figura 1 – Localização de Uruaçu-GO



Fonte: IBGE, 2007

A COMUNIDADE JOÃO BORGES

A associação da Comunidade Quilombola João Borges Vieira surgiu em 2006, a partir do desmembramento da Comunidade do Pombal, esta última reconhecida em 2003 como comunidade quilombola rural pela fundação Palmares. Segundo dados coletados por entrevistas com membros da comunidade João Borges, a motivação para essa cisão se deu em virtude de muitos dos membros da comunidade do Pombal residirem na zona urbana de Uruaçu e irem percebendo aos poucos que a separação os ajudaria na conquista de benefícios públicos via desenvolvimento de projetos. A fala da atual presidente da associação, Domingas Gouveia de Carvalho, evidencia esta motivação: *"A gente*

recebia todos os benefícios eram no Pombal e Santa Rita do Novo Destino...".

Atualmente, mesmo separadas estas comunidades ainda estão muito próximas visto que são formadas por membros de famílias ligadas por laços de parentesco conforme nos aponta a atual presidente da associação João Borges,

> [...] a gente é a mesma comunidade, urbana e rural. Aqui em Uruaçu é nosso povo urbano e lá na fazenda é nosso povo rural (...) aqueles que não tiveram a perda das terras nos anos de 1968 e 1969 que houve o conflito das terras com os fazendeiros. Parte das famílias foi expulsa das suas terras e daí eles vieram pras cidades vizinhas que é Uruaçu, Barro Alto. Atravessando o rio das Almas pra cá a gente já reconhecia como Uruaçu. Na época que meu tio fala era Santana do Machobombo, antigo Uruaçu e atravessava do rio dos Bois e Maranhão já era o pessoal de Niquelândia. Atravessava do rio dos Bois já era os povo (sic) de Porto Leocádio (Entrevista realizada no dia 25 de maio de 2016 com Domingas Gouveia de Carvalho).

A partir do final do ano de 2010, as mulheres associadas buscaram formas de juntas, conseguirem recursos vinculados a projetos que lhes dessem dignidade e inserção no mercado de trabalho, saindo da situação de dependência das ajudas pontuais, tais como cestas básicas. O trecho da entrevista realizada para a produção deste artigo ressalta claramente o exposto acima:

> Quando a gente começou em 2010 pra 2011 foi onde já geri, já existe o projeto de geração de renda pras mulheres. Um sonho que a tia Júlia já tinha, né? De dar geração de renda, trabalhar com as mulheres. Ela já sempre trabalhava com a confecção e nós buscar recurso pra trabalhar. Por que não adianta só eu mesmo ir lá em Palmares buscar uma cesta pra família e se não dar capacitação, buscar parceria: é bolsa família sem eles saber trabalhar e gerar renda pra elas. E veio o sonho da gente montar. Em 2011 a gente conseguiu o primeiro projeto (Entrevista realizada no dia 25 de maio de 2016- Domingas Gouveia de Carvalho).

É importante ressaltar que até 2010 a associação realizava projetos voltados para a produção rural conforme evidencia a atual presidente da associação:

> Só aquela era mais voltada para trabalhar no rural. Eu falei: a gente tem que buscar projeto com a realidade nossa aqui. Claro que a gente tem nossas lavouras comunitárias. A gente planta. A gente desenvolve as ações... horta comunitária. Mas a gente tem que buscar. Nosso povo, ele é urbano e veio essa ideia de trabalhar as cooperativas, trabalhar as confecções, trabalhar artesanato afrodescendente, colcha de retalho. Trabalhar com o projeto urbano. Buscando parcerias no CRAS, prefeitura, nas instituições educacionais e nas empresas privadas (Entrevista realizada no dia 25 de maio de 2016- Domingas Gouveia de Carvalho).

Foi com esse intuito que estas mulheres conseguiram em 2012, com o projeto intitulado **"Mulheres Quilombolas Confeccionando Artesanato"** (projeto com a empresa ANGLO AMERICAN)**,** recursos para iniciar a confecção de artesanatos para comercialização. Tais recursos permitiram, entre outras coisas, a compra de máquinas e materiais para iniciarem a produção de artesanatos, notadamente a produção de bonecas de pano.

> A Anglo American, a gente fez o projeto. A tia Júlia já fazia na casa dela e eu na sala de aula. Mas eu sempre sonhava em fazer as Maria Negra. Aquelas bonecas que minha vó fazia pra gente todo final de ano. Confeccionava pra nós as bonecas e eu falava: tia Júlia vamos fazer as bonecas pra vender. Vamos pôr nas feiras rotativas. Que era fazer as feirinhas. A gente tinha a feirinha do sol, feirinha da lua. A gente ia pras feiras (Entrevista realizada no dia 25 de maio de 2016- Domingas Gouveia de Carvalho).

Neste período, conseguiram também um local cedido pelo município para sediar a associação e criação de um ateliê para divulgação e comercialização do seu artesanato.

Trata-se de algumas conquistas que contribuem para analisarmos o quanto as mulheres negras almejam que seus trabalhos sejam reconhecidos e ao mesmo tempo lhes proporcionem dignidade e legitimidade étnica.

A ECONOMIA INFORMAL: ASPECTOS DE UM CONTEXTO

A economia informal é um conceito bastante abrangente. De acordo com o Programa Regional de Emprego para a América Latina e Caribe (PREALC), citado em Singer e Pochmann (2000), o setor informal é composto por pequenas atividades urbanas, geradoras de renda, que se desenvolvem fora do âmbito normativo oficial, em mercados desregulamentados e competitivos, em que é difícil distinguir as diferenças entre capital e trabalho. Ainda segundo esses autores, essas atividades se utilizam de pouco capital, técnicas rudimentares e mão de obra de precária qualificação, mas proporcionam empregos instáveis de reduzida produtividade e baixa renda.

Contudo, no caso das mulheres Congadeiras a informalidade não é apenas

uma questão econômica, ela envolve também afirmações das mulheres e do grupo étnico ao qual pertencem. Assim, nestes termos, a economia informal não poderá ser pensada apenas a partir dos seus significados e representações econômicas.

Ao levarmos em consideração que a compreensão da economia informal varia conforme ela é usada para explicar determinados fenômenos, teremos múltiplas interpretações. Desse modo, do ponto de vista da academia, da opinião pública e de formuladores de políticas públicas, cujas visões de mundo, interesses e compromissos são distintas, esse conceito se alarga ao mesmo tempo em que se perdem aspectos importantes das humanidades envolvidas.

Ao revisarmos a literatura sobre o assunto percebe-se que o tema informalidade é abordado em diferentes perspectivas:

> 1 - Observando a sua importância na geração de ocupações;
> 2 - Considerando-a como expressão da rigidez da legislação trabalhista;
> 3 - Denunciando-a pela precariedade e insegurança que traz para o mundo do trabalho;
> 4 - Enxergando-a como um fato inexorável da transição para uma sociedade de serviços;
> 5 - Entendendo que há um processo um "processo de informalidade" implícito na reorganização econômica contemporânea (KREIN; PRONI, 2010, p. 7)

Segundo os autores supracitados, tais enfoques não são antagônicos apesar dos diferentes posicionamentos dos interlocutores envolvidos nesse debate.

No início dos anos 1970 ocorreram estudos pioneiros perpetrados pela OIT (Organização Internacional do Trabalho) nos quais os termos "formal" e "informal" aparecem em substituição à dicotomia "setor tradicional" e "setor moderno". Neste período, as atividades informais foram pensadas como formando um setor que englobava tanto empresas quanto indivíduos envolvidos na produção de bens, prestação de serviços pessoais ou no pequeno comércio (KREIN; PRONI, 2010). Interpretava-se que a tendência seria o desaparecimento do setor informal face à expansão do setor moderno com a formalização de algumas atividades informais.

As explicações sobre as formas de reprodução da informalidade, bem como a definição do fenômeno foram sendo ampliadas face às mudanças econômicas, políticas e sociais.

> Em 2002, na 90ª Conferência Internacional do Trabalho, foi adotada uma abordagem mais ampla, reconhecendo-se a importância social e política daquelas atividades. A principal novidade foi a mudança conceitual: passou-se a utilizar o termo *economia informal*, procurando assim englobar toda a diversidade e dinamismo encontrados neste universo complexo e heterogêneo (KREIN; PRONI, 2010, p. 12).

Este conceito é muito mais abrangente, incluindo os trabalhadores independentes típicos (microempresa familiar, trabalhador em cooperativa, trabalhador autônomo em domicílio), "falsos" autônomos (trabalhador terceirizado subcontratado, trabalho em domicílio, trabalhador em falsa cooperativa, falsos voluntários do terceiro setor), trabalhadores dependentes "flexíveis" e/ou atípicos (assalariados de microempresas, trabalhador em tempo parcial, emprego temporário ou por tempo determinado, trabalhador doméstico, "teletrabalhadores"), microempregadores, produtores para o autoconsumo e trabalhadores voluntários do "terceiro setor" e economia solidária (KREIN; PRONI, 2010).

Verifica-se, portanto, que a definição do fenômeno foi sendo revista e ampliada face às transformações econômicas, políticas e sociais. Atualmente, para a economia informal é preciso ressaltar duas vertentes básicas: o trabalho que se manifesta nos setores não estruturados da economia (urbana e rural) e aquele que é executado de maneira informal nos setores organizados da economia capitalista.

Em virtude da importância desta temática, vários autores se posicionaram criticamente tanto com relação aos modos como a problemática foi tratada politicamente, quanto à validade dos conceitos associados com a informalidade para examinar a dinâmica do mercado de trabalho e as causas da questão social no Brasil.

Na fase atual do capitalismo em que se intensificam os processos de reestruturação produtiva e o surgimento de novas formas de relações trabalhistas, caracterizadas pela precarização do trabalho é necessário considerar que as mulheres Congadeiras se inserem na economia informal envolvendo as suas humanidades, seus projetos de vida e a própria família.

Na elaboração do seu artesanato está implícito arranjos e estratégias voltados para a otimização do tempo. Isso tudo implica em criatividade das mulheres e delas conseguirem administrar a casa sobrando tempo para confeccionar bonecas negras. A sua condição histórica e cultural de dona de casa é de certa forma alterada. Neste processo surgem novas atribuições, geralmente sobretrabalho, dupla jornada, negociações com a família, consensos e dissensos.

A informalidade tem sido na vida dessas mulheres, na maioria das vezes, uma alternativa de trabalho e renda, mas para ser efetivada depende da aceitação da família, principalmente dos maridos. Neste cenário de negociação, onde a família é fundamental, a prática de se doar ao trabalho, do comprometimento com o trabalho cooperativo, bem como a sintonia com o projeto da família, ser artesã significa conquistas, superações e envolvimento político com as suas identidades e pertencimentos étnicos e de gênero.

Neste sentido, a economia solidária destaca-se como uma opção para aquelas mulheres que, num contexto de grande desocupação estrutural, buscam mecanismos geradores também de autonomia.

A busca por atividades econômicas solidárias associativismo/cooperativismo é uma estratégia construída pelas mulheres negras quilombolas de Uruaçu. Para o grupo, a economia solidária recende a ideia de coletividade, de práticas fora do assalariamento formal, envolvendo ações de mulheres que sempre viveram à margem dos direitos trabalhistas. Desse modo, a associação que elas criaram, existe no lugar, promovendo a preponderância do sentido de mutualidade e reciprocidade.

De modo geral, as atividades desenvolvidas pelas mulheres caracterizam-se pela baixa rigidez organizacional, pouca complexidade estrutural e pequena divisão de trabalho. As condições de funcionamento podem ser consideradas simples. Elas podem ser consideradas na perspectiva teórica da economia informal como: possuindo atividades individualizadas autogestionadas, amplamente caracterizadas por relações familiares trabalhistas, sem clara divisão entre trabalho e gestão e, raramente apresentam formas assalariadas de trabalho.

Não por acaso estas características assemelham-se àquelas encontradas no que costumamos chamar de economia informal (STAEVIE, 2009). Esta, ao contrário da economia capitalista organiza-se a partir de fatores humanos, favorecendo as relações onde o laço social é valorizado mediante acordos mediados pela reciprocidade, onde os envolvidos adotam formas comunitárias de propriedade (LAVILLE apud LECHAT, 2002).

A história do trabalho desenvolvido pelas mulheres na associação João Borges Vieira evidencia exatamente essa busca por uma organização do trabalho em que os fatores humanos e relações sociais locais sejam norteadores de seus propósitos. Assim, é necessário que ocorra entre as mulheres uma valorização do laço social e sintonia com os acordos cultivados no lugar e na condição de Congadeiras. Acalentando lembranças do passado, mulheres das mais variadas idades, hoje em número de 42, começaram a fabricar bonecas de pano, denominadas “Maria Negra” historicamente feitas pelas suas avós.

ECONOMIA SOLIDÁRIA ENTRE MULHERES CONGADEIRAS: UMA OPÇÃO POLÍTICA

A história do trabalho desenvolvido pelas mulheres na associação João Borges Vieira evidencia exatamente essa busca por uma organização do trabalho em que os fatores humanos e relações sociais sejam ancorados na valorização do laço social e na reciprocidade. Inicialmente, com recursos parcos, as bonecas eram feitas em casa já que não possuíam uma sede para a associação. Nesse período, toda a produção era comercializada nas feiras da cidade de Uruaçu e também de Goiânia. Ressalta-se que as primeiras peças foram costuradas à mão, pois elas não possuíam sequer uma máquina de costura. Em 2013, conforme já explicitado neste trabalho, tiveram um projeto apoiado pela multinacional Anglo American por meio do qual puderam adquirir treze máquinas dos mais variados modelos, das mais simples às mais sofisticadas. Puderam também fazer vários cursos de capacitação já que a maioria não sabia costurar ou manusear as

máquinas

A maioria destas mulheres trabalha somente na comunidade. Outras realizam o chamado "bico" trabalhando como diarista. Algumas são autônomas, trabalhando como empreendedoras individuais, executando serviços via associação (a associação "pega" trabalhos e repassa para elas) e também por conta própria.

Apesar de hoje (2016) possuírem uma sede cedida pela prefeitura em regime de comodato para produzir e comercializar sua produção, grande parte do trabalho é feito em casa aproveitando os momentos de folga dos trabalhos domésticos.

> *Elas fazem em casa (...) A gente trabalha em forma de oficina. Marca oficina hoje. Vamos fazer oficina de pintura de cabaça. Ai elas vêm fazer as oficinas e deixam aqui. Por exemplo, tem trabalho que é mais longo e demorado. Por exemplo, as camisetas. Elas confeccionam e costura e elas personalizam elas em casa. Por que é um bordado na mão. Então ela tá ali assistindo uma novela e fazendo um acabamento. Igual minha prima veio e pegou um bordado pra fazer uma almofada. Então ela vai fazendo aquele trabalho. Tem a máquina pra costurar e elas vão acabando. Tem esse direcionamento lá. Aí vem as oficinas que faz. Vamos fazer as bonecas. Marca as oficinas, elas vêm pra fazer as bonecas. Costura, põe cabelo, faz vestido. Aí troca experiência uma com as outras. Ai, aqueles acabamentos, igual por exemplo, a tia ... tá fazendo o cabelo da boneca. Ela tá ali, assistindo uma novela, tá ali confeccionando alguma coisa pra ali. O dia que elas já vai tá marcado pra semana que vem a oficina elas já com o material pronto*. (Entrevista com Domingas – Presidente da Associação João Borges. 25 de maio de 2016)

O conteúdo da fala da artesã evidencia como se dá a confecção das peças de artesanato: as mulheres se encontram, trocam experiências no momento da realização das oficinas e depois conciliam a produção com as atividades domésticas. Conforme esclarece a entrevistada, as mulheres bordam, pintam e executam outras atividades de maneira que não haja prejuízo das atribuições diárias.

Com relação ao pagamento das atividades realizadas, este é realizado entre as associadas de acordo com o serviço executado. Após a venda das peças, uma parte fica para a associação e o restante é rateado entre as mulheres.

> ...Cada trabalho tem um valor (...) associação só é um vínculo pra poder, gerar renda pra

> essas mulheres porque elas trabalham, por exemplo, elas tem um preço. Parte direcionado para a compra de material, parte são dela, pra mão de obra dela.
> *(...) Desde o cabelo, fazer acabamento no olhinho, pintar, tem um valor já especificado, já tabelado. Olha, pra lavar cabaça... Se alguém quiser lavar cabaça... fazer um cabelinho é um tanto reais por peça. Pra pintar... Então é um gerar renda. É uma forma de você estar estimulando elas a trabalhar pra poder ter o seu papel. Vai bordar um papel, vai cortar um embrulho... Tudo é direcionado pra elas receber. Oh, fez uma oficina, fez um trabalho...* (Entrevista com Domingas – Presidente da Associação João Borges. 25 de maio de 2016)

Hoje (2016), estas mulheres fazem diversos tipos de artesanatos tais como panos de prato, almofadas, escultura em cabaças e garrafas, bijuterias, camisetas entre outros. A escolha pelas bonecas e demais tipos de artesanato objetiva resgatar a cultura da comunidade quilombola. A fala da artesã Domingas é bastante reveladora a respeito da importância da atividade e o quanto sua confecção e comercialização são uma forma de resgate cultural e empoderamento das mulheres da comunidade.

> A questão do artesanato, às vezes muita gente falou assim: mas você foi pra um lado muito difícil. Porque comida, a comida fácil. Claro que existe vários critérios. Mas o artesanato é rico. Ele te descreve, ele te dá poder. Nós mesmos já viajamos, fomos para o Rio de Janeiro e tamos (sic) nuns processos ai pra poder ir novamente. Então, assim, a gente tá buscando mercado fora, levando nossa cultura, conhecimento. Você leva conhecimento e traz conhecimento. Então o artesanato identifica o local, ele identifica a pessoa. Então às vezes, quando eu ... a coisa mais gostosa hoje quando eu recebo uma turma de aluno ele fala assim: tia essa boneca negra aqui, oh, ela parece comigo.

A identificação com os objetos produzidos (Figura 1 e 2) tanto pelas mulheres que os confeccionam quanto com aqueles que têm acesso a eles seja por meio de oficinas oferecidas à comunidade quanto pela venda das peças artesanais nos leva a compreender a importância econômica e cultural do artesanato local.

Figura 1 e 2 – Exemplos de artesanatos feitos pelas mulheres da associação

Fonte: Arquivo do autor. Maio de 2016

A riqueza do artesanato decorre da cultura das mulheres negras Congadeiras e evidencia as suas inspirações artísticas. A confecção das bonecas indica que a cultura é mutável, transborda da memória para o artesanato. As mulheres se reencontram com fragmentos de um modo de vida, alteram seus conhecimentos e habilidades reafirmando suas identidades e pertenças no lugar.

CONSIDERAÇÕES

"Eu tenho um sonho. Eu falo sempre para as meninas: eu tenho um sonho que o artesanato vire fonte de renda de vocês" (fala da artesã Domingas). As palavras reveladoras da realidade vivida pelas mulheres da associação da comunidade João Borges Vieira, ao mesmo tempo em que evidencia o anseio de mudança, traz em seu bojo as dificuldades por elas enfrentadas para confeccionar e comercializar suas peças.

Elas almejam que o seu trabalho seja reconhecido e ao mesmo tempo lhes proporcione uma vida digna e com qualidade, no entanto, a realidade vivida por elas é de luta constante e ininterrupta para conseguir se inserirem no mercado de trabalho.

O fato de serem mulheres e negras, grupos historicamente discriminados, lhes faz ter que transpor barreiras dificílimas. Dentre esses obstáculos destaca-se a falta de envolvimento de todos os integrantes e capacitação para que as peças artesanais tenham um melhor acabamento. Aliado a isso, falta a essas mulheres maior capacitação para gestão dos negócios e recursos para investimentos na diversificação dos produtos. A ausência do poder público por meio de projetos voltados exclusivamente para o atendimento a essas comunidades também se constitui em entrave para o avanço das atividades.

Constata-se também que com a crise da economia mundial e as transformações no mundo do trabalho, em que o desemprego e a informalidade são recorrentes, a economia solidária se apresenta como um caminho alternativo para diversos grupos mergulhados na informalidade.

No caso específico das mulheres da Associação João Borges Vieira, a organização nos moldes da economia solidária, tem lhes possibilitado inserção no mercado e na sociedade. Apesar da confecção e comercialização do artesanato ser um projeto da comunidade, elas ainda são insuficientes para proporcionar rendimentos que garantam uma dedicação exclusiva das mulheres Congadeiras à arte de artesoar.

Outro aspecto a ser ressaltado é que a escolha pela forma de trabalho pautado na economia solidária em que o grupo se junta para dar forças aos membros envolvidos, mesmo que de maneira reduzida, tem trazido inúmeros benefícios sociais e culturais à comunidade. Notadamente, o artesanato ligado à cultura negra cria aquilo que se pode denominar no mundo dos negócios de grife, possibilitando visibilidade social às mulheres.

Portanto, o fato de essas mulheres poderem participar, mesmo que de forma incipiente, do mercado de trabalho, este envolvimento tem lhes conferido autonomia, dignidade e resgate da autoestima de forma significativa. Finalizamos estas considerações com outra citação da atual presidente da Associação Domingas Artesã e "Quilombola": *"o artesanato, ele te descreve, ele te dá poder"*. Aqui está presente a luta pela demarcação do território.

Neste ensaio procuramos analisar o quanto as mulheres negras almejam que seus trabalhos sejam reconhecidos e ao mesmo tempo lhes proporcionem dignidade e legitimidade étnica.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em 28 de junho de 2016.

KREIN, José Dari PRONI, Marcelo Weishaupt. **Economia informal**: aspectos conceituais e teóricos. 2010. Disponível em http://www.oit.org.br/node/241. Acesso em 26 de maio de 2016.

LECHAT, Noëlle Marie Paule. **As raízes históricas da economia solidária e seu aparecimento no Brasil**. Palestra proferida na Unicamp por ocasião do II Seminário de Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares, em 20/3/2002. Disponível em http://www.itcp.usp.br/drupal/node/250. Acesso em 20 de junho de 2016.

SINGER, Paul; POCHMANN, Márcio**. Mapa do trabalho informal**: perfil sócio econômico dos trabalhadores informais na cidade de São Paulo. 1. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

STAEVIE. Pedro Marcelo. Economia solidária, informalidade e políticas públicas: interfaces e divergências. **Rev. Pol. Públ**. São Luis, v. 13, n. 1, p. 81-88, jan./jun. 2009. Disponível em: www.revistapoliticaspublicas.ufma.br/site/download.php?id_publicacao=15 Acesso em 20 de junho de 2016.

IDENTIFICACIÓN DE UNA PROPUESTA DE TRANSICIÓN CULTURAL EN EL JARDÍN URBANO

GINA LOBATO CORDERO
Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Uberlândia.
ginasoloco@hotmail.com
ROSSELVELT JOSÉ SANTOS
Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Uberlândia.
rosselvelt.ufu@gmail.com

INTRODUCCIÓN

En América del Sur y Central la presencia de las comunidades indígenas ancestrales originarias es indiscutible en la base de la conformación de sus ciudades hispanoamericanas, debido a que en su mayoría estas fueron fundadas sobre antiguas ciudades indígenas durante el proceso de colonización, para lo que Gutiérrez (1993, p.14) indica que esta fue "Una de las modalidades evidentes de modificación de las pautas normativas de nuevas fundaciones es aquella en la que la ciudad española habrá de conformarse sobre un antiguo asentamiento indígena". Notando que al decir 'una de las modalidades' se entiende que existen otras formas de fundación de las ciudades hispano Américas, por lo que se podría indicar que al desconocer el Continente Americano por parte de los españoles "[…] los españoles del siglo XVI no tenían la costumbre de vivir cerca de volcanes o sobre el agua, y los criterios de selección utilizados para elegir el paraje de una nueva fundación no tomaban en cuenta la noción de riesgo natural" (MUSSET, 1996, p.27), fue difícil aplicar completamente sus estrategias de fundación de las ciudades de acuerdo a la Corona, debiendo posiblemente guiarse de los asentamientos existentes para cumplir con su encargo y de la misma manera este desconocimiento propició la difundida idea de que las comunidades indígenas, sus tradiciones, costumbres y sus formas de vida carecían de valor

cultural, ya que en un inicio estas no fueron atribuidas a seres humanos, imponiendo nuevos parámetros poco acordes al entorno y consecuentemente desvalorizando el poder activo de la identidad cultural en las relaciones sociales dentro de las ciudades fundadas. La condición de los indígenas en su propia tierra fue amenazada por los conquistadores, por lo que para sobrevivir tuvieron que adaptarse a nuevas formas de vida dentro de las que fueron catalogados de salvajes.

> Y puesto que la voluntad de su majestad ésta es y fue, algunos de los gobernadores y capitanes lo miraron siniestramente, haciendo de los indios muchas vejaciones y males. Y los indios por defenderse se ponían en armas, y mataron a muchos cristianos, y algunos capitanes. Lo cual fue causa que estos indios padecieran crueles tormentos, quemándolos, y dándoles otras recias muertes […] (CIEZA DE LEÓN, 2005, p.12–13).

Estos acontecimientos y las condiciones naturales del Continente, llevaron también a los pobladores originarios, de varias zonas, a movilizarse hacia otros lugares y posiblemente en algunos casos, estos procesos pudieron terminar con la desaparición de muchas comunidades indígenas "[…] las causas de los abandonos y de las reubicaciones son múltiples [...] pero fueron sobre todo las cóleras de la naturaleza americana, mal comprendida y mal dominada por los conquistadores, las que provocaron la salida de los habitantes y la fundación de una nueva ciudad" (MUSSET, 1996, p.25). Sin embargo a pesar de todas las dificultades, mucha información sobre las culturas originarias de América Hispánica está presente en sus pueblos mestizos, por lo que con el pasar del tiempo esas ideas indoctas que dejaron los colonizadores han ido evolucionando gracias al acceso a un conocimiento avanzado a través de investigaciones como Qhapaqñan La ruta inka de sabiduría de Javier Lajo; Sabiduría de la Cultura Kichywa de la Amazonía Ecuatoriana de Pedro Andy Alvarado; Las huellas del Jaguar de D. K. Gartelmann; Arqueología Amazónica Las civilizaciones ocultas del bosque tropical de Francisco Valdez; Qorikancha Construcción Inka Cusco de Jesús Puelles Escalante entre otros, para proporcionar información que valida las practicas ancestrales en pro de la búsqueda de identidad, salud, mejor

alimentación y mejores condiciones de habitabilidad.

El papel de las culturas indígenas ancestrales en el mantenimiento de los espacios naturales por estas ocupados, es actualmente uno de los puntos de debate que está generando una importante fuente de información para conservar el paisaje natural y cultural. Estas comunidades tendrían también influencia sobre la función de la cultura como una estrategia en la sustentabilidad de las ciudades, ya que al adquirir representatividad, pueden ser vistas como un aporte y no como elementos ajenos e improductivos al momento de planificar las ciudades, posibilitando implantar propuestas acordes al medio natural basadas en experiencias comprobadas por estos grupos. El Foro Permanente de la Organización de las Naciones Unidad para las Cuestiones Indígenas, presentó en la sede de Naciones Unidas en Nueva York en mayo del 2016, un nuevo mapa que muestra cómo los pueblos indígenas de Centroamérica ocupan y resguardan gran cantidad de bosques, ríos y aguas costeras, esta investigación fue financiada por la Cooperación Danesa y National Geographic Society (IUCN, 2016). Revelando la importancia de la presencia de los grupos indígenas locales en la protección y conservación de áreas protegidas y ecosistemas naturales, reafirmando el hecho positivo que la presencia de estos grupos es un aporte de mayor efectividad y menor costo con relación a las acciones realizadas por el gobierno.

Cabe entonces preguntar si ¿Son acaso los grupos indígenas personas con capacidades superiores o poseedores de un conocimiento exclusivo de cómo salvaguardar el planeta? Sería importante analizar ¿Cual es el motor para que estos grupos sean considerados guardianes de los espacios naturales de la Tierra? Al parecer es la influencia de prácticas culturales tradiciones, la principal generadora de esta acción de salvaguarda para con la Tierra y la naturaleza, ya que la reconocen y respetan como parte de una cosmovisión propia, diferente a la construida por una sociedad moderna, consumista, globalizada y deshumanizada que puede mostrarse como el principal detonador del rechazo hacia una identidad cultural indígena, y que posiblemente continúan induciendo en las desfavorables consecuencias ambientales, ya que hoy por hoy no han podido ser efectivamente

contrarrestadas por organismos internacionales, gobiernos locales y otras instituciones encargadas del tema de la sustentabilidad ambiental.

En este trabajo se realizó una revisión bibliográfica de informes e investigaciones, por medios físicos y virtuales, referentes a la relación de las comunidades indígenas con el medio natural en las ciudades andinas, así como también un reconocimiento de campo. Posteriormente se centra en la interacción del hombre y la naturaleza en el jardín urbano de una ciudad andina, en done la tradición y las costumbres se manifiestan como características identitarias de habitabilidad en sus poblaciones durante el proceso de crecimiento de una ciudad. Finalmente se plantea la identificación de una propuesta exploratoria de transición cultural presente en los jardines urbanos de Cuenca de los Andes, planteando una comparación basada en la correlación identidad y salvaguarda, ocurrida en un tiempo determinado en estos espacios, colocándola como un posible indicador de su aporte a la calidad de vida de la ciudad por intermedio de sus espacios verdes patrimoniales. Resultando importante posicionar las practicas socioculturales como fundamentos de diálogo entre el lugar vivido de un pueblo y los elementos ubicados en el espacio entre diferentes culturas, para efectivizar las demandas ambientales de cada lugar, respetando sus especificidades y necesidades humanas.

LAS ESPECIFICIDADES URBANAS Y ECOLÓGICAS DE AMÉRICA

La flora y fauna de los países de América del Sur y Central son reconocidas mundialmente, hecho que está asociado a sus indiscutibles características geográficas, climáticas, de relieve y culturales, con las que las comunidades indígenas originarias mantienen un importante papel en su salvaguarda. Estudios han demostrado que la presencia de estos grupos en lugares de gran valor natural y delicado equilibrio ecosistémico son indispensables para conservar estos espacios. Podemos citar la publicación del World Resources Institute que indica que el fortalecimiento de las áreas forestales comunitarias mitiga el cambio

climático. El estudio reconoce que los bosques de propiedad y bajo la administración de las comunidades indígenas han proporcionado mejores beneficios, mayor efectividad y menores costos que los obtenidos por los gobiernos en su afán de contrarrestar el cambio climático. Este hecho es atribuido al conocimiento y sabiduría cultivados por generaciones en las comunidades forestales de América Latina, Asia Meridional y África Oriental que mantienen profundos nexos históricos y culturales con sus respectivos biomas (STEVENS; WINTERBOTTOM; SPRINGER; REYTAR, 2014).

En los bosques se ha considerado transcendental la presencia indígena. ¿Pero que sucede en las ciudades? Aquí la presencia de los espacios verdes, en función de su población, debería proporcionar las condiciones adecuadas de habitabilidad; sin embargo la aplicación de propuestas urbanas de crecimiento enfocadas sustancialmente en un desarrollo económico, en donde el hombre no es considerado con sus reales necesidades de vida como el aire, la luz, el agua y su entorno social, han comprometido los espacios verdes y por consecuencia están generando problemas de salud mental, salud física, así como contaminación ambiental, acústica y el incremento de la temperatura al interno de las ciudades o el conocido fenómeno 'isla de calor'[1]. El programa para la Horticultura Urbana y Peri-urbana de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), tiene como finalidad apoyar y promocionar el cultivo de productos fresco y asequibles en zonas urbanas, así como también la posibilidad de abastecer, a través de esta práctica, con alimentos a las familias de bajos recursos asentadas en áreas urbanas. Al parecer el crecimiento de las ciudades compromete la salud de estas, pero se intenta mitigar este hecho promoviendo programas en pro de una agricultura urbana.

A nivel mundial estos espacios verdes denominados jardines y huertos urbanos han sido de gran ayuda en momentos conflictivos. En el caso de Europa tras la segunda guerra mundial se reconstruyen las ciudades utilizando modelos en los que estos espacios son olvidados, descartando las actividades que estos generan. Pero a partir de la década de 1970 los "jardines y huertos urbanos

resurgen como herramienta de apoyo comunitario, en un momento en el que la crisis de la energía y la recesión económica se dejan sentir especialmente en los barrios de bajos recursos de las ciudades occidentales" (MORAN, 2008). Por su parte en Estados Unidos a finales de 1960, ocurrirá también un levantamiento en pro de mantener los jardines y los huertos urbanos que servían, al igual que en Europa, de abastecimiento y apoyo a la alimentación de sus habitantes "En un contexto de crisis económica en el que se estaban desencadenando procesos de degradación y abandono de espacios residenciales en el centro de las ciudades, los activistas comenzaron a ocupar solares y otros terrenos y a cultivarlos" (MORAN, 2008). Un ejemplo importante es el caso de la transformación que ocurre en La Habana–Cuba, en la década de 1990, cuando a partir de la caída del bloque soviético, el país enfrenta una crisis debido a la falta de suministro e importación de alimentos, obligando al gobierno a buscar una solución que consistió en reactivar el cultivo en jardines y huertos urbanos; resultando de gran impacto en la recuperación de cultivos tradicionales, cultivos orgánicos y la elaboración de sus propios abonos y demás implementos para el cultivo, debido a la imposibilidad de importar materia prima, demandando de alguna manera la interacción hombre–naturaleza en el área urbana de la ciudad.

Las propuestas de huertos urbanos, jardines verticales y semejantes, que son parte de numerosos programas para mejorar la calidad ambiental en algunas ciudades a nivel mundial, resultan complejos de mantener a largo plazo, debido al modo de vida 'moderno', con jornadas frenéticas que limitan el tiempo para estas iniciativas. Sin embargo una fuerte relación con la naturaleza y los productos que esta ofrece se encuentra aún presente en algunas ciudades andinas, debido a su história, pero que con el pasar del tiempo esta está viéndose interrumpida, como consecuencia de los cambios globalizantes que condicionan el uso de los espacios verdes y consecuentemente afectan la calidad de vida en las ciudades. Por lo que valorando el componente cultural como una estrategia para alcanzar la sustentabilidad de las ciudades, sería preciso intentar reintroducir algunas prácticas indígenas en la planificación urbana, dentro de un modelo de desarrollo

sustentable que permita que este conocimiento ancestral trabaje aportando conjuntamente con el actual, un modo de vida capaz de mejorar la condición de habitabilidad.

LA ANALOGÍA CULTURAL DEL JARDÍN EN CUENCA DE LOS ANDES

Al vincular la cultura y sus tradiciones indígenas en la salvaguarda de los espacios verdes en las ciudades andinas, se fructifican las característica mestizas que estas presentan, y que no deberían continuar siendo minimizadas a pesar del tiempo y los procesos colonizadores transigidos, ya que son parte de un patrimonio inmanentemente presente, que Sorre (1995, p.214) especifica como, "El pasado nunca muere por completo: las costumbres alimenticias, en el grado que expresan los rasgos profundos del ambiente geográfico, sobreviven en medio de hábitos nuevos […]". Por lo tanto ¿Que sucedería si tomando esta referencia se plantea un análisis sobre la transición cultural ocurrida en los jardines y espacios verdes de las zonas urbanas de las ciudades? Sería tal vez posible restablecer conexiones culturales de cultivo, de usos y técnicas, direccionadas a mejorar la calidad de vida de sus habitantes en aspectos como la salud alimentaria, a través del cultivo de algunos de sus alimentos; mejorar la calidad del aire manteniendo el área verde con vegetación que funciona como captadora de CO_2; y el aporte particular de esta investigación que, sería conceder a los jardines urbanos la función de captadores de cultura de un pueblo, al interactuar con sus moradores en una relación vital, en la que el hombre vive en la tierra y de ella, que es la razón de ser de estos espacios. Para así colocar a esta perspectiva, como un argumento primordial para el desarrollo de políticas de planificación y ordenamiento territorial.

Tomando como ejemplo, para el análisis, a la ciudad de Cuenca de los Andes en Ecuador, podríamos comenzar a describir el comportamiento y la relación de uno de sus primeros pobladores con la naturaleza. La cultura Inca estableció su corte en la ciudad *Cañari*, ya asentada en una zona cerca de un rio

importante hacia 1463–1461 (CHACÓN, 2005). Posteriormente los incas construyeron la ciudad de *Tomebamba* en Cuenca, esta fue la segunda ciudad en importancia de su Señorío, dentro del territorio bajo su dominio que fue concino como el *Tawantinsuyu.* Cultura que al tener una conexión de suma importancia con la naturaleza, a tal punto que esta estaba presente en todas sus actividades socioculturales, políticas, religiosas, así como del territorio, la elección, la ubicación y la organización de sus ciudades, es imperativo intentar entender como este proceso puede estar cargado de información que aporte a un mejor conocimiento de la naturaleza y consecuentemente a su salvaguarda. La geografía y los elementos naturales estuvieron definitivamente presentes en todas las construcciones de los asentamientos urbanos de esta cultura, los elementos para la materialización de estos conocimientos son tomados de la misma naturaleza, pero no solamente estos, los acontecimientos astronómicos su influencia, la dirección de la luz solar, el movimiento de astros, entre otros, eran motivo de estudio y por ende, un acontecimiento de gran importancia para cumplir con actividades que permitirían la construcción de un espacio particular. Como ejemplo de estas prácticas constructivas esta el *Coricancha* que "Originalmente se conocía este templo como Inti Kancha, templo del sol. Fue uno de los más venerados y respetados templos de la capital. También se le conocía como "el recinto de oro", era un lugar sagrado donde se veneraba al dios INTI, el sol" (GARCÍA AYULO, 2015, p.7). Esta edificación de planta circular cuyas paredes estaban recubiertas de láminas de oro, material con un significado religioso ritual y no comercial, sugiere la importancia del sol como un elemento natural dador de vida, ya que sin su presencia, esta no sería posible y peor aún en las áreas andinas en donde el clima condiciona su habitabilidad.

> […] sugiere la pre-existencia en el mundo andino de una vincularidad cosmos-hombre, o pacha-runa, o lo que es lo mismo: el Yanan-Tinkuy intin-pacha-runa, (o Wiracocha-Pacha-Runa, en Riva, 2000:I) alcanzado en la sociedad inka, les habría permitido a nuestros antepasados, entre otras cosas, intentar el control sobre el equilibrio del eje terrestre en su ángulo óptimo de rotación, y con ello el mantenimiento del 'orden del mundo'; dado que la inclinación mayor, sucesiva, genera un conjunto de desórdenes climáticos que se empeoran cada año (LAJO, 2006, p.110).

Los espacios verdes estaban jerarquizados de acuerdo a la estratificación social en donde el Inca era el hijo del dios Sol, y por lo tanto el que gobernaba en la Tierra. El diseño y ubicación de las zonas de cultivo constan como puntos importantes en la planificación de la ciudades, ya que de aquí se proveerá el alimento para su pueblo. Uno de los espacios verdes que se conoce eran de acceso exclusivo para el Inca y es el nombrado por algunos Cronistas[2] como "jardín del Inca"; sin embargo el termino jardín en el contexto de la cultura inca no existe, este fue un término adjudicado por quienes escribieron la história, la palabra que hasta el momento mejor se ajusta a la descripción de los espacios verdes incas es sementera[3]. En estos espacios exclusivos para el Inca se encontraban varios tipos de plantas que eran usadas para rituales y estaban ornamentados con elementos de oro en forma vegetación importante para esta cultura, como lo es el caso del maíz que era ofrecido al dios Sol y que también era la base para la alimentación del pueblo inca. Aquí podemos apreciar la representación de su cosmovisión en los elementos naturales en un espacio urbano.

Otro elemento importante dentro de la identidad cultural del pueblo inca sería el idioma, el *Quechua*. Este no tuvo escritura sin embargo fue transmitido de forma oral y puede ser identificado en la toponimia del territorio. "El nombre es siempre más que un signo. Él está amalgamado de tal forma a lo que representa, que en las más diversas culturas su elección nunca es dejada al acaso, pues el nombre traduce (siendo casi tentados a decir: *produce*) la esencia de quien o de aquello que lo nombra" (MATA, 2005, p.119). La toponimia[4] inca respondía a su conexión cosmológica, sus nombres tienen una composición que puede ser reconocida por su pueblo, analizando brevemente un nombre básico ya utilizado anteriormente, tenemos a *Inti* es el dios Sol, el templo en donde se lo veneraba era conocido como *Coricancha o Quri Kancha*, su nombre está relacionado con dos palabra: *Quri* que significa oro y es un elemento que representa a este dios en la tierra y *Kancha* que significa templo, por lo tanto las dos palabra significan templo de oro, templo del sol.

Con la llegada de los colonizadores estos espacios particularmente concebidos, al igual que sus ciudades, comienzan una transformación en función de las nuevas necesidades, costumbres y traiciones de una cultura occidental producto de una percepción geográfica y cultural completamente diferente a la existente en América. En donde el modelo de las ciudades coloniales resulto de un intento de aplicación de los modelos europeos, "[…] el modelo de la ciudad colonial hispanoamericana fue un modelo medieval tardío que al ser traído a América fue gradualmente adaptado a las necesidades prácticas de un acelerado proceso fundacional de vastos alcances" (Hardoy en NICOLINI, 2005, p.29). En Europa principalmente al sur de España, se tenía caracterizado el uso y función de jardines y huertos de acuerdo a la influencia religiosa medieval de la época; el jardín tenía una connotación más ornamental y la huerta una connotación de producción y cultivo de alimentos, ligada a costumbres alimenticias y temporalidades. Por lo que cuando estas deben ser aplicadas en las nuevas tierras colonizadas resultan poco adaptables, necesitando ser modificadas para ajustarse a las característica del nuevo continente Americano. Siendo estas diferencias entre espacios verdes para cada cultura, lo que propiciaría un proceso de transición para su existencia.

> El interés del hombre por el espacio tiene raíces existenciales: deriva de una necesidad de adquirir relaciones vitales en el ambiente que le rodea para aportar sentido y orden a un mundo de acontecimientos y acciones. Básicamente se orienta a "objetos, es decir, se adapta fisiológica y tecnológicamente a las cosas físicas, influye en otras personas y es influido por ellas y capta las realidades abstractas o "significados" transmitidos por los diversos lenguajes creados con el fin de comunicarse. Su orientación hacia los diferentes objetos puede ser cognoscitiva o afectiva, pero en cualquier caso desea establecer un equilibrio dinámico entre él y el ambiente que le rodea (NORBERG-SCHULZ, 1975, p.9).

Con estos procesos culturales transformadores en el uso de los espacios verdes y jardines, se amolda un nexo entre la cultura inca y la cultura occidental que a pesar de haber sido históricamente un proceso poco pacífico y justo, resulta de importancia para salvaguardar el aporte que cada una de estas propició en la conformación de otra concepción de espacios verdes, así como de costumbres, de

usos y de cambios en la vivencia de los habitantes de la ciudad. Los componentes custodios de las dos culturas en este proceso, son establecidos e identificados como elementos defensores del equilibrio entre el nombre y el ambiente al que pertenecen, ya que de no conseguir una comunión no será posible establecer diferencias para generar una conexión, por esta razón el equilibrio ecológico es el consecuencia del equilibrio cultural, como señala Turri (2008, p.117) "Al equilibrio ecológico le correspondía un equilibrio en el campo de las relaciones humanas, un equilibrio ideal de derechos y de deberes de parentesco […]".

LA TRANSICIÓN CULTURAL EN UNA PROPUESTA DE SUSTENTABILIDAD URBANA

El intercambio ocupacional del espacio verde de la cultura inca con la cultura conquistadora, permitiría identificar una transición, en el momento en que la imposición de una religión diferente y en el nombre de esta, se modifican los espacios verdes originarios, su forma, sus cultivos y principalmente sus usos, destruyendo así parte de la conexión del Inca con la naturaleza y su religiosidad expresada a través de su cosmovisión. La religión católica fue uno de los principales medios de unificación utilizados por los colonizadores para su propósito, esta no acepta la idea de dioses como el Sol, la Luna, las Montañas y demás elementos como dignos de veneración. Esta los cataloga como aberraciones diabólicas, como ignorancia y barbarie humana. Por lo tanto no es una cuestión solamente de cultivo y producción de plantas y alimentos, sino que al verse cargado de significados culturales enraizados en sus habitantes, los colonizadores deben ejercer dominación y poder sobre esta cosmovisión, para desestabilizarla y conseguir subyugarla.

Pero el espacio tiene raíces existenciales para el hombre como Norberg-Schulz (1975) apunta, y por lo tanto no se puede renunciar estas. El pasado nunca muere, el existe en el presente y esto hace posible que varios elementos originarios de culturas ancestrales reencuentren un espacio en esta transición

cultural, es así que para construir este propuesta se analizaron los usos de los espacios verdes y jardines en las culturas Inca y Española en el período de colonización (1463–1820 aproximadamente) enfocándose desde la influencia de la religiosidad y la religión de cada cultura para conseguir interpretar el interacción hombre–naturaleza y como esta puede condicionar la salvaguarda de los espacios verdes en una ciudad. En la FIGURA 1, se dieron dos parámetros de análisis para la aproximación de a propuesta de transición cultural del jardín. El primero coloca los factores de identidad cultural con el paisaje, y el segundo propone los posibles efectos en la salvaguarda de los espacios verdes y jardines. Parámetros que en función de la vigencia de la identidad cultural de un pueblo sobre el paisaje, visibilizarían los factores de afectación a los jardines, considerándolos como los espacios más próximos en esta interacción con la vida urbana de una ciudad, y que a medida que estos sean salvaguardados, se visualizará la resiliencia de naturaleza y culturas. A estos parámetros se les adjuntaron las características que cada cultura alegaba con respecto a esta relación en los diferentes momentos de su transición. Se identificaron dos etapas; antes de la transición (1463–1471 hasta 1557), y durante la transición (1557 hasta 1820 aproximadamente).

En **1I**, la cosmovisión Inca plantea una relación dependiente en su totalidad de la naturaleza y sus elementos, así pues su religiosidad y toda su estructura, que Lajo (2006, p.110) sugiere es el vínculo del cosmos con el hombre, característica alcanzada por la sociedad inca, enfocándose en mantener el equilibrio de la Tierra. En **1E**, el factor económico se enfoca en la visión de producción de alimentos, en donde el hombre quien domina a la naturaleza sin una relación de religiosidad con la misma, para conseguir sus objetivos, porque su religión es católica y los frutos de la tierra son producto del trabajo del hombre y la bendición de un solo dios con características humanas. Antes de la conquista, España ya había pasado por invasiones, cambios en su estructura cultural, social, política y religiosa.

Figura 1 – Análisis para la aproximación a una propuesta de transición cultural del jardín.

etapas	culturas	factores de identidad cultural con el paisaje	efectos en la conservación de los espacios verdes y jardines en función de:
1 antes de la transición (1463 – 1471 hasta 1557 aprox.)	**I** Inca	cosmovisión; religiosidad; social; económico; alimentación; salud; gubernamental.	– respeto a la cosmovisión y consecuentemente a los elementos naturales. – producción y cultivo para diferentes usos: religiosos, rituales, de salud, alimenticios, sociales.
	E Española (occidental)	económico; recreación.	– necesidades alimenticias. – producción de medicamentos y curas. – principalmente como muestra de dominio y poder económico y social.
2 durante la transición (1557 hasta 1820 aprox.)	**I** Inca	económico; alimentación; salud; religiosidad.	– producción y cultivo para diferentes usos: de salud, alimenticios, sociales y mínimamente rituales.
	E Española (occidental)	económico; recreación.	– necesidades alimenticias. – producción de medicamentos y curas. – principalmente como muestra de dominio y poder económico y social.

Fuente: el autor, 2016.

Para **2I**, los Incas y su cultura son colocados en el último estrato de la base sociocultural al momento de la conquista, por lo que su cosmovisión representa ignorancia y una amenaza para el proceso de dominación. La cultura Inca ya no esta al mando, por lo que para sobrevivir se adapta a las nuevas imposiciones de vida arbitrarias en sus ciudades, sin embargo su esencia existencial sigue presente. Y para **2E**, los conquistadores encargados de someter a los indígenas, se apoyaban en órdenes y procesos religiosos impartidos desde la monarquía. El control del territorio y sus habitantes es claro, el idioma oficial es el castellano, la religión es la católica, son territorios pertenecientes a la Corona española y los gobernantes son en su mayoría, blancos y mestizos, producto de relaciones entre Indígenas y Occidentales.

En la FIGURA 2, para **3M** (aquí M es igual a I más E), los usos del espacio verde, jardín, son adaptados a las nuevas costumbres y necesidades de los habitantes de la ciudad, por lo tanto se acomodan al tamaño, reducido con respecto a la tradición nativa, de las áreas destinadas dentro de las edificaciones, las mismas que responden a estilos arquitectónicos diferentes a los locales. El cultivo dentro de estos se combina con el conocimiento y sabiduría de la vegetación nativa, con las tradiciones reproducidas e impuestas desde occidente, en este proceso la cosmovisión andina se ve modificada significativamente,

debido a que la relación hombre–naturaleza cambia, para ser vista como la naturaleza al servicio del hombre, y ya no es la madre tierra la que provee y cuida de su pueblo, sino es el hombre intentando dominarla, someterla a las nuevas necesidades que este crea. La sustentabilidad de estos espacios con relación a la población y al entorno se adapta dando paso a una identidad propia, en la que los desencuentros culturales sucedidos se deberán superar para dignificar el espacio y los usuarios sin la marginación por identidad, adquiriendo otra por medio del sincretismo.

Figura 2 – Propuesta de transición cultural del jardín

etapas	culturas	factores de identidad cultural con el paisaje	efectos en la conservación de los espacios verdes y jardines en función de:
3 después la transición (después de 1820)	**M** Mestiza (I+E)	económico; salud; alimentación; religiosidad.	– usos mínimamente rituales – necesidades alimenticias básicas – producción de medicamentos y curas – como muestra de dominio y poder económico y social.

Fuente: el autor, 2016.

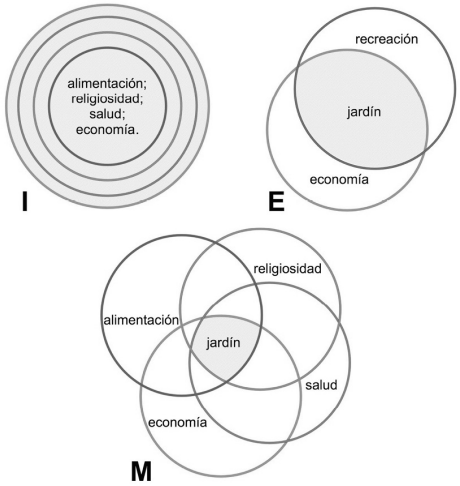
La propuesta revela por lo tanto, que existe una gran influencia de la cosmovisión en la conservación de los jardines en el paisaje cultural, durante los procesos de transición urbana. Esto podría deberse a que las costumbres y tradiciones de los habitantes de las diferentes culturas, generan raíces de pertenencia a un lugar, siendo estas difícilmente modificadas sin la alteración de la identidad, por lo que la necesidad de un patrimonio está en su base, como Stoner (2001) apunta que el "Preservar el patrimonio cultural significa la preservación de la identidad. En un país en desarrollo, quizá un país asolado por la guerra, que se aferra a la propia identidad cultural y espiritual –saber dónde vienes, quién eres y dónde va– es casi tan básico como la necesidad de alimentos, refugio, y medicinas". Siendo además los cambios en la forma de vida durante el proceso de transición cultural urbana, una condición de salvaguardar los jardines, alterándolos en su forma básica de relacionamiento con el hombre, y dependiendo de la profundidad de las raíces de pertenencia, resurgirá mutando elementos culturales anteriores pero que para ser mantenidos deberán igualmente

reestablecerse bajo un nueva identidad propia. En el caso de Cuenca de los Andes, el resultado después de la transición esta siendo investigada, sin embargo en el presente trabajo se muestra algunos avances sobre un posible elemento de cambio que promueve un modelo diferente a partir de una transición cultural.

Como eje de esta propuesta, se encuentra que los usos, áreas y relaciones con el jardín, no son eliminados completamente en el proceso de transición, pero que si existe un tema muy delicado que se coloca como amparador de estos espacios patrimoniales, y que es la identidad cultural; la misma que podría aportar contundentemente con el proceso de sustentabilidad de las ciudades. De acuerdo a este aporte se recrearon los gráficos de la FIGURA 3, que pretenden ilustrar el proceso de transición cultural, el mismo que daría como resultado una nueva forma de vida, de identidad cultural; pero que para ser adaptado necesita ser identificado y reconocido en sus componentes culturales, para legitimar una conservación que resista a la invalidación de un espacio por falta de conocimiento. Esta nueva identidad, en el caso de Cuenca de los Andes, podría ser atribuida al fenómeno de la siembra de plantas, al diseño de estos espacios y a los usos dados por parte de los ocupantes de las viviendas, de los que forman parte los jardines y que además han sido siempre parte de la vida de la ciudad. Tema que en Cuenca según Mancero Acosta (2012) levanta un debate entre investigadores locales y extranjeros, quienes indican que la convivencia cultural en la época colonial fue intramuros y no solamente entre las zonas alejadas de la ciudad en donde se encontraban los barrios de los indios, afirmando la existencia de un sistema multirracial al interior de las viviendas del Centro Histórico de Cuenca. Por su parte investigadores locales señalan que son los españoles quienes moran en las ciudades, mientras los indios en el campo. Sin embargo en ambos casos, la relación entre diferentes razas dio paso a una nueva figura en el ámbito social, la conocida ‘chola’, resultado de la mezcla de tradiciones culturales entre los indios y españoles, “[…] chola sería aquella india que ha roto el orden jerárquico de su grupo racial, y su presencia se registra a comienzos del siglo XVII. En el caso cuencano aparece en la década del sesenta del siglo XVI

[…]" (MANCERO ACOSTA, 2012, p.295).

Figura 3 – Interacción entre factores de identidad cultural en el jardín



Fuente: el autor, 2016.

La existencia de este mestizaje indiscutiblemente estaría acompañado de un entorno propició y por ende se podría hablar de un particular espacio mestizo, un jardín con identidad propia, producto del intercambio cultural en el cual se reconocen identidades ajenas convertidas en elementos propios de otra. Por lo tanto en la FIGURA 3, **I Propuesta modelo de espacio verde o jardín Inca**, interpreta la idea de la concepción del jardín según la cosmovisión del incario, en donde la cultura se desarrollo en torno a la naturaleza. **E Propuesta modelo de jardín occidental**, por su parte intenta plasmar la relación del jardín en España (Occidente), por lo que existen elementos que se repiten en I. Cabe recalcar que estos usos del espacio no necesitan estar alineados a su cosmovisión, pero responden a definiciones de espacios dados por sus doctrinas.

Y por ultimo la gráfica **M Propuesta modelo de transición entre culturas**, en la FIGURA 3, que es el resultado de otra combinación de usos en un espacio semejante, y no podría ser mas el mismo como lo concibieron originalmente sus culturas y que para conseguir esta nueva identidad es necesario que el tiempo y los habitantes de la ciudad sedimenten los elementos relevantes que conformarán

una nueva forma de vivir el espacio. Este momento en Cuenca de los Andes sucedería aproximadamente con la modernización (siglo XX) de la ciudad, movilizando el crecimiento fuera del Centro Histórico, generando un abandono de este por las elites, para ser ocupado por las clases trabajadoras que habitarán las casas patrimoniales incentivando la permanencia de los espacios verdes, ya que al no estar más deshabitado, el uso de jardines, huertas y patios es reactivado. Como Cordero Cueva y Pauta (1986, p.168) indican, que la salvaguarda integral de un centro o conjunto histórico, está en la revitalización de las estructuras urbano-arquitectónicas y como gran consecuencia en la mejor calidad de vida de sus habitantes, en donde los diferentes grupos sociales pueden encontrar adaptaciones adecuadas en estas estructuras formales y funcionales de estos espacios.

CONSIDERACIÓN FINAL

La cultura está presente en todos los grupos sociales a través de sus actividades en el planeta. No es posible disociarlos, los parámetros que los generan no permiten tal supuesto, seria como pensar en la salvaguarda de la naturaleza sin la presencia del hombre. El dinamismo cultural es la base de proceso de reinvención de los jardines, mostrándose como una clave para un posible equilibrio entre culturas, que influencia en la calidad en la alimentación, en la salud física y mental, en el aire limpio, en la fertilidad los suelos, en el agua libre de contaminación. Después de diversas investigaciones, esta consecuencias reavivan la importancia de reencontrar en las formas de vida de culturas ancestrales, parámetros que permitan de manera efectiva administrar los jardines de las ciudades. No se pretende imitar formas de vidas pasadas, pero si de validar que en el interior de estas existieron practicas socioculturales con profundas interacciones con la naturaleza, que permiten hoy contar su existencia, y que posiblemente de ellas se pueden aprovechar conocimientos validos para enfrentar los problemas ambientales que actualmente ensombrecen la posibilidad

de conseguir ciudades habitables para los seres humanos. También es importante posicionar estas prácticas como vínculos con el lugar vivido de un pueblo, como una necesidad básica, flexible pero solida que dialogue con los elementos ubicados en el espacio entre diferentes culturas, para hacer efectivas las demandas ambientales de cada lugar, respetando sus especificidades y necesidades humanas.

REFERENCIAS

BANCO CENTRAL. **Educación en torno a Pumapungo**. Cuenca: Dirección Regional de Cultura de Cuenca, 1997. p.50.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. **Crónica del Perú.** El Señorío de los incas. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005. p.497.

CORDERO CUEVA, Fernando; PAUTA, Fernando. **Un problema habitacional en Cuenca. Una reflexión sobre el centro histórico**. Ecuador Debate 10. Quito: CAAP, 1986. p. 159-173.

CHACÓN, Juan Zhapán. **Guacha opari pampa**. Cuenca: Editorial de la Casa de la Cultura Núcleo del Azuay, 2005. p.165.

GARCÍA AYULO, Andrea. **Qorikancha**: el templo del sol. Historia y Gestión del Patrimonio Artístico, 2015. p.11.

GUTIÉRRES, Ramón. **Pueblos de Indios.** Otro Urbanismo en la región andina. Quito: ABYA – YALA, 1993. p. 581.

IUCN. **Nuevo mapa muestra cómo los pueblos indígenas de Centroamérica ocupan y resguardan gran cantidad de bosques, ríos y aguas costeras**. Disponible en: https://www.iucn.org/node/26161. Consultado en: agosto 2016.

KOLOKOTRONI, M.; GIRIDHARAN, R. 'Urban heat island intensity in London: an investigation of the impact of physical characteristics on changes in outdoor air temperature during summer'. **Solar Energy**, 82 (11). Londres: International Solar

Energy Society®, 2008. p.986–998.

LAJO, Javier. **Qhapaqñan La ruta inka de sabiduría** (2a. ed.). Quito: ABYA–YALA, 2006. p.196.

LOBATO CORRÊA, Roberto. SOBRE A GEOGRAFIA CULTURAL. **Instituto de Geociências**. Porto Alegre: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, 2009. p.9.

MANCERO ACOSTA, Mónica. **Nobles y cholos: raza, género y clase en Cuenca 1995–2005**. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 2012. p.379.

MATA, Segio, Da. O desencantamiento da toponímia. **Geografía: Temas sobre cultura y espacio**. Organizadores Zeny Rosendahl, Roberto Lobato Corrêa. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005. p.115–138.

MIÑO GARCÉS, L. **El manejo del espacio en el imperio Inca** Primera Edición. Quito: FLACSO Sede Ecuador, 1994. p.158.

MORÁN, Nerea. **Huertos y jardines comunitarios.** Madrid, 2008. Disponible en: http://habitat.aq.upm.es/boletin/n40/anmor.html. Consultado en: abril 2016

MUSSET, Alain. Mudarse o desaparecer. Traslado de ciudades hispanoamericanas y desastres (siglos XVI–XVIII). **Historia y Desastres en América Latina**. Volumen I. Santa Fe de Bogotá: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, 1996. p.23–45.

NICOLINI, Alberto. La ciudad hispanoamericana, medieval, renacentista y americana. Atrio 10/11 **Revista de Historia del Arte**. Argentina: Universidad de Tucumán, 2005. p.27–36.

NORBERG-SCHULZ, Christian. **Existencia, Espacio y Arquitectura**. Barcelona: Blume, 1975. p.145.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Diccionario de la lengua española** (22.a ed.). Disponible en: http://www.rae.es/rae.html. Consultado en: agosto 2016.

SANTANDREU, Alain; GONZALEZ NOVO, Mario. **La Habana, Cuba: Política de Agricultura Urbana**. Portugal, 2010. Disponible en: http://www.uclg-cisdp.org/sites/default/files/La%20Habana_2010_es_FINAL_0.pdf. Consultado en: abril 2016.

SORRE, Max. **Fundamentos Biológicos de la Geografía Humana**. (Ensayo de una Ecología del Hombre). Barcelona, Provenza, 1995. p.214.

STEVENS, Caleb; WINTERBOTTOM Robert; SPRINGER Jenny; REYTAR Katie. **Asegurando derechos, luchando contra el cambio climático**. Cómo el fortalecimiento de los derechos forestales comunitarios mitiga el cambio climático. Washinton: WORLD RESOURCES INSTITUTE, 2014. p.56.

STONER, Joyce, Hill. **Conservation of our careers**. IIC Bulletin 4. Londres: The International Institute for Conservation of Historic and Artistic Works, 2001. p.4–7.

TURRI, Eugenio. **Antropologia del paesaggio.** Venezia: Marsilio Editorio, 2008. p.292.

---

1 Según Kolokotroni y Giridharan (2008), el fenómeno isla de calor urbano se produce por la acumulación de calor de origen antropogénico en las zonas urbanas.

2 “Cronista: 1. m. y f. Autor de crónicas. 2. m. y f. Historiador oficial de una institución” (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2016).

3 “Sementera. 1. f. Acción y efecto de sembrar. 2. f. Tierra sembrada” (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2016).

4 “Toponimia. 1. f. Conjunto de los nombres propios de lugar de un país o de una región. 2. f. Ling. Rama de la onomástica que estudia el origen de los nombres propios de lugar, así como el significado de sus étimos” (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2016).

IDENTIDADE E NARRATIVAS ORAIS NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA KALUNGA DO MIMOSO, EM TOCANTINS

ELIZETH DA COSTA ALVES
Programa da Doutorado em Geografia – IESA/UFG
elizethcosta314@gmail.com

INTRODUÇÃO

No que diz respeito à complexidade da ação do homem e a contribuição da Geografia Cultural, Cosgrove elucida que,

> [...] toda atividade humana é, ao mesmo tempo, material e simbólica, produção e comunicação. Esta apropriação simbólica do mundo produz estilos de vida [...] distintos e paisagens distintas, que são histórica e geograficamente específicos. *A tarefa da geografia cultural é apreender e compreender esta dimensão da interação humana com a natureza e seu papel na ordenação do espaço.* (1983, p. 1, grifo nosso).

Consoante, Marshall Sahlins (2003, p. 129) defende que o homem faz a si mesmo e à sua consciência por meio de sua atividade prática com o mundo, atividade que até no seu movimento mais solitário, anuncia a presença de outros. Daí escolhermos a Geografia Cultural, ciência que debruça na tarefa de compreender as relações identitárias, estabelecidas pelos indivíduos com o seu território, como embasamento teórico para este estudo. Nossa hipótese é que tais relações sofrem grande influência em suas tessituras, pelas narrativas orais literárias, contadas na comunidade.

Antonio Candido afirma que são bens incompressíveis para o ser humano, não apenas os que garantem a sobrevivência física, mas os que asseguram também, a integridade espiritual.

> São incompressíveis certamente a alimentação, a moradia, o vestuário, a instrução, a saúde, a liberdade individual, o amparo da justiça pública, a resistência à opressão etc.; e também o direito à crença, à opinião, ao lazer e, por que não, à arte e à literatura" (CANDIDO,1995, p. 242).

Ainda nas palavras desse autor, “a literatura é uma atividade inerente à alma humana. Assim, ela aparece como “manifestação universal de todos os homens em todos os tempos e que não há povo e não há homem que possa viver sem ela, ou seja, sem possibilidade de entrar em contato com alguma espécie de fabulação” (CANDIDO, 1995, p. 242).

Impossível não concordar com as afirmações desse autor, pois devido ao seu caráter multidisciplinar e abrangente, a literatura cria oportunidades únicas de encontro do homem consigo mesmo e com os outros, ao trabalhar com o imaginário, as emoções, e o prazer. Ela humaniza e prepara para a vida, promovendo a integridade espiritual humana, e desse modo torna-se um direito inalienável, como bem afirma o autor.

Então, a contação de histórias literárias, marca uma dinâmica em que uma história leva a outra, ora diferente, ora semelhante, mas com variações, às vezes uma em contraposição à outra. Enquanto saber popular, o conto circula, gerando uma ideia mostrada por Francisco Assis de Sousa Lima (2005, p. 81): “Circulante como o anel que passa de mão em mão, o conto possui portadores. Não há quem o administre, senão o próprio público que o tenha cultivado”. Lima (2005, p. 52) define o ato de contar história como “uma atividade ligada ao veio da nossa vida que o cotidiano recebe, diversifica, acaba e atualiza, articulando-se no seu mais amplo sentido, ao anseio de imaginação e de encontro que assiste o homem através do tempo e das civilizações”.

Para Walter Ong (1998), a obra que define as concepções e valorizações das produções populares, é a dos irmãos Grimm, pois se preocupava em encontrar um tipo de expressão que estava em vias de desaparecimento, devido à ação da urbanização e do processo civilizatório, que de certa maneira favoreciam o artificial em relação ao natural. Essa preocupação, que assolava os irmãos Grimm há séculos, é a mesma que nos alardeia hoje. Isso porque a comunidade do Mimoso, assim como outras, vive um processo de transformação causado pela modernidade, o que de certa forma, provoca o desaparecimento do encantamento da arte narrativa, que se torna adormecida e desvalorizada.

O geógrafo Milton Santos (2006, p. 20) faz uma crítica a esse processo quando diz "[…] parecem o querer imitar o poeta Rimaud: é preciso, a todo custo, ser moderno…". Independente das consequências geradas. Anthony Giddens também considera que a tradição corre o risco de desaparecer, com o fenômeno da modernidade:

> […] Quanto mais tentamos colonizar o futuro, maior a probabilidade de ele nos causar surpresas. Por isso a noção de risco, tão fundamental para os esforços da modernidade, move-se em duas etapas. Antes de tudo, ela não parece mais do que parte de um cálculo essencial, um meio de selar as fronteiras à medida que o futuro é atingido. […] Isso significa risco em um mundo que, em grande parte, permanece como "dado", inclusive a natureza externa e aquelas formas de vida social coordenadas pela tradição (GIDDENS, 2012, p. 92-93).

Diante desse problema, a principal motivação para esta pesquisa surgiu da necessidade de se conservar a memória, a cultura e a identidade, dos Kalunga do Mimoso.

OS SUJEITOS DA COMUNIDADE KALUNGA DO MIMOSO

Com o período da mineração e a formação da cidade de Arraias, no estado do Tocantins, surgem as comunidades quilombolas rurais, Lagoa da Pedra e Kalunga do Mimoso. O fato de pertencer/descender a essa última, também foi um dos fatores que nos motivou a desenvolver esta pesquisa.

Antes da divisão do estado do Tocantins, Mimoso fazia parte dos grupos familiares da comunidade Kalunga de Cavalcante, e por isso eram chamados de Kalungueiros. Araújo & Foschiera (2012), esclarecem que devido à divisão do estado de Goiás e criação do estado do Tocantins (1988), a parte da comunidade pertencente aos municípios de Arraias e Paranã, ficou fora do processo de reconhecimento, desenvolvido pela associação de moradores Kalunga, em parceria com o estado de Goiás, ONGs e as prefeituras dos municípios de Monte Alegre, Cavalcante e Teresina.

Cabe destacar que, mesmo estando em dois estados, os Kalunga têm a mesma ascendência; os limites geográficos não alteraram esses vínculos, nem o

sentimento de pertencimento ao mesmo grupo.

> Os moradores das duas partes do Kalunga, goiano e tocantinense, possuem a mesma origem histórica, viveram o mesmo processo de ocupação e resistência, praticam o mesmo estilo de vida, cultuam as mesmas tradições religiosas e culturais e descendem de troncos familiares comuns (OLIVEIRA 2006, p. 15 apud ARAÚJO & FOSCHIERA, 2012).

Mejía (2004), evidencia esse sentimento de pertencimento e alguns traços de identidade dos remanescentes de quilombos, que relacionados com um passado cultural comum, definem as fronteiras dos territórios de resistência por eles construídos, fortalecendo sua identidade; permeado por traços culturais herdados dos antepassados. Fiabani (2007, p. 24) confirma isso quando diz que "a identidade étnica quilombola é um fator que identifica, determina o pertencimento e une os membros das comunidades negras rurais".

Importante relacionar que não é uma "linha" de delimitação política que estabelece o território deles, mas sim o "pertencimento", a "vivência" e a identidade territorial. O território desses sujeitos é, a partir disso, também imaterial. Então, nos territórios formados pelas comunidades remanescentes de quilombos, os referenciais de vida são carregados de simbologias que favorecem a construção de uma cultura repleta de valores, saberes e ações de companheirismo e solidariedade.

Por ocasião do processo de regularização e titulação da porção goiana do território Kalunga, e dos benefícios e investimentos de recursos públicos federais, estaduais, municipais, de ONG's, a ele destinados para a promoção da cidadania e do desenvolvimento social; criou-se uma situação de injustiça e desigualdade entre indivíduos pertencentes a um mesmo povo e a um mesmo território (OLIVEIRA, 2006 apud ARAÚJO & FOSCHIERA, 2012).

O reconhecimento do território pertencente ao Tocantins, como comunidade remanescente de quilombo só veio em 2005, 17 anos após o título dado à parte goiana. A partir daí, Mimoso passa a levar o nome Kalunga do Mimoso. Apesar do reconhecimento, quase nada mudou na vida das pessoas que vivem na região, e a pobreza, ainda é unânime dentro da comunidade. A Comunidade quilombola

Kalunga do Mimoso está localizada a 120 km do município de Arraias, e é formada por trezes núcleos familiares, composta por 250 famílias, tendo aproximadamente 1.500 pessoas.

A compreensão do termo "quilombo" se faz necessária para esse contexto, já que nossa pesquisa é desenvolvida em um "território" e com "sujeitos" quilombolas. Almeida (2010, p. 118) afirma que o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, artigo 2º, reconhece remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais conforme "critérios de autoatribuição", "com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida". Ela também baseia seu entendimento em Guimarães (1983 apud ALMEIDA 2010) para quem, quilombo é a negação do sistema escravista. Para esse autor a noção de quilombo está pautada na busca da liberdade e na renúncia do sistema opressivo. Assim, Almeida (2010), entende quilombo como sendo uma comunidade e, por isso, passa a ser uma unidade viva, de produção material e simbólica; e instaura-se como um sistema político e econômico, não podendo se restringir às definições históricas ou de fuga, como era reconhecido anteriormente.

Nessa perspectiva, é necessário que essas comunidades sejam respeitadas nas suas particularidades. A partir dessas particularidades, nasce o "princípio da individualização", da diferença, citado por Almeida (2010), passo importante para a construção da identidade. E é no território onde ela se manifesta.

O TERRITÓRIO E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

Bourdieu (2008, p. 160) aponta que os seres humanos são considerados como corpos e indivíduos biológicos, estão situados em um lugar e ocupam um espaço. O lugar pode ser determinado, segundo ele, como "o ponto do espaço físico onde um agente ou uma coisa se encontra situado, tem lugar, existe". Assim, as relações sociais, que dão origem ao espaço social se reproduzem no espaço

físico. Esse espaço social se apresenta em contextos e oposições espaciais diversos.

> [...] não há espaço, em uma sociedade hierarquizada, que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distâncias sociais, sob uma forma (mais ou menos) deformada e, sobretudo, dissimulada pelo *efeito de naturalização* que a inscrição durável das realidades sociais no mundo natural acarreta: diferenças produzidas pela lógica histórica podem, assim parecer surgidas da natureza das coisas (basta pensar na ideia de "fronteira natural"). […]
> Efetivamente, o espaço social se retraduz no espaço físico, mas sempre de maneira mais ou menos *confusa:* o poder sobre o espaço que a posse do capital proporciona, sob suas diferentes espécies […] (BOURDIEU, 2008, p. 160, grifo do autor).

Lefebvre (2008, p. 55) em umas de suas teses sobre o espaço, também o identifica do ponto de vista do poder, e afirma que toda sociedade produz seu espaço. "Esse espaço sendo lugar e meio da prática social, é produzido pela sociedade". Essas relações de poder, estabelecidas no espaço social geram, segundo Bourdieu, a violência simbólica, de maneira sutil. E "a capacidade de dominar o espaço, sobretudo apropriando-se (material ou simbolicamente) de bens raros que se encontram distribuídos, depende do capital que se possui" (BOURDIEU,1999, p. 163-164).

Dessa maneira, o homem tem embrenhado lutas pela apropriação do espaço, que podem assumir "formas mais coletivas", como é o caso das que acontecem a nível nacional, como em nível local; e nós pontuamos aqui o caso da comunidade do Mimoso, como uma dessas formas mais coletivas, de luta pela apropriação do espaço, em uma escala local.

Os grupos familiares ligados aos Kalunga do Mimoso, vêm sofrendo essa "violência simbólica", abordada por Pierre Bourdieu. Estão sendo desrespeitados, no que se refere à sua cultura, à sua identidade, aos seus direitos sobre a terra, e dignidade, enquanto pessoa humana. Isto posto, as garantias dadas pelas leis federais não intimidam a ação de fazendeiros da região, e as autoridades locais também não se importam com a situação de abandono. Nessas condições, o sujeito Kalunga é violentado pelas suas condições de existência (SARTRE, 2002). Por trás de tudo isso, se esconde o capital e a ideologia do

desenvolvimento que ele impõe. Assim, o Estado fica ao lado do capital, e não de seu povo e suas territorialidades.

A apropriação de uma porção da Terra é o que caracteriza e forma o território, de acordo com Moraes (2014), ou seja, o "uso social" é elemento essencial para definição do conceito. "[…] o território aparece para a sociedade, a cada momento como um resultante e uma possibilidade, como condição e meio de reprodução da vida social. Assim, pode-se dizer que o processo de *formação territorial* é a manifestação empírica da valorização do espaço" (MORAES, 2014, p. 55, grifo do autor).

De acordo com Saquet (2013, p. 118) território é "lugar de relações sociais; de conexões e redes; de vida, para além da produção econômica, como natureza, [...] identidade e patrimônio cultural; como produção socioespacial e condição para o habitar, viver e produzir".

No que se refere à identidade, ela está atrelada à questão da alteridade. Almeida (2010) garante que a mesma nasce da diferença, ou seja, significa buscar o *principium individuationis*[1].

Berdoulay e Entrikin (2012, p. 104) abordam sobre o assunto e ressaltam que a identidade espacial ou territorial é constituída de vários elementos sociais. E pode ainda variar entre identidade "relativamente fraca", ou a um "sentimento intenso de pertencimento", que estabelece um vínculo entre o lugar e o grupo ou entre o lugar e o próprio ser. Esse "sentimento intenso de pertencimento" está ligado à essência das comunidades tradicionais. Os autores justificam:

> O desejo de pertencimento do indivíduo ao grupo e do grupo ao meio pode ser compreendido como um processo essencialmente subjetivo, que está ligado à questão da identidade; quem sou eu? Essa subjetividade não chega, entretanto, a retirar de uma problemática social a questão da identidade, no sentido de que sua resposta implica o sentimento de pertencer a uma comunidade de memória. Smith define a identidade cultural coletiva como "esses sentimentos e valores" ligados a um sentido da continuidade, da memória e da comunidade de destino, no seio de um grupo que compartilhou experiências comuns e possui características culturais comuns. (BERDOULAY; ENTRIKIN, 2012, p. 107).

Nesse mesmo sentindo, Giddens (2012) diz que a tradição colabora para o

processo de formação da identidade individual ou coletiva. Ela garante a "manutenção" e "conexão" entre "identidade pessoal" e "identidades sociais", primando pela "segurança ontológica", ou seja, pela ordem e continuidade a respeito das experiências do indivíduo.

> […] a tradição é um meio de identidade. Seja pessoal ou coletiva, a identidade pressupõe significado; mas também pressupõe o processo constante de recapitulação constante e reinteração observado anteriormente. A identidade é a criação da constância através do tempo, da verdadeira união do passado com um futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica. (GIDDENS, 2012, p. 125)

Isso justifica a hipótese da nossa pesquisa, de que as narrativas orais, advindas da tradição oral, contribuem para a construção da identidade Kalunga, no território quilombola Kalunga do Mimoso, em Tocantins.

TRADIÇÃO ORAL: MEMÓRIA VIVA NO TERRITÓRIO KALUNGA

Segundo Anthony Giddens (2012, p. 95), as experiências do nosso cotidiano "dizem respeito a algumas questões bastante fundamentais ligadas ao eu e à identidade, mas também envolvem uma multiplicidade de mudanças e adaptações na vida cotidiana".

Para exemplificar essa afirmação ele cita o exemplo dos Kung San, do deserto de Kalaharj. Nessa comunidade, quando um caçador voltava de uma caçada bem-sucedida, ele não devia se vangloriar, pelo contrário, mostrava-se modesto. Da mesma forma, a comunidade depreciava a caça trazida, e o caçador era tratado com igual indiferença e desprezo. Ao final a carne "insultada" era partilhada com todos os membros do grupo.

Tudo isso fazia parte de um ritual, que seguia prescrições; e assim, esse depreciar/insultar a carne pertencia a uma tradição. Como afirma Giddens (2012, p. 98) "a tradição está ligada ao ritual e tem suas conexões com a solidariedade social, mas não é a continuidade mecânica de preceitos que é aceita de modo inquestionável".

Giddens (2012) define “tradição” como orientação para o passado, com influência no presente e no futuro. Em suas palavras:

> [...] a tradição está ligada à memória, especificamente aquilo que Maurice Halbwachs denomina “memória coletiva”, envolve ritual; está ligada ao que vamos chamar de *noção formular de verdade,* possui “guardiães; e, ao contrário do costume, tem uma força de união que combina conteúdo moral e emocional”. (GIDDENS, 2012, p. 99-100, grifo do autor).

No que se refere à memória, o autor certifica que é a organização do passado em relação ao presente. Concebe-a como processo ativo e social que não pode apenas ser identificado como lembrança (CIDDENS, apud GIDDENS, 2012, p. 100). Ou seja, elas são sempre produzidas e dão continuidade à nossa experiência.

Santos (2010) diz que a memória é um elemento muito importante para as sociedades orais, pois é responsável pela transmissão de valores e tradições. Para a autora:

> Os *griots* são encarregados de manter vivos saberes antigos que atravessam gerações. Na mitologia grega, *Mnemosyne* era a deusa da memória, fornecia a capacidade de lembrar. O líquido contido no seu poço fazia vir à tona as lembranças de quem dele bebia. E por outro lado, quem bebesse do poço de *Lethe* teria a sua memória apagada; daí a relação *lethea* = esquecimento e *alethea* = não esquecimento. (SANTOS, 2010, p. 72, grifo da autora).

Nas culturas orais os mais velhos são os repositórios da tradição. São eles os responsáveis de ensinar os mais jovens, e assim a tradição assume seu caráter organizador da memória coletiva, confirma (GIDDENS, 2012).

Piñon (1997) também compartilha desse mesmo pensamento e afirma que os contadores de histórias assumem para si a tarefa de guardiães da memória. Da mesma forma “como os amautas entre os incas, foram educados para memorizar, para preservar os feitos da sua raça, de maneira que nada fosse esquecido. Como os aedos, os rapsodos gregos, que conservaram a estória de Homero” (PIÑON, 1997, p. 88). Função urgente e necessária de preservar do esquecimento as histórias de seu povo, contando para lembrar aos mais jovens essa memória.

Nosso conhecimento teórico e empírico, e o contato com a comunidade, uma vez que fazemos parte dela e partilhamos das experiências, nos permite afirmar que o modo de contar história dos contadores da comunidade Kalunga do Mimoso, que revivenciam seus mitos, suas lendas, e os faz chegar até nós por meio da crendice popular; os aproxima sobremaneira dos contadores de histórias do autêntico narrador descrito por Walter Benjamin (1994). Nesse caso, a figura do narrador só se torna plenamente tangível quando se tem em mente os dois grupos representados pelo "camponês sedentário" e pelo "marinheiro mercante". O narrador, a exemplo do "camponês sedentário", permanece em Mimoso, conhece as histórias, as tradições e preserva as raízes de sua terra ao contar as "supostas" vivências, próprias e alheias. Crônicas aprendidas de ouvido e que remontam a um Mimoso do passado.

Esses sujeitos, que ocupam um papel importantíssimo na comunidade – depositário da cultura dos tempos idos, os mais velhos – repassam o seu patrimônio mnemônico para os mais jovens por meio das histórias que lhes contam. Nas palavras de Giddens (2012, p. 124) "a tradição é impensável sem guardiães, porque estes têm acesso privilegiado à verdade formular; a verdade não pode ser demonstrada, salvo na medida em que se manifesta nas interpretações dos guardiões".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Baseados na afirmação de Saquet (2013, p. 118), de que território é "lugar de relações sociais; [...] identidade e patrimônio cultural; como produção socioespacial e condição para o habitar, viver e produzir", escolhemos a Geografia Cultural para entendermos as relações identitárias que os indivíduos estabelecem com o seu território, tendo como base, histórias orais literárias, mantidas pela tradição.

A tradição oral e a memória compartilhada entre as gerações formam o vínculo temporal com o passado e com o local onde vivem. O relato oral é,

portanto, fundamental para entender as noções de identidade estabelecidas entre os habitantes. Essas identidades são integrantes do imaginário social e apresentam-se mediadas por discursos. Elas orientam os indivíduos quanto ao seu pertencimento de grupo, espaço e até de momentos temporais que eles distinguem sendo próximo ou diferente do que vivem. “As identidades situam os indivíduos no espaço, no tempo, no social, e mesmo no mundo”, conclui (PESAVENTO, 2003, p. 91).

O tempo vivido na comunidade, as histórias ouvidas na infância e na adolescência, e até hoje, durante a pesquisa de campo, confirmam as palavras de Pesavento (2003). E nos permite dizer que os contos, os causos, as fábulas, e as lendas contadas pelo “camponês sedentário”, de Mimoso, agregam características da natureza, da cultura, do espaço vivido e dos sujeitos do lugar, estabelecendo relações de identificação. Quando contadas, essas histórias fortalecem o vínculo de pertencimento com a cultura, o território, e estreita os laços entre os indivíduos da comunidade.

Consoante, com as histórias que são contadas no território quilombola Kalunga do Mimoso-TO, diferentes modalidades de criação literária, que transmitem visões de mundo, experiências de vida, ideologias e especificidades traduzidas numa linguagem simbólica podem ser hipotetizadas. E por intermédio dessa linguagem revelam-se verdades, crenças, vontades e possibilitam a compreensão do outro.

Isso posto, acreditamos que as narrativas orais são elementos-chave no processo de construção cultural da comunidade. Elas desvelam aspectos das identidades territoriais, essenciais para aprender as relações dos Kalunga com o espaço social produzido. E assim, constatamos a importância do patrimônio imaterial, com base na literatura oral, como elemento relevante para a configuração da identidade da comunidade do Mimoso.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda de. Dilemas territoriais e identitários em sítios patrimonializados: os Kalunga de Goiás. In: PELÁ, Márcia; CASTILHO, Denis. (Orgs.) **Cerrados**: perspectivas e olhares. Goiânia: Editora Vieira, 2010, p. 113-130.

ARAUJO, Sandra Regina Evangelista; FOSCHIERA, Atamis Antonio. As contradições entre a realidade socioeconômica da comunidade quilombola Mimoso do Kalunga e a garantia dos direitos legais de educação e território. **Revista Pegada**. v. 13, n. 2, 2012. Disponível em: <http://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/viewFile/1831/1928>. Acesso em: 20 jun.2015.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERDOULAY, V; ENTRIKIN, N. lugar e sujeito, perspectivas teóricas. In: HOLZER, H. et al (orgs.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 93-116.

BOURDIEU, P. Efeitos de lugar. In: **A miséria do mundo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

COSGROVE, D. E. Em direção a uma Geografia Cultural radical: problemas da teoria. Tradução: Olívia B. Lima da Silva de "*Towards a Radical Cultural Geography of Theory" In*: **Antípode** – *a Radical Journal of Geography, Worcester,* 15 (1). 1983, p. 1-11.

FIABANI, Adelmir. O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções. São Leopoldo/ RS: **Anais do XXIV Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História** (ANPUH), 2007. Disponível. em: <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Adelmir%20Fiabani.pdf>.

Acesso em: 25 mai. 2015.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, A; LASH, S; BECK, U (orgs.). **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: EdUNESP, 2012, p. 89-166.

LEFEBVRE, H. **Espaço e política**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2008.

LIMA, Francisco Assis de Sousa. **Conto popular e comunidade narrativa**. São Paulo/Recife: Terceira Margem/Massangana, 2005.

MEJIA, Margarita Rosa Gavíria. **Identidades e representações sociais na construção de territórios em um assentamento do Incra em Paraty**. 2004. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade), Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MORAES, A. C. R. Geografia, interdiciplinaridade e metodologia. **Mimeografo.** s. n. t.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Campinas: Papirus, 1998. [original inglês: 1982]

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Os intelectuais, a nação e o povo. In: Seminário folclore e cultura popular, 1., 1992, Rio de Janeiro. **Anais.** Rio de Janeiro: IBAC, 1992.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PIÑON, Nélida. O gesto da criação: sombras e luzes. In: SHARPE, Peggy (Org.). **Entre resistir e identificar-se:** para uma teoria da prática da narrativa brasileira de autoria feminina. Florianópolis: Ed. Mulheres; Goiânia: Ed. UFG, 1997. p. 81-94.

SAHLINS, M. D. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 128-165.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território**. 3 ed.

São Paulo: Outras expressões, 2013.

SANTOS, Milton. Por uma epistemologia existencial. In: LEMOS, A; SILVEIRA, M; ARROYO, M. (orgs.). **Questões territoriais na América Latina**. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo, USP, 2006, p. 19-26.

SANTOS, Simone de Jesus. Poesia afro-brasileira na memória. **Mujimbo.** Bahia, v. 1, n. 1, p. 70- 82, jul. 2010. Disponível em: <http://www.mujimboposafro.ffch.ufba.br/wpcontent/ uploads/2010/07/5_poesia_afro.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2015.

SARTRE, Jean Paul. Questão de método. In: **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 17-123.

---

1 Princípio de individualização. BUSARELLO, RAULINO. Dicionário básico latino-português, 6 ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2003.

TERRITÓRIO QUILOMBOLA MEL DA PEDREIRA: EM BUSCA DA AFIRMAÇÃO PELA TERRITORIALIDADE - MACAPÁ/AP

FÁTIMA SUELI OLIVEIRA DOS SANTOS
Curso de Geografia do IFAP
fatimasuelimcp@gmail.com
ROSANA TORRINHA SILVA DE FARIAS
Curso de Geografia da UNIFAP
rtorrinha@unifap.br
EDUARDO MARGARIT ALFENA DO CARMO
Curso de Geografia da UNIFAP/Binacional
eduardo.margarit@unifap.br
MARIA GERALDA DE ALMEIDA
mgdealmeida@gmail.com
Dinter de Geografia - UFG

INTRODUÇÃO

As concepções estabelecidas sobre as diferentes formas de apropriação do território são pontos que definem a territorialidade, desenvolvida no contexto social que busca sua autoafirmação na forma com que vem sendo estabelecido o seu cotidiano.

Conceituar, discutir e identificar como uma comunidade se apropria do seu território para então constituir sua territorialidade é o foco deste artigo, que foi buscar na vivência dos **povos da Amazônia**, mais precisamente na *Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira,* situada no distrito da Pedreira, a aproximadamente 40 km quilômetros de distância do centro de Macapá, estado do Amapá. O acesso à área ocorre por meio terrestre pela BR-220, a relação com o espaço vivido, suas formas de constituir suas fronteiras no território produzido pelo caráter legítimo da existência do estado.

A pesquisa foi desenvolvida a partir do questionamento sobre **como este grupo social se apropria do território e busca afirmar-se pela sua territorialidade?** Diante dessa problemática, nos dedicamos a compreender a

forma de apreensão do território e a construção da territorialidade. Para tanto, nos valemos de estratégias metodológicas e técnicas: inicialmente, realizadas com a elaboração do *transecto percursal* por meio de quatro zonas espaciais, partindo do km 0, saindo da cidade de Macapá até a comunidade do Mel da Pedreira, esse levantamento permitiu observar o uso e ocupação espacial do entorno da comunidade, assim como, os elementos e agentes presentes na fronteira.

A pesquisa exploratória por meio da observação sistemática realizada no espaço da comunidade nos proporcionou a descrição do ambiente, de infraestrutura, distribuição e características das moradias, condições de mobilidade e aspectos da produção. As técnicas do Mapa Falado e do Diagrama de Venn foram realizadas com cinco membros da comunidade, essas ferramentas de diálogos nos revelaram a percepção desses moradores em relação ao seu território e os valores e significados que atribuem aos elementos presentes no processo de territorialização.

Para finalizarmos, foi aplicado formulário semiestruturado com membros da população local, seus resultados desvelaram aspectos da identidade, cotidianidade e do sentimento de pertencimento como elementos definidores de territorialização. O aporte teórico e metodológico que nos apropriamos para refletir, analisar e interpretar o território e a territorialidade da Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira foi amparado nos fundamentos da Geografia Cultural, idealizados por Saquet (2007), Saquet e Sposito (2009), que propõem a discussão sobre território e territorialidade; Rocha e Almeida (2005) atribuem a cultura como elemento imprescindível na construção do território; Dematteis (1999), Claval (1999), Escobar (2005) e Haesbaert (2001), agregam ao significado de território e territorialidade a dimensão simbólica.

Assim, passamos a apresentar em três partes, o desenvolvimento da pesquisa: primeiramente, realizamos as abordagens conceituais sobre o território e a territorialidade quilombola dentro de uma visão culturalista geográfica; em seguida, discutimos questões relativas à forma como a identidade e a

territorialidade se apresentam no território quilombola do Mel da Pedreira; por fim, analisamos a visão do território e da territorialidade tendo como base a percepção dos sujeitos que constroem a territorialidade do Mel da Pedreira/Macapá-Amapá.

O TERRITÓRIO E A TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA: ABORDAGENS CONCEITUAIS

> Todo conceito tem uma história, seus elementos e metamorfoses, tem interações entre seus componentes e com outros conceitos, tem um caráter processual e relacional num único movimento do pensamento, com superações, as mudanças significam, ao mesmo tempo, continuidades, ou seja, des-continuidades (descontinuidade-continuidade-descontinuidade), num único movimento, o novo contém o velho e este, aquele (SAQUET, 2007, p. 13).

Assim, as discussões conceituais acerca de território e territorialidade na Geografia tem se manifestado no decorrer da história do pensamento geográfico de acordo com os postulados teóricos e metodológicos estabelecidos por cada corrente dessa ciência.

O sentido de território e territorialidade atrelados à visão naturalista e positivista é pertinente na Geografia Clássica ou Tradicional, ancorados nas obras de Friedrich Ratzel, *Politische Geographie* (1897) e *Antropogeographie* (1882 – 1891), onde a ideia de território foi relacionada à materialidade, à constituição do Estado-Nação, à conquista e ao poder, a territorialidade adquiriu uma dimensão de identidade nacional.

A partir dos movimentos de renovação da Geografia, centrada nos fundamentos marxistas, estes conceitos expressam-se como o produto do processo histórico social e econômico. Assim, apontam Saquet e Sposito (2009, p. 74):

> No final dos anos 1960 e, sobretudo, durante a década de 1970, alguns autores passam a evidenciar as contradições sociais, as lutas de classe e as formas históricas das mudanças sociais, sobretudo as imanentes à produção e reprodução do valor e do capital. (SAQUET e SPOSITO, 2009, p. 74).

É dentro deste contexto relacional que território e territorialidade passam a

ser compreendidos, entretanto, é eminente o avanço conceitual atribuindo-lhes, além dos aspectos naturais, os sociais e econômicos, porém, até "o final do século XIX domina na Geografia a perspectiva material, na qual os seres humanos são considerados produto do meio" (ROCHA, ALMEIDA, 2005, p. 2).

A leitura cultural de território e territorialidade se manifesta fortemente a partir da década de 1980. Um ícone desta discussão a ser destacado é Claude Raffestin que em sua obra 'Por uma Geografia do Poder' (1980, traduzida para o português em 1993), realiza críticas às concepções de Ratzel caracterizando suas abordagens sobre território e territorialidade como unidimensional, ou seja, a figura do Estado como único detentor do poder, desta forma, concebe a formação do território por relações de poder multidimensional, o detém como o ponto central das análises na problemática relacional. Constituiu a territorialidade humana não só por meio da concretude das relações territoriais, mas também, pelas manifestações abstratas como a linguagem e religiosidades.

Dematteis (1999) reforça o referido conceito o compreendendo nos interstícios do simbolismo e nas representações sociais. Contribuindo, com a perspectiva cultural no tratamento do território e da territorialidade Claval (1999) discute a conexão entre identidade e território, afirma que "(...) o território e a questão da identidade estão indissociavelmente ligados: a construção das representações que fazem certas porções do espaço humanizado dos territórios é inseparável da construção das identidades" (*op. cit* p. 16).

Ainda, na construção do conceito de território, Santos e Silveira (2006) atribuíram ao seu significado os usos em suas diversas formas, assim como, relaciona a territorialidade ao sentimento de pertencimento.

Neste delineamento foram intensas as contribuições de Rogério Haesbaert (2001), que agrega ao significado de território a dimensão simbólica e material. Compreende que:

> Desde a origem, o território nasce com uma dupla conotação material e simbólica, pois etmologicamente aparece tão próximo de terra – territorium, quanto de térreo – territor (terror, aterririzar), 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' (*op. cit*, p. 74).

Os conceitos de território e territorialidade se ampliam e delineiam nos debates geográficos e vão se corporificando a cada contribuição, pode se observar com as acepções de Rocha e Almeida (2005):

> A cultura como identidade territorial passa a ser o lugar da vivência, da experiência, do mundo vivido (...). (...) O território tem o sentido de pertencimento, que resulta da representação e da identidade cultural e não mais da posição de uma área fechada por fronteiras. É diferente do território ratzeliano, pois o que define o território é a identidade cultural. Nessa concepção de cunho histórico, é a cultura que define o vivido (*op. cit*. p. 11).

Ao refletirmos e analisarmos estes postulados teóricos, aprendemos que na compreensão da construção do território e da territorialidade quilombola do Mel da Pedreira é fundamental considerarmos as dimensões concretas e simbólicas imbricadas nas relações sociais e culturais, valorando a percepção e a concepção dos sujeitos em relação ao seu território e a sua territorialidade.

Nossas pesquisas foram embasadas na retratação do método fundamentadas por Claval (2011), o qual propõe aos geógrafos a maior proximidade com o objeto e os sujeitos, bem como, dar visibilidade às suas vozes, seus sentimentos, atitudes, comportamentos, pensamentos, percepções e concepções.

É neste contexto teórico-metodológico que nossa referência de território e territorialidade foi refletida, discutida e analisada. A Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira representou o cerne e a centralidade das observações. Seus membros foram os protagonistas das descrições, narrativas e compreensões, assim, externaram suas visões e alusões a respeito de seu território e territorialidade, nos sentimos apenas como porta-voz do que vimos, ouvimos e sentimos.

TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE QUILOMBOLA NO MEL DA

PEDREIRA

A territorialidade que foi proposta a ser investigada na comunidade quilombola do Mel da Pedreira foi facilmente detectada em inúmeros aspectos. A entrevista com um dos patriarcas da comunidade, Manoel Alexandre, foi basilar para entendê-la.

Narrou com muita propriedade, detalhamento e emoção a história da origem do território:

> Em 1970, meus pais migraram de são Pedro dos Bois (localidade próxima ao Mel da Pedreira, onde concentrava vários remanescentes de quilombos), por não se adaptarem à bovinocultura, pois, eram de tradição agrícola, vieram em busca de novas terras onde pudessem plantar, chegaram nesta localidade com seus 12 filhos, durante a derrubada das árvores para as construções e plantações se depararam com vários enxames, imediatamente, a denominaram de Ressaca do Mel, posteriormente, a renomearam de Mel da Pedreira. Construíram a casa, fizeram a roça, terra rica em peixe e caça.

Neste momento histórico de apropriação do território do Mel da Pedreira pela família, a territorialização se configura pelo imediato sentimento de pertença à nova terra devoluta, desbravada, nomeada e vislumbrada como o espaço de reprodução da cultura. A construção da casa, da roça e a relação com a natureza são elementos das definições identitárias do grupo. Ainda com base nas narrativas do Sr. Alexandre, esta área passou a ser alvo de invasões tendo em vista que a família não apresentava nenhum documento legal, sendo estes considerados pelo poder público como invasores. Os posseiros vizinhos desenvolviam a bubalinocultura, o conflito se instala gravemente, sem cercamentos e delimitações legais de terras, os búfalos destruíam as plantações. O impasse somente foi resolvido no ano de 2007 com o reconhecimento e titulação das terras. Assim, a comunidade passou a estabelecer o controle sobre o território.

Neste contexto, cabe ressaltar, que a comunidade possui uma trajetória histórica de luta e resistência na terra em que vive. O que atribui ao território um caráter identitário extremamente forte, por revelar um processo histórico de relação com a terra. Nesse contexto, conforme apontado por Escobar (2005), a

terra é o lugar de moradia, trabalho, festa, relações afetivas, enfim, espaço de construção da vida cotidiana.

A identidade tem relação direta com a territorialidade e está marcadamente presente na comunidade, como o espaço de pertencimento da família e de suas ligações com a terra de origem. Foram os laços de sangue que deram unidade à comunidade e foram capazes de incorporá-la à dinâmica territorial nacional, no que Haesbaert (2009, p. 219) classifica como "etnicização da territorialidade", que segundo ele, através de uma (des)ordem territorial pós-moderna, permite coexistir, lado a lado, o modelo globalizador de culturas e esta fragmentação, criando territórios com forte conotação identitária.

A comunidade possui atualmente cerca de 100 moradores, entretanto, a família é grande e muitos residem na cidade de Macapá, devido ao acesso a serviços, principalmente de educação. Sendo que, no total, estima-se que a família possa ter entre 400 a 600 pessoas, que além dos que moram na comunidade, estariam residindo em outras cidades e até mesmo em outros estados. Entretanto, mesmo aqueles que não residem na comunidade mantêm elos e a visitam periodicamente, reforçando o caráter identitário atrelado aos laços consanguíneos.

Visando proporcionar estes contatos, a comunidade realiza todo ano, no primeiro domingo de agosto, um encontro da família, em que agrega a música, diversão e religião, e onde cada membro da família, ou grupo familiar, colabora com um tipo de culinária. Com isso, mesmo aqueles que moram fora da comunidade, se afirmam como membros comunitários e pertencentes àquela terra. O encontro anual da família e o laço constante com a terra também fortalece a territorialidade da comunidade e contribui para alimentar a imagem de identidade e pertencimento presente na fala dos entrevistados.

O fato de o território estar relacionado com o processo de fixação da família caracteriza o apego ao lugar, que Tuan (1980) classificou como "Topofilia". Conforme afirma Relph (1979, p. 16-17): "Claramente, neste contexto, 'lugar' significa muito mais que o sentido geográfico de localização. Não se refere a

objetos e atributos das localizações, mas a tipo de experiência e envolvimento com o mundo, à necessidade de raízes e de segurança". É o lugar que revela experiências vividas na construção indenitária de cada membro da comunidade. A expressão disso é a existência de uma área considerada por eles como histórica, por ser de ocupação inicial da comunidade que se localiza junto ao lago. Nela está presente de forma muito marcante o laço familiar e o apego ao lugar.

O trabalho na comunidade está diretamente relacionado com a questão alimentar, ou seja, trata-se de uma economia basicamente de subsistência, onde a produção visa o atendimento das necessidades da família. Há uma diversidade de atividades econômicas na comunidade, com destaque para a produção de farinha, que de certa forma envolve a todos. A produção de farinha apresenta-se como forma básica para geração de renda na comunidade quilombola, assim como acontece na maioria das comunidades tradicionais do estado do Amapá. A produção destina-se ao consumo da família e para a comercialização, garantindo renda para a compra de outros produtos não produzidos pela comunidade.

A casa de farinha construída na comunidade é de uso coletivo. No local as tarefas são distribuídas por meio da divisão por sexo e faixa etária. O processo produtivo envolve a todos: as crianças contribuem junto com os demais na atividade de descasque da mandioca; as mulheres se encarregam da higienização do produto e do seu peneiramento; os homens ralam, prensam e torram a massa. Portanto, é um local de muito trabalho e dedicação visando manter a qualidade da farinha, consequentemente, para garantir melhor preço no mercado. Por ser de uso comunitário a casa de farinha possui agenda devido à grande demanda, funcionando até durante a noite. Há ainda o comércio dentro da própria comunidade de produtos industrializados, garantindo a circulação de mercadorias e capital no interior da comunidade e gerando renda através do comércio. Apesar da introdução de produtos industrializados na alimentação da comunidade, a base alimentar continua sendo de produtos do trabalho dos próprios membros da comunidade, como o peixe, a caça e a farinha.

A questão do uso da terra apresenta múltiplas formas de domínio de acordo

com sua funcionalidade. Dentro do território quilombola existem áreas de uso comum, na qual é praticada a caça, onde fica escola, igreja, casa de farinha e espaço para a realização de festas, e terras de uso individual, utilizadas para criações, residência e plantio de cada grupo familiar.

Os moradores consideram satisfatória a área delimitada como sua propriedade. O fato de muitos membros da comunidade migrarem para a cidade contribui para que, apesar do crescimento da família, não haja aumento na demanda por terras. Atualmente, a comunidade desenvolve projeto de criação de abelha indígena sem ferrão, mas ainda preserva alguns pontos remanescentes de abelha nativa. Além deste, também pretendem realizar a atividade fruticultora consorciada com a criação de abelhas a partir da florada, garantindo assim, aumento da produção de mel.

Considerando os aspectos apresentados, conclui-se que a economia da comunidade é relevante fator que corrobora para a construção da territorialidade, por estar presente na terra e na cotidianidade da comunidade, além de representar a principal fonte de renda da maior parte dos seus membros. Associado a isto, o trabalho comunitário, como no caso da fabricação de farinha e as terras comuns, reforça a territorialidade da comunidade associada à identidade quilombola.

O aspecto religioso se destaca por suas particularidades. Grande parte das comunidades quilombolas mantém alguma relação com as religiões tradicionais, como a Umbanda, o Candomblé e a católica. Cabe ressaltar que no caso do Quilombo do Mel da Pedreira a família que deu origem à comunidade seguia as tradições religiosas relacionadas ao catolicismo, entretanto, a partir de 1968 grande parte da comunidade passou a seguir o protestantismo cristão com a chegada da igreja evangélica Presbiteriana. Dessa forma, atualmente, cerca de 85% dos moradores da comunidade são seguidores dessa religião.

De acordo com o Sr. Alexandre a religiosidade, divergente da comumente encontrada em outras comunidades quilombolas, foi uma barreira inicial para o reconhecimento pelo Estado como remanescentes de quilombos. Entretanto, elementos da cultura tradicional foram incorporados aos cultos e auxiliaram na

afirmação indenitária de quilombola. Instrumentos provenientes do Marabaixo[1] são utilizados nos cultos evangélicos, atribuindo maior particularidade à manifestação religiosa da comunidade.

Atualmente a questão da moradia é fator de maior discussão na comunidade devido à construção de um conjunto habitacional. O crescente número de moradores deu origem à demanda que foi atendida através do programa "minha casa, minha vida", do Governo Federal. O conjunto habitacional está pronto há cerca de dois anos, mas as casas ainda não foram entregues por falta de ligação de água, esgoto e energia elétrica, que deveriam ter sido feitas pelo Governo do Estado do Amapá. Portanto, a entrega das casas do referido complexo residencial trata-se da principal pauta de luta da comunidade quilombola, além disso, o modelo das casas e sua distribuição também é alvo de contestação, por não respeitar características do modo de vida dos integrantes da comunidade, tendo sido construídas em um único aglomerado de casas com padrão comum dos conjuntos habitacionais urbanos. Entretanto, a comunidade entende que o modelo imposto foi o possível a ser acordado entre os moradores e o Estado, e lutam apenas por sua entrega.

PERCEPÇÕES DO TERRITÓRIO E DA TERRITORIALIDADE DO MEL DA PEDREIRA

A partir dos elementos apontados pelos membros da comunidade do Mel da Pedreira acerca do território e da territorialidade, mediante suas manifestações por meio das ferramentas de diálogos propostas: o mapa falado, diagrama de Venn e os formulários, foi possível identificar as percepções e os significados individuais e coletivos que atribuem ao território e dar visibilidade à forma como estabelecem vínculos de territorialidade.

O mapa falado foi construído por quatro moradores, nele abordaram e referenciaram aspectos concretos e simbólicos do ambiente e da cotidianidade. O rio foi evidenciado como via de deslocamento, recurso pesqueiro, lazer e beleza

cênica, o que nos faz compreendê-lo como componente indispensável na relação com o território e formador da territorialidade desse grupo social.

Ao representarem a igreja, as práticas religiosas, culturais e econômicas ressaltaram os significados preponderantes dessas atividades na agregação territorial e produção da territorialidade.

A importância dada à família neste instrumento a revelou como o cerne da formação comunitária, da organização e das ações em prol do desenvolvimento coletivo do grupo. Podemos ter esta certeza, também, pelo fato de terem retratado a produção da farinha como resultado do trabalho familiar e comunitário, assim como, os cultos religiosos se estabelecem como fundamentos concêntricos da territorialidade quilombola.

O diagrama de Venn foi construído por um dos patriarcas da família, Sr. Alexandre, o qual demonstrou a relação da comunidade com diversos elementos que se relacionam de forma direta ou indireta com o território, em sua manifestação estabeleceu o grau de importância e de proximidade com eles. A figura do estado como mantenedor dos serviços públicos foi considerada essencial, entretanto, foi representada com certo distanciamento pelo fato de alguns serviços ainda serem precários.

A igreja, a família, o rio, a casa da farinha e a escola, tiveram sua representatividade sobressaltada no diagrama, estabeleceu relações de proximidade com a comunidade, os evidenciando como elementos relacionais diretos da cultura e da identidade desse quilombo.

Durante as atividades de pesquisa exploratória, realizada *in loco*, foi perceptível referenciar tais objetos concretos e simbólicos da territorialidade, manifestada na própria disposição locacional da comunidade. Ao adentrarmos, vemos a igreja e a casa de farinha, já demonstrando sua imponência, às margens do rio estão a escola, a casa do patriarca e de seus filhos, demonstrando a estreita relação que mantêm com o curso d'água.

Ainda, no sentido de nos munirmos de mais subsídios na compreensão do território e da territorialidade destes sujeitos, aplicamos um formulário para nove

membros da comunidade, assim como, mantivemos também o diálogo informal. Ao questionarmos sobre os aspectos de agregação ao território, nos revelaram o sentimento de pertença, de lar e de satisfação em fazer parte da comunidade, assim, manifestaram o elo com o lugar e com o grupo social quilombola do Mel da Pedreira.

Apresentaram a problemática em relação ao nível educacional ofertado dentro da comunidade, apenas até o 6º ano, o que provoca alto índice de migração, principalmente, entre os jovens que buscam a continuidade nos estudos. Porém, esclareceram que o afastamento não influencia na desvalorização sentimental pelo território, sempre que é possível se reúnem com o grupo no local. Quando inquirimos sobre o que os atraíam para aquele território e do que mais gostavam, responderam: a união entre os parentes; o banho de rio com a família; as refeições à base de peixe com açaí; os cultos religiosos; ajudar a família na roça e na produção da farinha.

Quando o tema do diálogo, pautou sobre os conflitos no território, nos foi posto que os mesmos são oriundos de questões externas e internas, o primeiro, representado pela ameaça eminente da plantação de soja nas fronteiras, as quais podem causar danos às floradas, e, consequentemente, também à atividade de apicultura. O segundo está relacionado à aceitação da comunidade na congregação União dos Negros do Amapá – UNA – que apresenta um calendário específico de festividades, entretanto, segundo representantes desta entidade, o Mel da Pedreira se destoa dos símbolos representativos da unidade quilombola, tais como: a dança do Marabaixo e o batuque. De acordo com o Sr. Alexandre, esta questão está sendo contornada pela comunidade ao inserir nos cultos religiosos o batuque e as entoadas de canções.

Na realidade, desde o primeiro diálogo com o Sr. Alexandre percebemos que a adoção de outra vertente religiosa na comunidade estabeleceu relações de conflitos entre os próprios membros do grupo, pois, algumas famílias não se converteram, e, com outros grupos quilombolas que veem a religião católica e o candomblé como um dos aspectos de unicidade da cultura negra. Outro conflito

que se desvelou foi em relação à utilização da casa da farinha, a mesma é controlada pelo pastor da igreja evangélica, por meio de agendamento das famílias, no entanto, ela se apresenta insuficiente para a demanda da produção e do número de famílias.

Diante do que podemos elucidar em relação à percepção do território e da territorialidade da comunidade do Mel da Pedreira, podemos constatar que concebem o território como o espaço de agregação familiar, das manifestações culturais, sentimentais, econômicas e religiosas. As práticas cotidianas são ancoradas no simbolismo, no misticismo e na religiosidade, é esse conjunto que constrói a sua territorialidade. Os conflitos religiosos, sociais e culturais na comunidade são desafios a serem vencidos na busca constante pela afirmação do território e da territorialidade quilombola.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi apresentado, o estudo da Comunidade Quilombola Mel da Pedreira revelou-se como de fundamental importância na compreensão de aspectos relativos à identidade, território e territorialidade, como construtores da organização do espaço amapaense e para a reflexão sobre as bases conceituais da apropriação do território.

Todas as informações obtidas em campo são indicadoras para a construção da ideia de territorialidade presente na proposta inicial de investigação e revelam a constituição da identidade da Comunidade Quilombola Mel da Pedreira.

Portanto, a partir dos dados primários coletados no trabalho de campo e as reflexões estabelecidas pelos fundamentos teóricos foi possível perceber que a ordenação territorial e a forma de territorialização estão atreladas à construção identitária, que se afirma e reafirma por meio das práticas cotidianas, dos arranjos culturais agregados às manifestações religiosas no sentido de se estabelecerem enquanto representantes da cultura negra no Amapá, assim como, buscam a reprodução cultural e territorial estimulando os membros imigrantes a

manterem os vínculos com a terra e com a familiaridade.

Enfim, esses são alguns preâmbulos que apresentamos como resultados de nossas investigações, os quais nos levaram a compreender que a comunidade do Mel da Pedreira é legítima representante da cultura negra amapaense quilombola e congrega a pluralidade cultural da Amazônia, pois, a doutrina religiosa adotada pelo grupo, onde procura inserir a cultura negra; sentimentos de pertença; crendices; práticas sociais e culturais tornam seu território e sua territorialidade singulares, dotados de particularidades e especificidades.

REFERÊNCIAS

CLAVAL, Paul. **Epistemologia da Geografia**. Tradução de Margareth de Castro Afeche Pimenta e Joana Afeche Pimenta. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011. 406 p.

CLAVAL**,** Paul. O território na transição da pós-modernidade. **Geographia**, vol. 1, 7 -26, 1999.

DEMATTEIS, Giuseppe. Sul, crocevia dela territorialitá urbana. In: DEMATTEIS, Giuseppe. Et al (org.). **I futuri dela cittá**: tesi a confronto. Milano: Angeli, 1999. P. 117 -128.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização a multiterrirorialidade. **Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR**. Vol. 3. Rio de Janeiro: ANPUR, 2001.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

RAFESTIN. C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RELPH, Edward C. As bases fenomenológicas da geografia. **Revista Geografia**: Associação de Geografia Teorética. Rio Claro, SP, v. 4, n. 7, p. 1-25, abril. 1979.

ROCHA, Lurdes Bertol; ALMEIDA, Maria Geralda. Cultura, mundo-vivido e território. **Simpósio Nacional sobre Geografia, Percepção e Cognição do Meio Ambiente**. Londrina, 2005. P 2 – 13.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, María Laura. **O Brasil**: território e sociedade no início do século XXI. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Os tempos e os territórios da colonização italiana**. Porto Alegre: Est Edições, 2003.

SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (orgs.). **Territórios e territorialidades**: Teorias, Processos e conflitos. São Paulo: Expressão popular. 2009. 368p.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

---

1 Manifestação cultural tradicional do Amapá, com matrizes africanas, que inclui música e danças, integrada às festas religiosas.

AS CONTRADIÇÕES DA BAIANIDADE COMO PROCESSO DE GERAÇÃO DE AMBIÊNCIAS ATRAVÉS DE SUOR, DE JORGE AMADO

CAROLINA REHLING GONÇALO
Doutoranda em Geografia (UFRGS)
carolrg90@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho faz parte de uma pesquisa maior, aqui utiliza-se a literatura de Jorge Amado, um dos escritores mais significativos da literatura nacional, como objeto da investigação geográfica acerca da construção da baianidade aplicando-se a geração de ambiências para a compreensão da identidade atribuída ao povo baiano, bem como, suas contradições.

Neste trabalho a obra escolhida trata-se de um dos primeiros romances de Jorge Amado, *Suor,* escrito em 1934 é o terceiro livro do romancista baiano. Amado viveu grande parte de sua vida na capital baiana Salvador, durante sua juventude foi morador de um casarão no Largo do Pelourinho no centro da cidade, atualmente, centro histórico. Sua literatura é inspirada naquilo que o autor viveu ao longo da vida, no caso de *Suor*, remete à juventude de Amado enquanto morador de um dos casarões no Largo do Pelourinho. Boa parte de seus livros tratam da vida dos soteropolitanos, ou seja, dos moradores de Salvador, sempre com caráter de denúncia social e tentativa de informar e conscientizar acerca da luta por uma sociedade melhor.

Assim, o romance escolhido para este trabalho, *Suor* (1934) traz o sobrado 68 do Largo do Pelourinho onde Jorge Amado morou, como um personagem que possui vida e que serve de moradia a centenas de pessoas que sofrem as mais inúmeras injustiças sociais. Neste romance os habitantes do sobrado são prostitutas, deficientes físicos, mendigos, trabalhadores do cais, estivadores,

operários, lavadeiras e pessoas pobres como costuma ser característica de seus romances. Como observa-se:

> Visto da rua o prédio não parecia tão grande. Ninguém daria nada por ele. É verdade que se viam filas de janelas até o quarto andar. Talvez fosse a tinta desbotada que tirasse a impressão da enormidade. Parecia um velho sobrado como os outros, apertado na Ladeira do Pelourinho, colonial, ostentando azulejos raros. Porém era imenso. Quatro andares, um sótão, um cortiço nos fundos, a venda do Fernandes na frente, e atrás do cortiço uma padaria árabe clandestina. 116 quartos, mais de 600 pessoas. Um mundo fétido, sem higiene e sem moral, com ratos, palavrões e gente. (AMADO, 1974. p. 230).

Suor traz a vida de sua população que beira a miséria, e é ambientado entre os anos de 1929 - 1930. Embora todos os habitantes do sobrado K.T. Espero n°68 sejam todos trabalhadores, a época retratada é de extrema dureza, muitos perdem seus empregos, são inúmeras as crianças que vivem nas ruas, também é significativo o número de mendigos, sendo um morador da escada do casarão e que após sua morte é rapidamente substituído em seu lugar de morada por outro morador de rua.

As lavadeiras que compõem em grande parte o público feminino morador do sobrado trabalham no pátio do prédio com muita sofreguidão, e a estas o trabalho ao longo do tempo também rareia deixando de existir. Diante de tamanhas dificuldades muitas moças ainda jovens encontram na prostituição a única forma de sobrevivência, assim, grande parte das personagens e moradoras do sobrado são também prostitutas.

A narrativa traz a história destas pessoas, bem como dos estrangeiros que moram na “Cidade da Bahia”, das histórias que correm de boca em boca, da forma como os moradores encontravam para se divertir e se relacionar, de suas crenças e medos, da dureza da vida, do suor sofrido que escorre por seus rostos cansados, e por fim da esperança de dias melhores com a união do povo em luta por direitos de uma vida digna no trabalho.

Muitos dos romances de Jorge Amado que datam do período em que o autor participava ativamente como comunista trazem em seus enredos a proposta de informar e educar a população, chamando para uma conscientização coletiva da

luta de classes e por melhorias nas formas de trabalho. Sua literatura foi seu veículo de divulgação de suas ideias comunistas, daquilo que Jorge Amado acreditava, assim, são comuns greves, o chamado para a 'revolução' feita pelo povo e para o povo, e a chegada de alguém de fora, mais instruído que acaba mudando o rumo das coisas conseguindo "camaradas", companheiros de luta.

Mais tarde quando seus livros ganham um novo tom mais maduro e Jorge Amado deixa o comunismo por descobrir que este também torturava pessoas e cometia atrocidades, percebe-se a mudança na literatura. Jorge deixa de ser comunista sem deixar de acreditar no socialismo e continua lutando por aquilo que acredita, mas com um novo tom.

Em *Suor,* aos poucos os personagens através de folhetins e de leituras vão adquirindo essa consciência de classe, fala-se na greve dos bondes e chega-se a haver rumores de uma greve no porto. Ao final do romance um dos personagens responsáveis pelo levante da população/multidão na luta por direitos chega a ser morto pelos soldados que combatem as manifestações.

Visto que muitos autores consideram as obras de Jorge Amado, como fundamentais para a construção da baianidade, este trabalho procura explorar este conceito desvelando essa relação da obra de Amado e a identidade baiana. A baianidade para Pinho (1998) bem como, para Mariano (2009) é conhecida como a identidade cultural dos baianos, sendo formada, por um conjunto de regras, práticas, rituais, modo de viver dos soteropolitanos, e do recôncavo baiano.

Já na concepção de Nunes (2007) a baianidade é construída com base num sistema de signos e representações que buscam materializar uma identidade que não corresponde com a realidade, mas que é de grande interesse midiático local, visto que o turismo é extremamente representativo na economia de Salvador. Ou seja, o turismo vende uma imagem da cidade explorando sua exuberância em cores, sabores e ritos. Assim, esta pesquisa utilizará estas concepções de baianidade com relação a *Suor* de Jorge Amado.

Por fim, pretende-se a reflexão acerca da relação da literatura com a construção da baianidade com a aplicação da geração de ambiências (REGO,

2010). A geração de ambiências não se trata especificamente de um conceito, mas sim de uma forma para melhorar a compreensão da relação do sujeito com seu meio partindo do sujeito como ponto de partida e não do seu entorno.

A geração de ambiências é articulada por três conceitos que ajudam na sua compreensão e execução, sendo o primeiro deles a relação com o meio em torno, meio entre, que se constitui na ideia de colocar-se na perspectiva de um centro relativo, ou seja, o sujeito e seu meio, neste caso da pesquisa tendo como meio a cidade de Salvador, precisamente sua área central, centro histórico, Largo do Pelourinho. E os sujeitos os personagens.

O segundo conceito articulador da geração de ambiências, trata-se da interpretação, da hermenêutica instauradora, esta capaz de revelar os aspectos mais restritos do texto, ou seja, trata-se da busca pelo que se encontra nas entrelinhas do texto trabalhado. O significado pode estar por trás da primeira ideia manifestada, assim é realizado um aprofundamento acerca do contexto histórico em que a obra literária foi escrita. Neste caso, a busca pela compreensão dos problemas denunciados por Jorge Amado.

O terceiro conceito articulador da geração de ambiências trata-se da dialógica, ou seja, a ambiguidade de sentidos e complementaridade de sentidos existentes. Neste ponto pretende-se a abordagem das possibilidades e contradições presentes na relação da obra literária e a baianidade.

DESENVOLVIMENTO

Jorge Amado nunca reivindicou construir uma ideia de Bahia, ou mesmo o que chamam de baianidade, identidade do povo baiano, o mesmo, em nenhum de seus livros utiliza-se deste termo. Aqui acredita-se que os autores que defendem a ideia de baianidade é que sim, formam esta ideia e identidade, ainda que usando-se de argumentos e trechos das mais variadas formas como literárias ou jornalísticas, ao selecionar obras e trechos está se forjando uma ideia e construção de algo. Afirmar que Amado dedicou sua literatura para criar uma

identidade baiana de acordo com a perspectiva de investigação adotada neste trabalho mostra-se extremamente equivocada e será abordada e justificada ao longo do trabalho.

Isso se dá em virtude da repercussão política do discurso acerca da Bahia, mais especificamente Salvador, e a necessidade de um discurso do qual o turismo necessitava de algum atrativo além do já conhecido. A partir do governo de Antônio Carlos Magalhães, prefeito (1967) de Salvador e governador (1971) do estado da Bahia, busca-se a reconfiguração da cidade como uma cidade histórica (neste período se tem a reconstrução do Pelourinho, do Mercado Modelo, a instituição da baiana como símbolo da Bahia, entre outras coisas). É deste período a regulamentação das festividades religiosas, tanto católicas como do candomblé, como atrativos da cidade a serem vistos pelos de fora e que acabam então servindo aos interesses turísticos até os dias atuais. Com isso, a literatura de Jorge Amado, bem como as letras de Dorival Caymmi, entre outros artistas, foram alvos de tais especulações.

Ou seja, essas obras que falam da Bahia, de sua capital baiana Salvador foram então recortadas dando visibilidade apenas a alguns pontos e não ao conjunto da obra. Como o alvo deste trabalho é a obra de Jorge Amado a discussão se pautará em sua literatura principalmente e não nas demais fontes citadas como criadoras da baianidade.

Em seus livros com temáticas urbanas que acontecem em Salvador, aproximadamente 10 obras, entre elas *Suor* (1934), Amado narra a vida dos trabalhadores do cais, a vida de meninos de rua que percorrem as ruas da cidade, as prostitutas que criam territórios noturnos, as mães de santo que curam, os padres, entre outros, seus romances trazem a vida com suas mazelas, antes de qualquer coisa, suas obras são denúncias sociais das injustiças presenciadas na época em que foram escritas.

Se suas obras são permeadas por religiosidades, músicas, receitas, ritos, sonhos, esperança num futuro melhor, isto se dá pela necessidade de mostrar a conjuntura daquilo que se queria expressar. O que não é levado em consideração

por autores que afirmam ser Jorge Amado responsável pela criação da baianidade, sem considerar sua criticidade, ignorando-a completamente.

Para o sociólogo Pinho (1998) que se dedica a abordar a baianidade, em suas palavras "uma ideia de Bahia", como um discurso existente que foi construído e articulado na tríade: povo, tradição e cultura, o autor coloca que diversos materiais textuais foram usados como suporte a essa construção de imagem popular baiana, e assim, Pinho destaca principalmente os romances de Jorge Amado.

No entanto, segundo Pinho (1998), Jorge Amado é responsável pela construção da baianidade, colocando entre outras coisas a mestiçagem e a democracia racial como um ponto da obra de Amado que reforça estereótipos e que perpetua as desigualdades sociais. O que não se confirma na análise realizada neste trabalho, pois, percebe-se em *Suor,* bem como nos demais romances de Jorge Amado que o mesmo não defende a ideia de mestiçagem como a salvação para a sociedade brasileira. Em Amado, seus personagens são em grande parte negros, mas também existem estrangeiros e brancos em grandes proporções.

O fato da distribuição dos personagens se dá de acordo com sua posição social ocupada e diante dos problemas sociais da época e alguns que ainda persistem nos dias de hoje, o que se pode concluir é que a população escolhida para ser protagonista de seus romances é a população mais pobre. Um grande equívoco se faz ao afirmar que seu discurso serve e buscou perpetuar as desigualdades existentes, quando se analisados os fatos históricos, o engajamento político de Jorge Amado e sua luta individual apontam exatamente o contrário.

Ainda para Pinho (1998) os intelectuais e artistas tiveram grande importância na construção dessa ideia de baianidade fazendo uso de seu poder cultural como legitimador desta ideia, o que em fato pode ser observado que tempos depois após a produção artística de Jorge Amado, Caymmi, Carybé é que outros atores fizeram uso de suas produções e as delegaram como construtoras de algo.

Já para Mariano (2009) que se dedica a estudar a baianidade por um dos

seus aspectos (a música), a baianidade, modo de ser baiano, é composta por múltiplas expressões e produções. Para a autora, o modo baiano de ser está relacionado a aspectos físicos dos sujeitos que habitam a capital baiana e demais localidades que compartilham essa identidade, bem como o modo de se vestir, ou seja, de ordem da aparência ressaltando as cores e adereços, como é o caso da figura da "Baiana". Aspectos psicológicos também se fazem presentes nesta concepção de forma significativa, uma vez que diz respeito ao estado de espírito dos soteropolitanos dando ênfase à alegria.

Desta forma, pretende-se aqui explorar trechos da obra que evidenciem o que é chamado de baianidade, bem como aquilo que é negligenciado e que faz parte da crítica social e a denúncia que Jorge Amado faz através de seus romances. Ou seja, se segundo alguns Amado é responsável por criar o universo vendível de Salvador, aqui será abordada sua contribuição para a mostra do descaso do poder público com a população carente da cidade.

Não se tem a pretensão de tratar a narrativa literária como real, mas que representa sujeitos reais e um período de vida do autor. Jorge Amado em sua juventude residiu no casarão n°68 do Largo do Pelourinho, e foi esse tempo de sua vida que deu suporte e inspiração à escrita de *Suor.* O prédio conserva-se no Largo, agora com diferente função. Este prédio faz parte do conjunto de prédios que formam o Largo do Pelourinho em estilo colonial, são prédios que foram tombados pelo IPHAN em 1984 e seguidamente declarados como Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO em (1985) e pelo IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O sobrado de *Suor* encontra-se na imagem (Figura 1).

O casarão que serviu de moradia a Jorge Amado e a seus personagens é o segundo no centro da imagem e faz parte do conjunto de casarões estilo colonial que compõe o Largo do Pelourinho. Atualmente serve como loja de 'lembranças da Bahia' e como hotel, tendo sido incorporado ao casarão do lado para isso.

Inicialmente faz-se importante destacar seus personagens, ou seja, os moradores do sobrado 68: "Operários, soldados, árabes de fala arrevesada,

mascates, ladrões, prostitutas, costureiras, carregadores, gente de todas as cores, de todos os lugares, com todos os trajes, enchiam o sobrado" (AMADO, 1974, p. 230). Ou seja, já no início do livro em sua segunda página tem-se a descrição do local, bem como de seu público.

Tem-se ainda algo que chama bastante atenção para o fato de uma personagem que vende acarajé e outras comidas consideradas típicas baianas, na porta do casarão: "Uma preta velha vendia acarajé e mungunzá na porta" (AMADO, 1974, p. 230). Este ponto pode ser comparado ao que se construiu acerca da baianidade com relação à figura da baiana que ainda hoje é possível encontrar diariamente "baianas" que vendem comidas típicas no Largo do Pelourinho, bem como, em outras partes da cidade de forma itinerante (Figura 2).

Na imagem abaixo vê-se uma baiana que vende acarajé no Largo da Sé, localizado no centro histórico de Salvador, em observação realizada em trabalho de campo na cidade percebeu-se diversas baianas que montam suas tendas e vendem comidas típicas como acarajé, bolinho de estudante, cocadas, tapioca, entre outras comidas nos espaços públicos do centro histórico de Salvador. De forma itinerante.

Figuras 1 e 2

Fonte: Acervo da autora, 2016.

Outro ponto da obra que merece atenção trata-se do grande número de prostitutas que habitam o sobrado e que vivem em Salvador. Uma vez que se pretende investigar esses personagens, sujeitos que representam algo real e que

são considerados construtores da identidade baiana vale ressaltar que as prostitutas explicitamente descritas por Jorge Amado são pessoas que se encontram em grande estado de vulnerabilidade social como percebe-se na fala de Nair ao voltar do seu trabalho mal pago: “Eu ganho minha vida. Que vão à merda! Deixei o emprego porque não quis ir para a cama com o patrão. Não arranjei outro. Havia de deixar você e Júlia morrerem de fome?” (AMADO, 1974, p. 236), ou ainda:

> Quando o cáften a trouxe, (há quantos anos? - talvez trinta...) conheceu a bordo o milionário argentino. Não soube também quanto ele pagará pela sua virgindade. Fizera completa peregrinação pelos prostíbulos da América Latina. Era viajada e conhecia toda a profissão. (AMADO, 1974.p. 242).

Se por um lado tem-se figuras que são afirmadas serem construídas e perpetuadas pelo turismo como as baianas, por outro lado existem os personagens marginalizados denunciados por Jorge Amado, que através de sua denúncia buscava melhores condições de vida para estes sujeitos como as prostitutas, ignoradas pelo poder público e que ainda hoje compõem o cenário noturno do centro histórico da cidade, como aponta a imagem (figura 3).

Esta imagem foi registrada no largo da Sé, e através de observação diária notou-se que este espaço durante o dia serve como praça onde são vendidos diversos artigos para turistas, a praça em si também é um dos grandes pontos turísticos de Salvador e é passagem para outros como o Elevador Lacerda e o próprio Largo do Pelourinho. No entanto, no período da noite a praça é habitada principalmente por moradores de rua, crianças em situação de rua e prostitutas como demonstra a imagem. Quanto aos sujeitos mendigos tem-se em *Suor*:

> O mendigo descia a ladeira com o passo tardio, arrastando o pé volumoso, enrolado em resto de roupas, apoiado num varapau que comprara na feira de Água-de-Meninos. O cabelo caía-lhe no rosto, cabelo grisalho, ninguém sabia se de velhice, se de sofrimentos. Numa das mãos a cuia de queijo onde as esmolas pingavam. O jornal da tarde, amarrotado, debaixo do braço. Parou junto à preta. Ele também morava no 68, na Ladeira do Pelourinho e, como os ratos, era inquilino gratuito. Dormia debaixo da escada, enrolado na colcha sujíssima, que o cobria havia dois anos sem ver água, a não ser quando se molhava nas poças de mijo. Tinha rombos feitos por dentes de ratos. (AMADO, 1974.p.250-251)

Figura 3

Fonte: Acervo da autora, 2016.

A malemolência e a vagabundagem são exaltadas por alguns autores que dialogam acerca da baianidade. Sendo este outro ponto aqui discordado, pois, analisando os sujeitos personagens de *Suor,* percebe-se na verdade pessoas que trabalham e muito e que são exploradas diariamente seja pela população mais rica, no caso das lavadeiras, seja, pelas empresas do cais, no caso os estivadores, sejam os demais personagens. No trecho a seguir pode-se refletir acerca do trabalho das moradoras do sobrado 68, lavadeiras que vão uma vez por semana na sessão de cinema grátis:

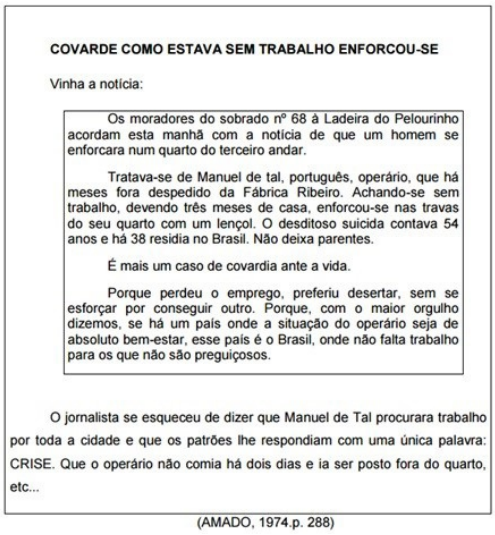
> No outro dia, acordavam às cinco horas da manhã, como sempre... E, no trabalho, lavando roupa, remendando vestidos, passando ferro em camisas, lembravam as fitas da véspera, se deliciavam em comentários, as mais novas sonhavam com noivos ricos com um travo de amargura, elas odiavam a vida diária com muito trabalho e pouca comida. (AMADO, 1974, p. 267)

Diversos são os artifícios de escrita de Jorge Amado, sua literatura tem influência da literatura de cordel, em seus livros muitas vezes existem chamadas para o público leitor como "notícias de jornais", herança da literatura de cordel, em *Capitães da Areia,* o romance começa com diversas "notícias" acerca dos meninos de rua que incomodam os bons cidadãos de Salvador. Em *Suor,* este artifício também se faz presente sobre o desfecho da vida de um operário. Este trecho (figura 4) evidencia mais uma vez a luta de Amado e sua tentativa de denunciar as injustiças existentes. Ainda muitos outros trechos da obra poderiam

ser aqui explicitados a fim de reforçar as ideias já defendidas de que se Jorge Amado é responsável por "criar" a baianidade, esquece-se de dizer que o mesmo, usou sua obra incessantemente para falar dos mais necessitados. Dos problemas da época e das injustiças percebidas.

Neste momento faz-se interessante a abertura para a geração de ambiências começando pelo estudo do meio em torno, "Meio entre significa diversos tipos de mediações que situam indivíduos e/ou coletivos perante uns e outros, como as relações de trabalho, escolares ou familiares, entre outras formas de relações cotidianas" (REGO, 2010.p.46), de forma que esse conjunto que é construído com os "meios/entre" também se constitui do em torno sendo condicionado pelo contexto, tanto material como simbólico.

Figura 4



COVARDE COMO ESTAVA SEM TRABALHO ENFORCOU-SE

Vinha a notícia:

> Os moradores do sobrado nº 68 à Ladeira do Pelourinho acordam esta manhã com a notícia de que um homem se enforcara num quarto do terceiro andar.
>
> Tratava-se de Manuel de tal, português, operário, que há meses fora despedido da Fábrica Ribeiro. Achando-se sem trabalho, devendo três meses de casa, enforcou-se nas travas do seu quarto com um lençol. O desditoso suicida contava 54 anos e há 38 residia no Brasil. Não deixa parentes.
>
> É mais um caso de covardia ante a vida.
>
> Porque perdeu o emprego, preferiu desertar, sem se esforçar por conseguir outro. Porque, com o maior orgulho dizemos, se há um país onde a situação do operário seja de absoluto bem-estar, esse país é o Brasil, onde não falta trabalho para os que não são preguiçosos.

O jornalista se esqueceu de dizer que Manuel de Tal procurara trabalho por toda a cidade e que os patrões lhe respondiam com uma única palavra: CRISE. Que o operário não comia há dois dias e ia ser posto fora do quarto, etc...

(AMADO, 1974.p. 288)

Fonte: Acervo da Autora, 2016.

Ao pensarmos esse meio, estamos trabalhando com Salvador entre 1929 e 1930. No entanto a ideia tanto de Jorge Amado como dos autores que defendem a construção da baianidade através das obras de Amado compreende um espaço maior de tempo e que tem nítida influência em sua obra.

Desta forma, no que diz respeito à investigação do contexto histórico da obra

tanto em sua representação como produção tem-se o período do Estado Novo no Brasil instaurado por Getúlio Vargas, este período ficou também conhecido como a Era Vargas. A ditadura de Vargas perseguiu os comunistas fazendo com que Jorge Amado fosse preso e exilado, seus livros por conter forte teor de suas ideias comunistas também foram perseguidos, proibidos, recolhidos das editoras e queimados em praça pública. 93 exemplares de *Suor* foram queimados junto de outros diversos livros como noticia o *Jornal do Estado da Bahia* em Salvador no dia 17 de dezembro de 1937.

Muitos de seus livros foram primeiramente lançados em outros países e só então mais tarde publicados no Brasil. *O Cavaleiro da Esperança: vida de Luiz Carlos Prestes* (1941), uma homenagem ao amigo e iniciativa de apoio aos demais amigos exilados, foi publicado no Brasil somente após quatro anos de já ter sido publicado fora do país. No período de Ditadura no Brasil em 1964 o livro voltou a desaparecer das prateleiras das livrarias voltando a circular somente em 1979. *Capitães da Areia* (1937) que também teve seus exemplares queimados, também teve proibida sua circulação sendo republicado sete anos depois.

A interpretação da obra aqui analisada busca uma compreensão além daquilo que a primeira impressão pretende ressaltar, ou seja, está imbricada na primeira ação onde se realiza uma investigação acerca do meio em torno e seu contexto, para tanto é preciso ir além da leitura do romance, faz-se necessário a investigação em jornais da época, biografia do autor e de políticos da época, pois só assim, é possível alcançar o desvelamento das questões que até então vêm se apresentando equivocadas.

É preciso compreender que a baianidade não foi construída pela escrita de Amado para ser vendida no mercado estrangeiro e turístico de Salvador, antes de tudo, ao afirmar tal proposição faz-se extremamente importante analisar a conjuntura política da década de 1970 liderada por ACM, quando tem-se um grande interesse em revalorizar e atrair o turismo para a capital baiana.

Após o período deste governo que faz uma higienização urbana abrindo

novas avenidas e investindo extremamente no setor imobiliário da cidade, tem-se então a apropriação das obras de Amado e de demais artistas para a criação do que irão chamar de baianidade que segundo Nunes (2007) é a constituição de uma base de sistemas de signos e representações que buscam materializar uma identidade que não corresponde à realidade, mas que é do interesse midiático visto a representatividade do turismo na economia do município.

Para concluir previamente a geração de ambiências utiliza-se a dialógica, ou seja, a ambiguidade de sentidos e complementaridade de sentidos existentes nessa expressão. Aqui leva-se em consideração principalmente o período em que a obra foi escrita e publicada, ou seja, na Era Vargas. Nesse período Vargas tentou forjar uma ideia de nação única, no entanto, percebe-se através da literatura um movimento contrário a essa busca pela homogeneização e que vai intensificar ainda mais as particularidades de cada lugar.

Observa-se na literatura nordestina diversos romances que vão trazer as características dos sertanejos e retirantes de forma muito forte, ao mesmo tempo em que Jorge Amado publica suas obras com suas peculiaridades já discutidas. No sul do Brasil, neste período os movimentos tradicionalistas criam diversos Centros de Tradição Gaúcha autoafirmando, assim, todo um imaginário acerca do gaúcho, com sua indumentária, seus costumes e sua alimentação típica.

Outro ponto que merece atenção na sua ambiguidade trata-se do único lado apresentado pela baianidade colocando Jorge Amado como responsável pela sua criação no que diz respeito à folclorização e estereotipação de algo, o que se acredita estar equivocado, diante da argumentação construída ao longo do trabalho. Visto que suas obras têm como característica predominante a denúncia social e não a arquitetura de uma imagem a ser vendida.

CONCLUSÕES PRELIMINARES

Esta pesquisa demonstrou que existem ainda muitos pontos a serem investigados e compreendidos no processo envolvendo a baianidade e a obra de

Jorge Amado, o potencial de pesquisa não se esgotou neste trabalho de forma que inúmeras questões foram surgindo ao longo de sua dissertação.

As contradições existentes são significativas e merecem atenção visto a importância de Jorge Amado para a literatura nacional, ainda que este seja mais estudado fora do que em seu próprio país, percebe-se assim certo preconceito com o autor e com sua obra. Vale aprofundar os estudos existentes a fim de desmitificar preconceitos existentes utilizando a obra de Amado para o que o escritor baiano lutou por toda sua vida, ou seja, na tentativa de romper com poderes que perpetuam e acentuam as desigualdades existentes não só na capital baiana, mas que são visíveis em diversas cidades brasileiras.

A autonomia dos sujeitos é fomentada no romance trabalhado, ao ponto que uma de suas personagens, Linda, larga o sonho burguês de vida e passa a militar politicamente por direitos melhores de sobrevivência e dignidade. Esta obra, *Suor,* não se encontra isolada das demais de Amado, seu enredo traz elementos também presentes em outras narrativas como a conscientização do povo.

Se em determinado período da pesquisa maior que engloba este trabalho descobriu-se existir um grande preconceito a literatura de Jorge Amado quanto a crítica literária que o classificou como regionalista, dando um tom de inferiorização a sua obra, neste trabalho, foi possível perceber um grande equívoco quanto a finalidade de suas obras, estas não tiveram a pretensão de criar a baianidade, mas sim de despertar a consciência política da população e de denunciar as mazelas desta sociedade.

Ainda em passos pequenos e de forma um tanto contida, a aplicação da geração de ambiências demonstrou ser possível descobrir para além daquilo que está imposto em qualquer sentido, pois, se propõe a uma investigação profunda capaz de revelar aquilo que fica nas entrelinhas do texto trabalhado. A literatura é capaz de comunicar, informar, conscientizar e ensinar acerca de determinado tempo e tipo de sociedade, assim, através da geração de ambiências tem-se um aprofundamento que propicia um desvelamento dessa literatura, que contribui expressivamente na sua compreensão.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 2011.

AMADO, Jorge. **Capitães da Areia. São Paulo**: Companhia das Letras, 2008.

AMADO, Jorge. **O Cavaleiro da Esperança: vida de Luiz Carlos Prestes**. Rio de Janeiro: Record, 1979.

AMADO, Jorge. **O país do carnaval. Cacau. Suor**. São Paulo: Martins Fontes: 1974.

MARIANO, Agnes. **A invenção da Baianidade**. São Paulo: Annablume, 2009.

NUNES, Camila Xavier. **Um diálogo entre espaço e corpo em Salvador**. Salvador: UFBA, 2007.

PINHO, Osmundo S. de Araújo. A Bahia no fundamental: uma interpretação do discurso ideológico da baianidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.13,n.36, fev. 1998.

REGO, Nelson. Geração de ambiências: três conceitos articuladores. **Educação**, Porto Alegre, v.33, n.1, p.46-53, jan. /abr. 2010.

ALTERIDADES

O NORDESTE PELO OLHAR FÍLMICO-GEOGRÁFICO DO CINEMA DE CLÁUDIO DE ASSIS: ALGUMAS NOTAS INTRODUTÓRIAS

FÁBIO RODRIGO FERNANDES ARAÚJO
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-PPGCISH/UERN
fherodoto@gmail.com
ROSALVO NOBRE CARNEIRO
Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-PPGCISH/UERN
rosalvoncarneiro@gmail.com

INTRODUÇÃO

Em primeira instância, na Ciência Geográfica, o Nordeste é compreendido como uma imensurável rede de tessituras espaciais, da identidade de seu ser local, na sua relação simbiótica, com sua infinidade de ontologias socioespaciais.

Deste modo, enquanto recorte da dissertação de mestrado "Identidade e subjetividade no Nordeste fílmico de Claudio de Assis" este texto discute, em termos introdutórios, qual a visão interpretativa, que os filmes Amarelo Manga e Febre do Rato, do cineasta Cláudio de Assis, expressa em relação ao espaço regional nordestino, como uma totalidade plural em identidades culturais, e espaciais.

Logo pois, para meios de compreensão teórica-analítica, é questionado: de que maneira o cineasta Cláudio de Assis, construiu em seus filmes já citados, uma outra concepção subjetiva de Nordeste, na forma de um espaço fílmico, ou seja, uma invenção imagética geográfica das relações sociais entre os seus indivíduos regionais, com a natureza artificial ou natural de seus espaços de vivência real?

Porquanto, buscou-se articular uma nova contribuição teórica na geografia humana, sobre os meios instrumentais analíticos e metodológicos, que estudem as mudanças ocorridas durante os séculos XX e XXI no cenário político e cultural dos espaços regionais brasileiros, em relação à concepção subjetiva e objetiva da

própria identidade nacional de seus espaços urbanos, em conjunto com a transformação dos modos de viver, falar e de se comportar de seus atores sociais.

METODOLOGIA

Para esta análise, foi utilizada a perspectiva metodológica de Costa (2013, p. 252-262), de que ao analisar o conteúdo geográfico presente nas imagens e sons de uma obra cinemática, tem que ser observado os seguintes pontos de vista sobre ela:

A visão do cineasta; a estrutura narrativa do filme; as "locações dos filmes''; a câmera cinematográfica, e a intertextualidade – conjunto de referências textuais e imagéticas, que o cineasta usa, para construir a sua própria narrativa cinemática.

Para tanto, foi utilizado para a elaboração desta pesquisa, o recorte documental e sistemático (FACHIN, 2006; GIL, 2010) dos filmes "Amarelo Manga" e "Febre do Rato", em seus seguintes elementos imagético-textuais:

A substância sociocultural dos espaços/tempos nordestinos. O sentido do que é periférico na realidade regional retratada. A construção do tempo social do Nordeste visto nos citados filmes. O porquê de Claudio de Assis mimetizar em imagens práticas culturais, que constroem os espaços/lugares de vida do Nordeste, somente pelo domínio do erro, do que do acerto.

E também foi analisada a poetização geográfica deste espaço regional, que é possível se ver expressado, por Assis, com a ajuda do roteiro de Hilton Lacerda, como se fosse uma sequência de versos escritos, mas com um grande potencial latente, de criar outras naturezas geográficas, de sociedade, emotividade, e espacialidades experimentais, do sujeito regional, com esta terra regional, exótica, inexplorada, e desestabilizada, no fazer e dizer moralmente desordenado, da sua população de excluídos.

A partir disto, delimitou-se dois diferentes tipos de análise visual e ao mesmo tempo textual, para os referidos filmes. O primeiro tipo foi uma

observação contínua e rápida das obras cinemáticas, o segundo foi uma análise pausada e descontínua dos filmes dos referidos cineastas.

UMA SÍNTESE SOBRE O MANGUE BEAT, NORDESTE E ESPAÇO FÍLMICO

A filmografia de Cláudio de Assis analisada ("Amarelo Manga" e "Febre do Rato") foi influenciada pelo movimento cultural do mangue beat. Fundado pelos músicos Chico Science, Fred 04 Horas, e o jornalista Renato Lins, este movimento sociocultural, foi articulado na década de 90, na cidade de Recife, em Pernambuco, e tinha como princípios éticos e culturais, construir novas formas de se produzir e reproduzir em imagem as culturas regionais, através da unificação entre tendências e estilos do cinema e da música ditos tradicionalistas, com perspectivas mais contemporâneas da arte fílmica e musical regionalista do pop.

Sendo assim, em seus inscritos, manifestos e imagens, ele se caracterizava por dar preferência, aos grupos sociais, advindos do setor periférico de Recife, no que concerne às suas manifestações culturais, de música, cinema e literatura, em que os arrabaldes da cidade eram, e ainda são, o centro dos debates, de sua cultura regional que é singular na gênese e evolução (PRYSTON-FREIRE, 2004).

Tendo se originado a partir do manifesto "Caranguejos com Cérebro", publicado no início dos anos 90, pelo Fred 04 horas e Renato Lins, como aponta Ferreira (2005), este novo estilo cultural de vida privilegiava, em sua estética cinematográfica, a representação de um Recife, que primava por uma beleza exterior sublime com suas pontes e rios, mas que ao mesmo tempo, era visualizado por suas contradições e desordenamentos espaciais e sociais.

Este movimento explora nos seus planos e ângulos um tipo de desordenamento harmônico entre as cenas e as histórias contadas, por meio de ações de seus personagens, o tom documental, e também fragmentado de suas narrativas, onde o que impera é o desacordo entre momentos, eventos e instantes, pela câmera cinemática, cujo propósito é mostrar outra face do ser social de

Recife, em seus impulsos, desejos, e formas de viver, na metrópole pernambucana (FERREIRA, 2005, p. 03).

Segundo Tesser (2007), este movimento nasceu de dois conceitos. O primeiro é de que seus interlocutores deviam ter total liberdade criativa, para fazer e disseminar uma cultura de resistência, entre a população local e as suas respectivas problemáticas urbanas. O segundo é que o mangue e o caranguejo, tão presentes na paisagem natural de Pernambuco, representam a diversidade de identidades, que estão em constante fluidez nas suas cidades.

Eminentemente urbana, o mangue beat prima em retratar os espaços urbanos de Recife, como também do Nordeste, em uma espécie de mosaico desestruturado, das cenas do cotidiano de seus habitantes, em que se vê a naturalidade da condição cultural e social, dos habitantes das cidades nordestinas, enquanto algo que está sempre em constante disjunção, em relação aos centros e periferias, que são fragmentados espacialmente, e desconstruídos socialmente (BARBOSA; MACIEL, 2012).

Em subsequência, o Nordeste pode ser compreendido, pelas ciências sociais e humanas, e em específico pela História e Geografia, como uma construção política e cultural, da própria elite intelectual e política do Sudeste e do próprio Nordeste, em inventar este no século XX, enquanto uma manifestação imaginária do próprio todo nacional, que é desviante, ambivalente, e heterogênea, na sua natureza espacial cinemática, e em seus respectivos construtos sociais e culturais, de narrativa, identidade e subjetividade, dos personagens e espacialidades regionais.

Consonante a isto, este espaço regional é um tipo de discurso visível e dizível, sobre o desejo de seus personagens, sejam nordestinos ou sulistas, de querer mostrar seu poder sobre a representação em imagem deste espaço regional, como algo pelo que se deve lutar, e o poder do qual o sujeito deve se apoderar para defender as verdades identitárias sobre, no e em relação ao Nordeste, como um espaço simbólico imagético, que é pautado por práticas e jogos discursivos, de leitura, troca e escrita, tanto visual quanto textual, de

informações e percepções idealizadas, sobre sua gênese e evolução social e cultural (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Como simulacro de um vitalismo nacional diferente, o Nordeste seria o princípio subjetivo e utópico de algo que já está inscrito num real apresentado e mitificado para ser verdadeiro, mas que é uma imagem errática que absorve o signo de suas imagens referentes, para se transformar em seu próprio signo de representação simulada e dita realista para outros, como bem nos lembra Baudrillard (1991, p. 13) ao argumentar que uma imagem simulacro de algo é aquilo que o transforma em um mascaramento e deturpação do que é profundo e reflexivo no plano, ao torná-lo simulação pura de sua respectiva visibilidade espacial e social.

Entretanto, o Nordeste se torna fruto de uma histórica divisão espacial do Brasil, entre Norte e Sul, em que aquela é considerada como a primeira conceituação deste espaço regional, ao se tornar condição fundante de uma análise das regiões brasileiras, na perspectiva de compreendê-las no seu meio natural, em vez de também social, onde se olhava o espaço geográfico destas, para se compreender numa perspectiva individual e identitária, através da raça, meio e natureza, a visão preconceituosa do nordestino pelos outros, como padrão de uma deterioração racial, física e intelectual do todo nacional (ALBUQUERQUE JR, 2011, p. 53-56).

Vale salientar que essa divisão era postulada sob uma visão determinista, em que o clima árido do Nordeste se transformava constantemente num tipo de objeto de análise imagético-textual, que fundamentava a sua percepção de si, a partir do ano de 1877, como sendo uma espacialidade a ser instituída subjetivamente através e com a seca, na qual ela é prenunciada, como principal instrumento político e social de origem do banditismo do cangaço e das revoltas messiânicas, cujos objetivos eram marcar este na condição de terra catalisadora de estigmas da violência e sem lei, dentre espaços urbanos e rurais, e do sujeito contra o outro, entre as oligarquias regionais (IBIDEM, p. 72-75).

Dessa forma, a classe pobre passou a descobrir um espaço regional que

olhava com nostalgia suas fazendas edificadas espacialmente pelas casas grandes e senzalas, pressentia-se a existência de um presente problemático, passado esquecível, e um futuro esperançoso, na medida em que se via este como uma localidade subjetivamente construída não mais para atender aos interesses de seus capitais gestores, mas sim aos desejos de liberdade social e econômica de seus moradores, sejam estes citadinos ou rurais.

A partir daí, ao construir geograficamente em imagem e palavra outro Nordeste, ele foi aprimorado sob uma idealização marxista, na qual por meio do dogma de um progresso baseado na técnica e ciência, e nas leis que normatizam o social, o sujeito regional, via-se o seu desejo de restabelecer sua identidade cultural como unificada, e reafirmada frente aos outros, em vez de múltipla e fragmentada das totalidades nacionais, como algo mais concreto, que deve ser alcançado pela revolução instituída pelo proletariado, em seus momentos temporalmente constituídos, pela sua vivência e superação contra a opressão de suas elites regionais (ALBUQUERQUE JR, 2011, p. 208-210).

Por conseguinte, é no espaço geográfico que o texto cinemático se categoriza como ponte mediadora da diferenciação, entre o que tem no real que é fictício, o que de fictício tem na realidade, por meio de discursos idealizados, de como este ou aquele espaço deve ser apresentado para os espectadores, percebido pelos cineastas, e inscrito pelos roteiristas.

Deste modo, há o seu desvelamento, como algo apropriado, pelas visibilidades e invisibilidades, físicas e emotivas, presentes nos lugares e paisagens fílmicas, com o objetivo de haver, o nivelamento das experiências sociais dos atores, desta outra natureza do espaço geográfico, por meio da sua linguagem visual e auditiva (COSTA, 2011).

Respondendo a esta proposição, a ideia de uma natureza fílmica do espaço está atrelada à de tempo, em decorrência da disposição temporal em que estão sequencialmente articulados os fragmentos das imagens filmadas, como substância da prática de montagem das cenas, onde o cineasta unifica várias partes de uma mesma trama verbalizada, criando outro espaço cinemático, de

acordo com sua vontade (PUDOVKIN, 1983, p. 69). Porque não existe espaço/tempo fílmico sem o seu processo de produção técnica, através desta sua fase de produção e reprodução química, na qual ele é visto, como vários universos espaciais, e não somente um, de acordo com a época que o cineasta filma sua história, e o ideal de sua vida, que ele quer traduzir aí.

No entanto, em concordância com Barbosa (2000, p. 83), o espaço fílmico como narrativo apresenta-se por meio da exposição, que é o poder do personagem fílmico sobre a memória e esquemas de alteridade, do espaço geográfico emulado. A tradução é concebida pelas formas sensoriais com que o sujeito projeta sua visão espacializante de mundo. E a abdução, nada mais é, do que a vontade política do diretor e roteirista, em implantar nas imagens fílmicas subjetividades societárias, que encaminhem o indivíduo a um presente e futuro, de esperanças da ordem da mudança para si.

Mediante Neves (2010, p. 139), o espaço fílmico não é apenas o quadro imaginário e fragmentado das cenas dos filmes, mas um construto geográfico vivido, que é internamente ligado aos personagens e o conteúdo que aí se desenvolvem dramaticamente, por meio da montagem em sequência da narrativa do próprio filme, a ser feita em síntese, com a colaboração do diretor e editor técnico, da respectiva película. Ou seja, o espaço no cinema é a representação orgânica do sujeito que está ali o habitando, quando dá a este o motivo de existir, não somente no mundo fílmico, como também na sua projeção além deste, ao evocar as emoções que este deve sentir, ao pisar em seus territórios de origem, mesmo que criados cenograficamente.

Desta forma, o espaço que é usado e retratado no filme reflete novas e velhas normas culturais predominantes, e costumes éticos, estruturas sociais e ideologias (AITKEN; ZONN, 2009, p. 19). Por causa, da sua condição fiel, de espelho cambiante, em estética e estruturação subjetiva, das transformações que podem correr, nas ações e sentidos, da existência humana no próprio espaço geográfico, que são trocadas, como se fosse o curso constitutivo, de várias naturezas culturais da cidade e campo, com as quais assim não se define mais o

que é do urbano ou do rural, em sua conceituação imaginal.

Depois disto, parte-se da preposição, que o fenômeno da chuva, pode ser o principal elemento de constituição, da natureza cultural do espaço fílmico, onde o que brota dos céus dos filmes, não são somente precipitações hídricas, mas memórias da vida dos personagens, com seu respectivo produto material e simbólico (OLIVEIRA JR, 1999, p. 15). No meio natural em que a produção e reprodução simbólica do espaço e tempo fílmico se dão, os personagens cinemáticos operam eventos grandiosos, na narrativa dos filmes, onde alteram além da identidade cultural, a simbologia imagética do respectivo conjunto de estruturas memoriais, cores, e vestimentas objetais do seu habitar cenográfico.

A chuva não se torna mais o tempo-clima do cinema, mas seu tempo-história, quando se integra a eventualidades distintas, e irreprimíveis dos filmes, como uma multiplicidade de chuvas, que estão conectadas, com o plano da imprecisão e indeterminação de nosso universo social, do que está escondido em camadas sobre outras camadas, em nossos passados sem uma memória aparente, por meio de uma oscilação de sentidos e referências (IDEM, p. 54-56; 150). Isso acontece, quando sem um movimento esclarecedor, os personagens fílmicos, danificam sua integridade física e moral, ao desferir ações violentas, tanto verbais quanto corporais, contra o seu outro, com nenhum objetivo definido.

E se opondo a esta percepção que a noção de espaço fílmico fica transmutada a não ser somente local da ação e significados narrativos do filme, mas aquilo que está presente na totalidade deste, em seu plano, quando é comparado a uma espacialidade pictórica; o da cena, onde sua estruturação espacial é homogênea, com a história contada; e da montagem, que é definitivamente abstrato (AUMONT; MARIE, 2006, p. 104-105). Estes significantes são instrumentalizados na imagem fílmica, quando estes são propostos, ao seu público, na forma de uma perspectiva objetiva, sem intervalos, intervenções, ou alterações, do conteúdo geográfico, que o filme deseja aprender, para seus interlocutores, leitores e críticos culturais.

Em conformidade a isso, Queiroz Filho (2011), em seu ensaio sobre o filme

A vila, articula a acepção de um espaço presente nos filmes, que é utópica, ou seja, pura, e intocável fisicamente aos personagens, de fora e dentro das espacialidades urbanas e naturais, da narrativa cinemática, como algo discursivamente belo e perfeito. Em outros termos, seguindo os argumentos deste autor, o espaço nas tramas do cinema é uma possibilidade visível de o sujeito substanciar seu movimento nestas, como uma espécie de fator irracional, das mudanças, que são passíveis de se realizarem, no seu destino arruinado, ou esquecido, dentre os seus contextos fictícios do real.

UM DIÁLOGO SOBRE O CINEMA DE CLÁUDIO DE ASSIS

O cinema de Assis evidencia em sua narrativa, com um tom documental, o mundo social dos habitantes periféricos dos espaços urbanos regionais do Brasil, com todo o realismo de seus sentimentos, subdesenvolvimento econômico frente à elite urbana, e criatividade para sobreviver às contradições espaciais que a vida lhe impõe.

Em concordância com isto, este cineasta privilegia o espectador, com histórias montadas na forma de quebra-cabeça, em que cada cena não é construída pela linearidade de seu roteiro, mas sim pela visão afetual de seus personagens, que deve ser constantemente desconstruída, transgredida, e falada, para mostrar a natureza abissal, dos corpos sociais e espaciais das cidades regionais.

Estes, mediante Rancière (2012), falam sobre suas experiências, trajetórias, e memórias, na sua convivência com os circuitos e caminhos sociais e culturais, novos e desconhecidos, de uma nova identificação dos espaços do habitar nacionais e seus moradores, como uma figura indecifrável, em constante mudança, hibridização e sobrevivência, as metamorfoses de seu olhar sobre si.

Um ponto forte que é visto sobre a cinematografia de Assis, é a crescente contradição que seus personagens sofrem durante suas tramas, em relação às suas vidas e destinos dentro daquele contexto fílmico, ao mostrar um corpus social nordestino, que é arquitetado pelos desejos, pulsos e impulsões, de quererem sair

de uma rotina, por meio de ações nada comuns, contra o seu semelhante, através de atos de sexo e violência contra o que é normal perfeito e opressor.

A cor dos cenários é um fator interessante que foi visto no seu fazer cinemático, ao mostrar o significado oculto daquele espaço e espacialidade, que está representado em tela, no que concerne ao vitalismo social de seus atores, às mudanças brutais em suas histórias, durante o desenvolvimento narrativo dos filmes.

Em outras palavras, ele não é uma construção espacial mítica, onde o espaço que é visualizado não está à parte totalmente da realidade nacional, mas em concordância com esta, sob a qual os conflitos violentos de vivência entre os seus personagens é que mostram a estruturação identitária daquelas espacialidades representadas em sua narrativa, como algo precário, desordenado espacial e também socialmente, e habitado não só por um tipo de indivíduo regional, mas sim por vários, em sua constituição cultural, cujo papel é ser inserido como um tipo de corpo social fixo destes espaços, e não exclusivamente transitório.

O NORDESTE ESPACIAL-FÍLMICO DE CLAUDIO DE ASSIS: INCURSÕES INICIAIS

Para se analisar o olhar geográfico do cinema, sobre este citado espaço regional brasileiro, pensa-se na obra visual do cineasta Cláudio Assis, nos filmes Amarelo Manga e Febre do Rato, na condição de uma fantasia do real, instaurada de significados e formas, das suas cenas de vida rotineira.

Para tanto, este é aqui articulado, enquanto um tipo de meio geográfico, de coisas, objetos, formas, fenômenos, eventos, e memórias espaciais, destituídas de regularidades, sentidos e tempos perfeitos, ou seja, um espaço em distopia.

Desta forma, ele se inscreve como uma ambiência espacial, onde a normalidade dos fenômenos culturais e sociais se torna uma anomalia diante da fragmentação hipnotizante dos impulsos e desejos, sobre e em relação ao seu condicionante humano.

Sendo assim, ele construiu na formulação destes filmes, espaços geográficos, vivos, e densos, numa profundidade subjetiva e afetiva (DELEUZE,1985), e objetiva de significados transitivos de sua função, ao olhar do ator-espectador, e do espectador-leitor, numa espécie de mundo nacional próprio, que está sempre cambiante e desviante, pautada na inconstância espacial/simbólica das coisas, intenções, e reações, por muitas vezes violentas e agressivas, as mudanças que acontecem na dimensão temporal e física, do cotidiano das espacialidades periféricas regionais.

Há também nas ambiências espaciais dos citados filmes, meios claustrofóbicos, que inspiram não uma conformação da sensibilidade, de habitar este ou daquele ser social, naquela determinada narrativa sobre este espaço, mas uma mudança do que ele é, virá a ser, ou estar sendo, no tocante a singulares atributos, que o movimentar do roteiro, da câmera e do espaço, onde sua história está sendo filmada.

Isto é imposto por ele, por meio do olhar dos referidos aparatos cinemáticos, em consonância com o diretor, como condição fundante, para que exista, não um, mas vários horizontes de vida, nesta ou daquela construção espacial, insalubre e inebriante, por cigarros, bebidas, mulheres despidas de pudor, jogos de prazer e violência, entre atores e participantes das cenas destes filmes, na forma de matriz primária, de outra conceituação estética, de elementos visuais e verbais, da exterioridade identitária do espaço regional nordestino.

A aparência que Cláudio de Assis expressou, contingentemente dele, são as fissuras inconscientes de imagem, que aparecem, no cerne visível, dos espaços geográficos que ele mostra em suas obras cinematográficas, através dos discursos ocultos, contidos num palavrão, num letreiro ilegível, de uma pousada, a mulher que pinta o cabelo de amarelo ou vermelho, e o homem satisfeito, quando pratica o sexo com mulheres mais velhas.

Sendo assim, essas rupturas no espaço-tempo fílmico nordestino expressas por este cineasta seriam a segregação transformadora de olhares, dizeres e práticas sociais, entre os indivíduos, para com o mundo dos objetos, materiais ou

imateriais que o cercam, durante a anormalidade imagética de seu pulsante vitalismo regional, numa espécie de simbiose de pensamento e corpo, a ofuscante e constante desconstruída em significantes visionários, gênese espacializante de nordestino, contido em seu interior/exterior imperfeito.

Outro elemento deste, no cinema de Assis, é a desconexão imediatista de aspectos figurativos das histórias, não dos sentidos simbolistas dos espaços em que ocorrem, em locais e acontecimentos singulares, mas convergentes entre si, como uma conversa sobre banalidades sexuais do cotidiano, que pode ocorrer na mesa de café da manhã numa pousada, como também num bar, entre cheiros e sabores de bebidas, sexo e violência.

Este parecer, que se circunscreve, é da grafia espacial das cores, das vestimentas, ou da movimentação dos personagens destes filmes, em outras dimensões ontológicas do real, que nestes são fabricadas, em seu exterior físico, pelo que fazem, e não o que dizem.

O TERMO DESVIO NA REPRESENTAÇÃO GEOGRÁFICA DO NORDESTE, NO CINEMA DE ASSIS

O termo desviante é o que melhor se adéqua a uma possível interpretação geográfica do cinema de Assis, sobre o espaço nordestino, quando nesta são descentralizados os cantos de mundo (BACHELARD, 1993), isto é, os cosmos imperfeitos, de ações, reações, objetos, e coisas da rotina da população regional, em que ele exteriora, não como uma contiguidade constante dos centros para periferias, da materialidade pujante do primeiro, para a exterioridade inadequada e fascinante do segundo. Mas sim como uma espécie de vertigem imagética propiciada pelos cortes adequadamente rápidos e excessivos de uma cena para outra, que Cláudio Assis faz com todo seu aparato cinemático, para construir outro imaginário perceptual, de que as centralidades espaciais do Nordeste são uma existência meramente ilusória, passageira, e sem princípios fundantes, no tocante à instituição substancial do ser humano e objetal.

Conquanto, parafraseando Carneiro (2015), irá haver aqui, a presença de outra natureza natural fílmica, de sistemas, técnicas, eventos, e coisas, primados pelas mudanças da natureza sócio representacional do periférico, em que este é arquitetado, para servir a interesses, comumente políticos, e ideológico, ditos não lineares, e incoerentes, de homens, sejam eles os produtores da intenção funcional deste tipo de espaço ou aqueles que atuam nele, e em relação a ele.

Desta forma, a outra vertente desviante que se constata é da mutabilidade das personalidades, que aliteram o ritmo de vida, de determinada espacialidade cênica/concreta, vistas nas histórias vibrantes e também transbordantes de reviravoltas, na narrativa sobre os espaços nordestinos, que o presente cineasta constrói em termos significantes, e sem nenhum comprometimento com a realidade regional percebida por ele.

Esta transformação se revela, na medida em que Cláudio de Assis propõe, através do olhar caminhante de sua câmera, roteiros e cenários absurdos, sobre o Nordeste, libertar por meio de ações transgressoras, o conjunto de ideias e maquinações verbais e corporais de seus seres animados, e inanimados. Isto é, estarem sempre esperando, sem conseguirem alcançar instintivamente a rotação unidimensional de sua vida, entre uma constante operação de catarse, que venha a se internalizar na polaridade de trejeitos, vestimentas, e vulgaridades, envolventes do seu inconsciente visual, táctil, auditivo, olfativo e sensorial.

EXPRESSÕES DE UMA CINEMATOGRAFIA GEOGRÁFICA-IDENTITÁRIA SOBRE O NORDESTE: OS RECORTES DE CENA DE CLÁUDIO DE ASSIS

Há a constatação de um despertar, de outro desvio espacial, que é o das sequências de cenas, destas obras cinemáticas, formuladas por Cláudio de Assis. No processo de montagem destas, o diretor privilegiou o corte brusco e violento de continuidade temporal das narrativas, sobre as espacialidades periféricas do Nordeste, tendo como cenário a cidade de Recife.

Isto se obtém, por meio de uma justaposição veloz, e ao mesmo tempo lenta, dos espaços vistos em cenas, por meio da junção de porções fragmentadas, de seus fenômenos sociais, num tipo de quebra-cabeça visual, onde não existe linearidade das próprias tramas espaciais, quando uma tem limite, na narrativa da outra, sem, portanto, adentrarem nos sentidos das ações e objetos usados nas imagens fílmicas, de uma singularidade espacial nordestina, como um bar, prostíbulo, ou uma pousada mal estruturada fisicamente.

A representação deste tipo de corte descontínuo, entre textos cinemáticos, de uma cena para outra, expressa nas referidas obras de Assis, a movimentação de uma multiplicidade de identificações geográficas deste espaço regional, que são efêmeras, no minuto em que determinada ação é promulgada por personificações cinemáticas, diversas em pensamento, e atitudes sobre sua vida localista. Esta descontinuidade formula a fidedigna acepção de uma realidade geográfica natural por definição, através da relação entre o pensar sobre os espaços fílmicos e o relembrar deles, o que aconteceu ou ainda irá ocorrer, em “Febre do Rato” e “Amarelo Manga”.

Buttimer (1985) e Schrag (1969) observam como sendo uma experiência do homem imaginário/concreto, com este mundo, no qual ele o percebe, vive e o compreende, na condição de horizontalidade, da respectiva existência do ser deste meio espacial. Este é conquistado por meio das imagens fílmicas de Assis, por sua vontade feroz por mudança, defendido pela violência e poesia de seu corpo, e alma, contra a perfeição afetiva de sua terra real-irreal, explorada por prazeres incomuns e sexualizados, utilizada como suporte, para seu desejo de se libertar, da exclusão espacial da sua vivência social, e dominado pelos atores cênicos/concretos, em relação ao que eles ambicionam, em sentir, e idealizar, sobre as tramas culturais destes espaços fílmicos de teor regionalista.

UMA VISÃO GERAL SOBRE A PROJEÇÃO ESPACIAL DA CÂMERA DE ASSIS

Sempre com uma visão panorâmica, no plano de filmagem de atores, casas e objetos, a visão subjetiva da câmera de Assis, focaliza de cima, e também horizontalmente, nos quadros cênicos destes, desde um menino olhando uma mulher se trocar, a dois homens fazendo uma orgia com duas mulheres. Este tipo de intervenção da câmera, no cotidiano das tramas fílmicas desse diretor revela a transitividade de olhares, e saberes, que um espaço cinemático regional, como este já citado, pode transmitir aos personagens, na proporção que os revela como alguém ou alguma coisa, que se restringe a um dúbio representante, passivo ou ativo, do encadeamento de situações, que ali, no espaço geográfico, que serve de receptáculo desta sua vida social, estão em inaudíveis profusões, de dizeres dizíveis e não dizíveis.

Nesta percepção, o principal sentido espacial é ver o que está oculto, em termos sensoriais, na formulação cênica daquela porção fragmentada de cotidiano regional, que Cláudio centraliza, num visionamento totalizante, através de uma câmera objetiva, mas subjetiva, nos signos geográficos, presentes nessas cenas, e que se distancia, por instantes frenéticos para oferecer as suas ações, e os objetos que as suportam, a dúvida do que sentir e ver, em seu passado incorreto, seu presente sexualizado, e seu futuro violentador.

Não obstante, o aparelho do cinema é comensurado por lentes que são sentidas pelo olhar do diretor e do espectador, como se tivessem trêmulas de um medo, em conseguir compreender, que ações anormais são aquelas aferidas, sobre uma determinada espacialidade nordestina em sua visualização imagética, onde mesmo a câmera, querendo se distanciar daquilo que vê, ela ainda o faz, por meio do poder de manejo, de seu portador, seja ele, o referido diretor ou seu técnico de câmera.

O OLHAR SUBJETIVO DA CÂMERA EM AMARELO MANGA E FEBRE DO RATO

O olhar da câmera de Assis é espacialmente viajante, que focaliza os

espaços fílmicos/reais, de “Amarelo Manga” e “Febre do Rato”, como se fossem passagens fluídas, da identidade de seus moradores, e suas memórias instantâneas, sobre o presente desolador deste seu espaço narrativo. Por intermédio do *close-up*, por vezes transmutável, do movimentar da câmera na fachada visível, de paredes ruídas pelo tempo, caras cansadas de viverem num tempo rotineiro, ações de quebra da continuidade espacial, da história, de uma personalidade, ou a anarquia do povo regional, das áreas periféricas nordestinas, contra a usura excludente, dos seus espaços vivenciais, em relação a outros grupos sociais, ou superfícies centrais, urbanas ou rurais.

Em “Amarelo Manga”, a projeção da câmera causa uma nova espécie de estranheza ao que está se passando na narrativa, como se aquele espaço retratado, não fosse pertencente à realidade regional, ao apresentá-lo em constante mutação, como aquilo que não se vê perto, de seu próprio arquétipo de indivíduo humano, mas sim longe, na condição de ser, que anda por terras fantásticas locais, onde a paixão doentia de seus seres por si, ou com os outros, é a motricidade da substância de significados, por muitas vezes inebriante, sobre as construções espaciais do Nordeste, em suas casas, comércios, e centros de sociabilidade ideológica.

Com este propósito, Assis nos propõe neste referendado filme, que sua câmera se transforme em *stalker*[1]*,* ou seja, que esteja sempre em contato visual, com seu alvo de representação/criação nordestina, estando em constante funcionamento, para fitá-lo a distanciamentos inquietantes, em plano de filmagens, alternadamente médios, e fechados, onde só focaliza numa espécie de visão mais geral e aberta deste, em determinado quadro neste filme, quando acontecem os momentos de clímax das histórias, antes e entre o que se passará e virá de fato a se realizar.

Ele não deixa este seu aparelho ocular, produzir uma subjetividade, passiva e quietante do que é viver no Nordeste brasileiro, para quem presencia seus hábitos costumeiros, dentro e para além do filme, em específicas comunidades locais, às quais devota sua metrificação cultural, na qualidade de um

encadeamento de atitudes verbais, sempre decididas pelo olhar instigante daqueles que passam pelos locais que estão encenando concretamente outra fase de vida nordestina, articulada por obstáculos a sua indiscrição de pensar e agir em público.

O modo de olhar imagético desta, também representa a insegurança atual, que os seres sociais do Nordeste, vivem ao andar em suas ruas quebradas, pela inaptidão dos governos estaduais em consertá-las, casas de entretimento históricas, como bares, hotéis e pousadas, em ruínas pela corrupção social da elite nordestina, que não só as conserta devido à falta de compromisso com a população mais humilde, dos centros marginais das cidades e campos. Causando assim, a fomentação por parte desta câmera de "Amarelo Manga", de mil olhares sobre os preceitos preconceituosos, a este espaço regional, como alguma coisa que é incansavelmente perseguida, em vez de esquecida, pelo devaneio reticular de seus atores/autores, na perspectiva de serem fictícios ou não.

Em "Febre do Rato", o olhar de sua câmera é mais pacífico, porque viaja entre as narrativas deste filme, como se estas fossem rotineiras, no tocante aos acontecimentos que ali se desenvolvem num horizonte perfeito temporalmente, das vivências sexuais e poéticas do Nordeste, e do seu sujeito, que é pretendido pelos atores de Cláudio neste filme, na consciência individual, que ele expressa, nos seus espaços cotidianos, ao mostrar pelas horizontalidades, o tipo experiencial de filmar deste diretor, a potência criadora denegada em si mesmo, no tocante àquele seu mundo singular. Feito de cruzamentos e intercruzamentos, de sentidos e práticas espaciais sobre este, que são constantemente fechados em sua localização nordestina, mas exclusivamente abertos a outras futuras ou passadas histórias, de sentidos e práticas mutantes, de observação e objetificação destas, ou naquelas espacialidades regionais pelas lentes desta aparelhagem ocular do cinema.

Nisso, a passividade da câmera, frente à coerência perfeita e linear dos acontecimentos que ele mostra em uma exagerada lentidão, em todas as cenas do filme "Febre do Rato", ganha um sentido conotativo de intimidade, para com seus

atores e espectadores, como se a agressividade com que ele mostra a atividade sexual e de anarquia dos poetas, malandros e desvalidos da sociedade regional não fosse objeto de segregação da elite local, mas sim figuras robóticas da sua própria vida nordestina. Já os nexos causais, estão residentes nos arcos narrativos deste filme, que promulgam um visionamento lento, mas coerentemente consciente de uma política imagética sobre perceber o espaço regional do Nordeste, como campo de tensões, rupturas e fraturas, entre as negociações ocorridas, do que o sujeito regional expresso, em corpo e fala, sobre seus afazeres morais nesta obra cinemática, para com a imagem destas. Isso é possível por intermédio do jogo de luzes e sombras monocromáticas, de preto e branco, nos cenários deste filme.

A INSERÇÃO DO TEMPO NO NORDESTE FÍLMICO DE ASSIS

Correlaciona-se que o tempo, nos citados filmes de Assis, não é o dos cineastas, que são concebidos por maquinações subjetivas, da câmera, do jogo de luzes e sombras nas cenas, pelos cortes nas imagens dos filmes, ou pela roteirização do que está sendo gravado, mas sim o dos geógrafos, que prevê numa perspectiva em Silva (2000, p. 20-21), a temporalidade das coisas, dos objetos, e dos elementos humanos, da realidade concreta. O tempo é posto em cena, numa narrativa sobre o espaço, neste caso, o imagético do Nordeste, que pode ser expresso pelo percurso sistêmico que a natureza artificial, humana ou objetal deste faz.

Este percurso temporal é diferente em Cláudio de Assis, devido à naturalidade, que ele o exprime, como algo que o sujeito inscreve, na metamorfose, que sofrera sua afetividade no tocante ao seu lar, a partir de seu olhar mortificado pela monotonia de seu vitalismo social, a lembrança de um passado boêmio, e na luta contra a reclusão espacial de sua identidade marginal, frente ao elitismo de costumes e hábitos das pessoas que dominam economicamente, o comportamento cultural de seus pares, e os que servem estes, ou seja, a população de baixa renda, das comunidades periféricas do Nordeste.

O passado neste, seria o caminho que os atores de “Amarelo Manga” e “Febre do Rato” fazem sempre ao ir a locais comuns do cotidiano, impregnados de coerência pregressas à formação destes, que ainda sobrevivem no seu pensamento de vida, como algo arcaico, herdado, mas não na forma de um objeto, uma fala, ou expressão facial, que quer ficar expresso neste, mas sim uma entidade, transpassada através desta espacialidade, já memorizada, e vivida diversas vezes pelo povo local, como força da intenção de mudança para ele, e seus agentes humanos de sociabilidade.

O presente é o vivido esperado, como inesperado dos momentos racionalmente inconstantes, onde as personalidades cênicas, como o dono de um boteco, ou o empregado de um hotel, estão em uma constante espera por algum evento que irá acontecer, não estando preparado para ocorrer naquela hora, ou local, mas mesmo assim se realiza, devido a algum fator evidentemente alardeável.

O futuro neste percurso temporal, é como se fosse uma estrutura de eventos esquematizados, pela narrativa do citado diretor, para serem descontinuamente desconstruídos, na natureza social dos seus objetos, e eventos cênicos, a acontecerem por meio de atos de violência e sexo, dos elementos humanos, para assim eles experimentarem aqui e agora, um futuro almejado.

Em “Amarelo Manga”, o caminho temporal é seguido pelo movimento dos personagens, e objetos fílmicos, a eventos não planejados, que são compartilhados por estes em reações brutais de violência, paixões, e prazeres inadequados.

Isso está inadvertidamente revelado a si, no curso da trama daquele instante encenado, como uma espacialidade que foge à efemeridade do tempo humano, para seguir a instantaneidade lenta, mas muitas vezes rápida, dos próprios intercursos temporais, da respectiva imaginação cinematográfica, das construções espaciais fictícias/reais, da região Nordeste de Assis.

Tal articulação é promulgada, através da insurgência na narrativa cinemática deste filme, dos ires e vires, entre uma cena ou outra deste, no que concerne ao

falar das expressões dos heróis incorretos dele, ao que dizem, sobre o desenvolvimento regular, dos fatos insólitos, que podem ocorrer numa igreja, bar, ou uma pousada arruinada fisicamente.

Neste caso, o ir é a perambulação quase resoluta, que o "sujeito regional", na narrativa de Assis, faz entre seus espaços cotidianos, para poder sobreviver, aos seus destinos factuais, sem revelações surpreendentes, ou esperanças realizadas.

Enquanto que o vir é o enfrentamento das adversidades, vistas nos espaços cinemáticos, desta história em si, já traçada pelo roteiro de Hilton Lacerda, como algo natural, e independente.

Em outra vertente angular, o caminho temporal de "Febre do Rato" é estabelecido a partir de uma claustrofobia inebriante, de onde o sujeito regional vive num constante sufocamento de instantes, momentos e eventos passageiros.

Em "Febre do Rato", esta organicidade do tempo é assim, o caminho de uma força de atração, totalmente irreversível, que interpela o homem nordestino a se unir ao seu duplo imperfeito, ou seja, à pessoa que o faz querer se movimentar, contra as injustiças da vida regional, numa duração efêmera, mas constante de significados.

Por isto, Cláudio especifica nas imagens deste filme, feitas em preto e branco, que a construção do tempo para esta região é formulada através da duração, das sensações tácteis, que os intérpretes deste têm ao adentrar em quaisquer ambientes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Nordeste aqui visto se coloca como uma estrutura espacial formada por atores/antagonistas, e seus diversos planos de vivência utópica abortados, por seu desejo incessante, em sobreviver às usuras de seu cotidiano, por meio das loucas transições, de sensibilidades e alteridades deslocadoras. Porque o referido cineasta propõe este, a partir de uma espécie de viagem a ser feita por seu agente

cênico, isto é, os personagens, pelos espaços que não conhecem, ou os que já estão estranhamente familiarizados

Nesta direção, Cláudio nos evidencia a intenção, de que o pensar sobre os espaços, da existência humana e objetal desta localidade é efetuado, quando este revela que as conjunções orgânicas, do humano nordestino, com a infinita natureza de objetos que o cercam é deteriorada na sua essência afetiva.

REFERÊNCIAS

AITKEN, S. C; ZONN, L. E. Re-apresentando o lugar pastische. In:___CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Cinema, música e espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2009, p. 15-58.

ALBUQUERQUE JR, D. M. **A invenção do Nordeste e outras artes.** Prefácio de Margareth Rago. 5º ed. São Paulo: Cortez, 2011.

AUMONT, J ; MARIE, M. **Dicionário teórico e crítico de cinema**. 2º ed. Campinas: Papirus, 2006.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BARBOSA, J. L. A arte de representar como reconhecimento do mundo: o espaço geográfico, o cinema e o imaginário social. **Geographia**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense -UFF, vol.02, nº3, p.69-87, 2000.

BARBOSA, D. T, MACIEL, C. A. A. Pontes imaginárias sob o céu da manguetown: o mangue beat e os novos olhares sobre o Recife. **Para onde**. Instituto de Geociências- Programa de Pós-Graduação em Geografia- Universidade Federal do Rio Grande do Sul- UFRGS, vol. 06, nº 02, p. 69-80, 2012.

BAUDRILLARD, J. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BUTTIMER, A. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In:_____CHRISTOFOLETTI, A (Org.)o. **Perspectivas da geografia.** São Paulo:

Difel, 1985.

CARNEIRO, R.N. **Os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos hoje.** Mossoró: Edições UERN, 2015.

COSTA, M.H.V.B. Filme e geografia: outras considerações sobre a "realidade" das imagens e dos lugares geográficos. **Espaço e Cultura.** Universidade do Estado Rio de Janeiro – UERJ, nº 29, p.43-54, 2011.

_____. Geografia cultual e cinema: práticas, métodos. In:___CORRÊA, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny (Orgs.). **Geografia cultural**: uma antologia. Vol (2). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, p. 247-264.

DELEUZE, G. **Cinema I**: A imagem-movimento. Tradução de Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FACHIN, O. **Fundamentos de metodologia**. 5º. ed. (rev). São Paulo: Saraiva, 2006.

FERREIRA, A. F. O manguebeat cinematográfico de "Amarelo Manga": energia e lama nas telas. In: XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. **Anais.** Rio de Janeiro, 2005, p. 1-10.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no collége de france, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4º.ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MACHADO, A. Regimes de Imersão e agenciamento. In:__25º XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – INTERCOM. **Anais**.Salvador, 2002, p. 1-16.

MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p.

NEVES, A.A. **A paisagem pantaneira pela ótica do cinema brasileiro**. 2010.

137f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Grande Dourados, Mato Grosso do Sul, 2010.

OLIVEIRA JR, W. M. **Chuva de cinema**: entre a natureza e a cultura. 1999. 162f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas - FE/UNICAMP, Campinas, São Paulo, 1999.

PRYSTHON-FREIRE, A. Diferença, pop e transformações cosmopolitas no Recife partir do movimento mangue. **Revista fronteiras-estudos midiáticos.** Universidade do Vale do Rio de sinos – UNISINOS, vol.06, nº 1, p. 33-46, 2004.

PUDOVKIN, V. Os métodos do cinema. In:__ XAVIER, Ismael (Org.). **A experiência do cinema**: antologia. São Paulo: Edições Graal Ltda, 1983, p. 66-70.

QUEIROZ-FILHO, A.C.O. Separação e mistura: alusões utópicas e imaginação espacial no filme a Vila. **RUA**. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, vol.2, nº 17, p. 25-41, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. **O espectador emancipado**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

SCHRAG, C.G. **Experience and being.** Evanston: Nortwestern University Press, 1969.

SILVA, A.C. A aparência, o ser e a forma: geografia e método. **Geographia.** Universidade Federal Fluminense, ano (02), nº3, p. 7-25, 2000.

TESSER, P. Mangue beat: húmus cultural e social. **Logos: comunicação e universidade.** Faculdade de Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ, ano (14), nº 26, 2007.

---

1 Termo em inglês, para perseguidor, que se refere também à câmera subjetiva, na qual para Machado (2002, p. 10-11), é uma "construção cinematográfica em que há uma coincidência entre a visão dada pela câmera ao espectador e a visão de uma personagem particular". Em outras palavras, eu – espectador – vejo na tela exatamente o que a personagem vê no seu campo visual".

IRREVERÊNCIAS E TENSÕES DO LUGAR NA LAVOURA ARCAICA DE RADUAN NASSAR: ENTRE A PARTIDA E O RETORNO

CARLOS ROBERTO BERNARDES DE SOUZA JÚNIOR
Programa de Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG
carlosroberto2094@gmail.com
MARIA GERALDA DE ALMEIDA
Programa de Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG
mgalmeida@gmail.com

INTRODUÇÃO

Configurada como uma obra *outsider* ao período no qual foi lançada, 1975, a *Lavoura Arcaica* de Raduan Nassar foge do estilo de romance panfletário para discutir questões concernentes aos arcaicos conflitos humanos no âmbito do lar (ABATI, 1999). Caracterizada por não se desdobrar em um tempo-espaço específico, a obra abrange possibilidades de ser explorada pela leitura criadora daquele que nela mergulhar.

O enredo trágico narra em fluxo de consciência, por meio da *partida* e *retorno* de André, protagonista da obra, o conflito entre tradição e liberdade, poder e afetividade, fundamentalmente: *eu* e *outro* (RODRIGUES, 2006). As tensões que se desdobram no lugar-lavoura são de um tempo arcaico e retratam elementos contraditórios da existência humana.

Pela *hýbris* do protagonista, o lugar se desconstrói e é continuamente refeito como consequência de sua irreverência frente à ordem moral imposta pelo regime paterno. Em confronto ao patriarcado do lar, o *pathos* subversivo de André ocasiona-se em rupturas aos vínculos do lugar de modo a consubstanciar espacialidades de tensão.

O personagem principal nos propicia uma perspectiva de lugar que transcende os espaços de apego. Pelos vínculos de ancestralidade, paixão, força,

corporeidade e natureza, André evidencia relações que desdobram um cotidiano familiar de sentimentos obscuros. Nesse espaço de contradições presentes no drama trágico, a dialética sujeito-lugar se apresenta como modo de compreender as tensões advindas de uma ordem moral densa.

Desde o *cultural turn* na geografia (ALMEIDA, 2003), perspectivas de interpretação de (con)textos artísticos têm adquirido crescente relevância. Mais do que fonte documental, a literatura oferece janela para leitura da densidade das espacialidades humanas. O olhar geográfico, portanto, possibilita o estabelecimento de hermenêuticas baseadas nas categorias, nos conceitos e análises dessa ciência para decifrar elementos espaciais no texto literário.

Compreende-se que "a rigor, toda obra humana, material ou não, possui uma dimensão espacial inerente e inalienável, que não é mero receptáculo ou palco da ação humana" (MARANDOLA JR; GRATÃO, 2010, p. 9). Ao explorar o mundo-cenário em que habitam os sujeitos-personagens da *Lavoura Arcaica*, é possível estabelecer relações com as experiências dos sujeitos-reais com os espaços em que se inserem.

Ao considerar a leitura como criação dirigida com base em Sartre (2004), realiza-se a imersão na obra de modo a buscar nela sua geograficidade. Pela perspectiva da fenomenologia existencialista, intenta-se estabelecer fértil diálogo humanista rumo à compreensão das contradições e densidades do lugar de André.

Nas efervescências poético-líricas do personagem-narrador aparecem elementos da *lavoura* que permitem interpretar o lugar por meio da ruptura e subversão. A leitura é uma proposta de pensá-los de modo a embarcar em uma jornada introspectiva que correlacione a obra literária à interpretação geográfica concernente.

Por meio da interpretação geográfica, os elementos apresentados pela narrativa propiciam fértil discussão acerca das possibilidades explicativas da categoria lugar. Para além dos sentimentos de pertença e identidade estabelecidos como embasamentos desse conceito (TUAN, 1983), a obra é um convite ao questionamento: que lugar(es) as irreverências e tensões arquitetam nas tramas e

campos da *Lavoura Arcaica*?

ARCERCA DA PARTIDA

Pela narrativa de fluxo de consciência de André, somos introduzidos ao mundo *arcaico* da *lavoura*. No primeiro capítulo da primeira parte, *A partida*, o protagonista recebe a visita de Pedro, o primogênito, que ressalta as ausências que são geradas no lar pela fuga do irmão:

> [...] cada um de nós sentiu mais que o outro, na mesa, o peso da tua cadeira vazia; mas ficamos quietos e de olhos baixos, a mãe fazendo os nossos pratos, nenhum de nós ousando perguntar pelo teu paradeiro; e foi uma tarde arrastada a nossa tarde de trabalho com o pai [...] (NASSAR, 1989, p.23).

Pela saída de André a *lavoura* se desfigura. O ambiente pretérito de uma ideal ordem familiar é desconstruído pela ausência de um filho. Os sentimentos e ações retratados pelo primogênito evidenciam objetos que são caracterizados pelo peso que representam na medida em que a presença dos sujeitos personifica o lugar. A fala, que se costura pelo mesmo fio lógico dos discursos paternos, evoca um lugar de intimidades que tenta resgatar o filho "perdido".

No contexto camponês em que os personagens se inserem, o lugar é resultado de vínculos que se desdobram em tensões que transbordam doravante sua saída, e que manifestam em suas lembranças. Ele que no plural são como "lugares são as partes da realidade espacial que foram reclamadas pelas intenções humanas" (KARJALAINEN, 2012, p. 7). Nota-se que o espaço em estudo é fruto das relações que nele são estabelecidas.

A geograficidade (DARDEL, 2011) da Lavoura se manifesta, destarte, pelos personagens, que lidam com os sentidos que são consubstanciados pelos discursos paternos e pela lógica familiar. Há um nexo tópico fundamental que é arquitetado pela maneira em que família-casa se interconectam como desdobramentos nítidos da noção do lugar em que os sujeitos fazem suas existências. Conforme relata André, em um sermão, o Pai:

> [...] falou que estando a casa de pé, cada um de nós estaria também de pé, e que para manter a casa erguida era preciso fortalecer o sentimento do dever, venerando os nossos laços de sangue, não nos afastando da nossa porta, respondendo ao pai quando ele perguntasse, não escondendo nossos olhos ao irmão que necessitasse deles, participando do trabalho da família, trazendo os frutos para casa, ajudando a prover a mesa comum, e que dentro da austeridade do nosso modo de vida sempre haveria lugar para muitas alegrias, a começar pelo cumprimento das tarefas que nos fossem atribuídas [...] (NASSAR, 1989, p.21- 22)

Entre camponeses, "como em qualquer outro grupo, a casa é mais que uma edificação; ela é também uma unidade simbólica" (WOORTMANN; WOORTMANN, 1993, p. 107), representativa de seus vínculos. Na escala do lar, há a possibilidade de reprodução de um modo de vida em que os elos de reciprocidade entre os membros do núcleo são pautados pelo patriarcado que condensa a necessidade de adesão ao grupo por meio do legado.

O Pai, na condição de homem-livre (ou seja, Pai-de-família), impõe seu saber-fazer como única via de existir no lugar. As alegrias a que ele se refere em sermão dizem respeito às anulações que essa forma social impõe, visto que elas começam no "cumprimento das tarefas". Para que a perenidade do tronco familiar seja efetivada, logo, se faz oportuno que todos respondam ao *pater homo libero* sem questionamento.

Há uma inerente contradição que se faz entre liberdade-opressão do mundo estabelecido no l(ug)ar. Ainda que seja nesse espaço em que os referenciais espaciais básicos dos sujeitos/personagens sejam construídos, é também a espacialidade em que gesta a repressão das vontades individuais. No cerne de *a bove majore discit arare minor* é possível identificar a raiz opressiva. Essa situação implica na liberdade – opressiva – do homem mais velho, Iohána (pai), em detrimento da potência de desejo dos outros, em que André é particularmente afetado.

Na narrativa trágica de Nassar, essa dualidade é desdobrada inevitavelmente no estabelecimento de tensões. Tuan destaca, nas paisagens do medo, que "o lar, ainda que seja um refúgio das ameaças externas, não está isento de conflitos, que são muito mais intensos por ocorrer entre membros da família, em que os

sentimentos fraternos são fortes" (TUAN, 2005, p. 206). Ainda que seja na *lavoura* que André se constitui na condição de sujeito, o fato de ser peça constituinte de uma (micro)comunidade estabelece elementos de conflitividade com os elos familiares.

Os nexos sociais que vinculam os personagens são transpostos de sua campesinidade e carregam sentidos bíblico-tradicionais (MOTA, 2010). Tuan (1982) discorre que em grupos comunais em que a tradição se mantém por longos períodos de tempo "it avoids situations in which conflict among its members might arise. Its culture lays overwhelming stress on the harmony of the whole as against the rights and uniqueness of the parts[1]" (TUAN, 1982, p.6). Para que o modo de vida permaneça, parece fazer-se fundante que os desejos do indivíduo, como prega o Pai, sejam suprimidos.

No âmbito do lar, ainda que possa existir afetividade, essa deve se manifestar de uma maneira refreada, dotada da mesma paciência a ser efetivada no trato com a lavoura. A maneira pela qual os personagens lidam com esse componente existencial é um dos principais responsáveis pela cisão familiar, visto que a Mãe cultiva certo excesso afetivo quando contraposta à aridez de Iohána.

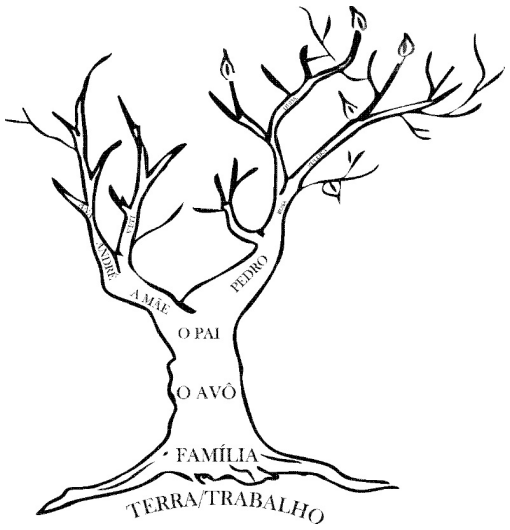
A Figura 1 estabelece o posicionamento dos personagens em relação aos vínculos afetivos que são desdobrados da maneira pela qual eles reagem ao controle paterno. Por meio da lógica que é apontada no capítulo 24 (NASSAR, 1989), André fala sobre onde cada um se sentava na mesa, há a percepção de que o tronco familiar se divide em dois, o da esquerda, dos excessos afetivos e das vontades individuais; e da direita, em que prevalece o refreamento e a vontade do grupo.

É evidente que o primeiro galho é como um enxerto estranho que advém da contradição daquilo que o Pai impõe como continuidade dos desejos de seu pai, o Avô, que é descrito por André como um asceta. Conquanto o galho direito parece firme, extenso e vívido, o da esquerda é uma ruptura de infertilidade que incide de certa eroticidade materna na vivência do protagonista, ainda que frustrada (e

que virá a ocorrer no incesto André-Ana e, no seu retorno, em André-Lula).

Contudo, mais que a mãe, é o narrador-personagem da história que estabelece a sexualização do tronco e criação do galho de *hýbris*. São, logo, projetos opostos: André e Pai, visto que o *carpe omnium* do primeiro é uma afronta direta à paciência e ao respeito aos ciclos da natureza sempre pregados pelo segundo. Sucede que há uma necessidade fulminante do protagonista em intentar ocupar o lugar paterno, o que é impossível por ser o filho do meio. Pedro, o primogênito, está destinado a suceder a linhagem do avô e dar progressão vertical ao tronco (RODRIGUES, 2006).

Figura 1 – Esquema-ilustração do tronco familiar – nexos de vivência no lugar.



Fonte: FREITAS, J. S.; SOUZA JR, C. R. B., 2016.

A André resta a expansão horizontal do tronco, constituinte como galho acessório ao irmão mais velho. Em comunidades camponesas o masculino é visto como construção, o homem se faz ao casar (WOORTMANN; WOORTMANN, 1993), elemento que fará com que constitua família e erga continuidade às raízes. Ao recusar essa lógica, a culminar em particular no incesto de parentes de primeiro grau (Ana, irmã mais nova), o protagonista encontra uma maneira de realizar o defenestramento simbólico da ordem moral que rege o lar.

Como descreve a situação dos sermões da infância, “o pai à cabeceira, o

relógio de parede às suas costas, cada palavra sua ponderada pelo pêndulo, e nada naqueles tempos nos distraindo tanto como os sinos graves marcando as horas" (NASSAR, 1989, p. 51), a lógica advinda das raízes do tronco perpassa as gerações e é permeada de temporalidades anciãs. Na obra, o relógio é uma corporificação da memória do Avô, que antes ocupava o lugar de Iohána. Faz-se o contraponto de sentidos *arcaicos* que vão se estabelecer no lar e gestar a revolta de André.

O lugar não é cenário, mas tem papel ativo na opressão paterna desdobrada nos sermões. Como o protagonista descreve para o primogênito "até esses panos tão bem alvos e dobrados, tudo, Pedro, tudo em nossa casa é morbidamente impregnado da palavra do Pai" (NASSAR, 1989, p. 41). Essa espacialidade corporifica e incorpora os elementos dos sujeitos que nela se projetam, criando expectativas e regras que norteiam a existência coletiva.

A considerar que "os lugares vividos são frutos das relações tecidas entre os homens e o meio e os sentimentos de pertencimento; sentimentos que correspondem às práticas e às aspirações, estando estas relações codificadas por signos que lhes dão sentido" (ALMEIDA, 2003, p. 73), é possível implicar que o l(ug)ar se consubstancia e se faz sentir em todos que nele habitam. Como *morbus hereditarius*, as paredes da residência, de aparência rústica, apresentam as mesmas texturas de aridez que o Pai e o Avô.

Ao constatar, como Coates e Seamon (1984), que "the notion of place crystallizes and focuses one essential aspect of human existence: the inescapable requirement to always be somewhere[2]" (COATES; SEAMON, 1984, p. 6), compreende-se que essa espacialidade incorpora elementos dos sujeitos que nela vivem. O lar, para André, é um *continuum* das lógicas e sentidos que vivenciam, portanto encarna a solidão e desolação que se manifestam no âmago de sua individualidade repreendida. O protagonista identifica que não é o único a perceber essa lógica – nefasta – de reprodução espacial, ao relatar sobre como remexia no cesto de roupas sujas, destaca que:

> [...] ninguém sentiu mais as manchas de solidão, muitas delas abortadas com a graxa da imaginação, era preciso surpreender nosso ossuário quando a casa ressonava, deixar a cama, incursionar através dos corredores, ouvir em todas as portas as pulsações, os gemidos e a volúpia mole dos nossos projetos de homicídio, ninguém ouviu melhor cada um em casa [...] (NASSAR, 1989, p. 44).

Há um vínculo, ainda que dotado de contradições, entre a maneira pela qual o personagem sente os elos familiares que decorrem da convivência cotidiana no lugar. Ainda que incomodado profundamente pela aridez do tronco direito, ele se posiciona de modo a sentir a dor coletiva do peso da tradição e compreende as amarguras da família como amarguras do lugar-*lavoura*. Seu desconforto se desdobra do próprio espaço que o gestou, ele culmina os conflitos que já são *arcaicos*.

André aponta para Pedro, que é emissário do Pai em busca do irmão na pensão, que "tinha corredores confusos a nossa casa, mas era assim que ele queria as coisas, ferir as mãos da família com pedras rústicas, raspar nosso sangue como se raspa uma rocha de calcário" (NASSAR, 1989, p. 41-42). Ao se referir aos intentos do Pai, o protagonista intenta direcionar ao irmão mais velho que sua fuga decorre desse sentimento de constante opressão desdobrada da ordem moral impositiva de seu progenitor.

Esse modo de descrever e, simultaneamente, desconstruir a lógica de edificação do lar também tem por intenção implantar sementes de incerteza em Pedro. A irreverência de André, ao sair de casa e desafiar os vínculos paternos é algo que configura um sentido de inversão do discurso e das lógicas paternas. Ao revelar para o primogênito que, para além das opressões paternas no lugar, era Ana sua fome e razão de fuga, dispara o sermão inverso como uma arma ao apontar que: "foi um milagre descobrirmos acima de tudo que nos bastamos dentro dos limites da nossa própria casa, confirmando a palavra do pai de que a felicidade só pode ser encontrada no seio da família" (NASSAR, 1989, p. 118).

No contexto e âmago do lar, sem o conhecimento dos irmãos e dos progenitores, a consumação incestuosa é uma vulcanização dos nexos que advinham da lógica terra-trabalho-família. Pelo modo de vida imposto,

acompanham-se sentidos de reprodução da família como um fim em si mesmo e com base na terra que é trabalhada. A expansão do tronco por meio dos galhos do próprio tronco resulta em frustração e infertilidade, como uma forma de André apontar para o irmão a maneira pela qual encara a lógica do pai.

O RETORNO NA CONDIÇÃO DE RUPTURA *NO* LUGAR

Compreende-se que o protagonista não deseja destruir, mas entender e perverter o lugar. Pela transfiguração dos referenciais simbólicos presentes nos sermões paternos – e incorporados na tessitura do lar – ele busca destituir os nexos fundadores e reconstituir a ordem, visando modificar o grande deserto de afetividade em um tempestivo impulso emocional. Com sua saída, há uma tentativa particular de refrear seus instintos e evitar a dissolução completa do seu berço. Contudo, a ida de Pedro para buscá-lo o faz lembrar-se da existência em casa, da Mãe e do tronco. Mesmo tomado pelas memórias de conflitos e tensões, há a decisão de retornar.

Se toda existência é espacial e que "place is not the physical environment separate from people associated with it but, rather, the indivisible, normally unnoticed phenomenon of person-or-people-experiencing-place[3]" nas palavras de Seamon (2014, p. 11), essa intencionalidade do protagonista (re)faz-se como interposto de projeto de recriar-se e ressignificar o lugar ao mesmo tempo. Nessa dialética sujeito-lugar, o André abandona a *lavoura* por conta do incesto consumado junto à irmã (Ana) e das castradoras imposições paternas, porém não consegue se separar do espaço que o gestou.

Quando relata para Pedro de sua *partida*, "desde minha fuga, era calando minha revolta (tinha contundência o meu silêncio! Tinha textura a minha raiva!) que eu, a cada passo, me distanciava lá da fazenda" (NASSAR, 1989, p. 33), os sentimentos evocados transbordam em cólera. O distanciar-se retratado na passagem denota que a distância não era sentida somente fisicamente, mas havia um peso emocional significante. Trata-se de impotência, raiva, tensão, mas

também de saudade e decepção.

Como "é no próprio ser que as pessoas carregam seus lugares" (MARANDOLA JR, 2010, p. 342), André se transtorna com a fuga porque sente como se todos os caminhos de fuga o levassem de volta para casa ao mesmo tempo em que sente que deveria metamorfosear aquela situação. Ainda que tenha partido, todo local é visto pela lente do l(ug)ar de origem, ao qual é sujeito. Sua situacionalidade era gênese de um cosmo de desconforto.

Ainda que irreverente à lógica patriarcal que gera opressões ao íntimo existencial, o protagonista pode ter se deslocado temporariamente da lavoura, mas o fato dele retornar é um elemento que evidencia que ele não consegue se livrar daquele lugar. Como situação, "o ser produz o lugar e é produzido por ele" (SILVA, 1986, p. 98), a *lavoura*, tanto quanto André, é um personagem que se relaciona com os outros.

Decorre-se que a *lavoura* está em André da mesma forma em que ele está nela. Há uma retroalimentação de efeito variável que é fundamental para a experiência de lugar na medida em que proporciona uma relação sujeito-lugar que se faz de maneira dialética. O sujeito projeta seu existir e se reproduz no lugar e, em contrapartida o lugar (como parte e microcosmo do mundo) se introjeta no existir do sujeito, de modo a recriar elementos espaciais da relação do *ser-no-mundo*. Como Casey (2001) discorre:

> we are still, even many years later, *in the places to which* we are subject because (and to the exact extent that) *they are in us*. They are in us — indeed, *are us* — thanks to their in-corporation into us by a process of somatic localization whose logic is yet to be discerned. They constitute us as subjects.[4] (CASEY, 2001, p.415).

Essa retroalimentação configura-se como um fenômeno existencial de efeito variável porque é irrefutável que, como sujeitos dos lugares e lugares dos sujeitos, por vezes a relação fortalece um, ora outro dos seus membros constituintes. No caso de André, ainda que ele seja, por esse processo somático, inicialmente aquele que perde emocional e afetivamente seu elemento constituinte de sujeito conquanto permanece no lugar, ao partir, é ele que efetiva percas,

ontologicamente, para o existir de seu lugar.

Apesar dessa complexidade relacional, a síntese dessa dialética resulta na própria existência, em suas contradições e plenitudes. Ainda que visse a fuga como inevitável, André desabafa que: “Pedro, eu já sabia desde a mais tenra puberdade quanta decepção me esperava fora dos limites da nossa casa eu disse quase afogado nessa certeza, procurando me recompor com um bom respiro no espírito do vinho” (NASSAR, 1989, p. 66-67). No quarto de pensão onde se relacionou com prostitutas e estabelece o diálogo que marca a primeira parte do livro, esse desabafo ecoa como que a retomar pequenos pedaços do lugar de origem.

Klassen, ao se debruçar sobre a *lavoura*, considera que “a vida fora do perímetro da casa era consagrada à liberdade e cultivo dos caprichos do corpo: dormir e fertilizar” (KLASSEN, 2002, p. 80). A todo momento em que o espaço extramuros é apresentado, há uma denotação que implica que, na perspectiva do Pai, se trata de algo sujo, de um mundo de prazeres em que não há nexos relativos aos vínculos comunitários e familiares.

Na condição de “estranho no ninho”, André projeta suas perspectivas para fora do ambiente paternal, mas sentindo a maneira pela qual permanecia com a mente lá. A *lavoura*, ainda que *arcaica* e opressora, permanecia o espaço que o constituía como sujeito. Suas relações sexuais fora do lar e sem elos conjugais, a constante masturbação (que incidentalmente marca a primeira passagem do livro) e embriaguez são formas encontradas para a autoafirmação de sua subjetividade contra aquilo que foi pregado nos sermões.

Contudo, tal como ressalta: “Pedro, com meus olhos sempre noturnos, eu, o filho arredio, provocando as suspeitas e os temores na família inteira, não era com estradas que eu sonhava, jamais me passava pela cabeça abandonar a casa” (NASSAR, 1989, p. 66). Ainda que as tensões derivadas das contradições do discurso paterno e o peso do tronco (tríade trabalho-terra-família) fossem componentes sobressalentes, a lavoura permanece com significações também positivas.

Independente dos problemas, o lar, como lugar primeiro, “remains the center of our egocentrically-ordered cosmos, containing our own unique unrepeatable beginning[5]” (POCOCK, 1981, p. 339), em que nascem desejos e frustrações. A *lavoura* na condição de lugar de vínculos, manifesta essa lógica existencial em que há uma ontologia perversa de opressão-liberdade. Nesta oposição, é oportuno considerar, como Scannel e Gifford, que “neither interpersonal or place attachment bonds always have a positive valence[6]” (SCANNEL; GIFFORD, 2014, p. 26).

Os lugares são elencados como centros complexos de significados que irradiam da relação com os sujeitos. Logo, os diversos vínculos, independentemente de sua valoração são os alicerces da consubstancialização de lugares. Visto que, como apresenta Merleau-Ponty, “o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576) e essa relação se desdobra no existir dos lugares, é a reciprocidade vínculo-sujeito que potencializa as relações humanas com o espaço.

Expressos pelo nascimento, sangue e ancestralidade, os vínculos existenciais fundamentais perpassam a existência de André, que se vê entremeado a uma miríade de lógicas decorrentes do tronco ancestral. Esse mundo que se apresenta significativo ao protagonista é repleto de ambivalências, mas são justamente elas que determinam a definição no lugar. É a própria contraditoriedade (in)tensa que define o lugar-*lavoura*.

Se o “mundo e eu somos um no outro, e do *percipere* ao *percipi* não há anterioridade, mas simultaneidade ou mesmo atraso” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 121), é possível inferir que a relação dialética delineada entre sujeito e lugar e manifestada em André-*lavoura* reflete uma situação de coexistência. O lugar é opressor, denso e sombrio pela perspectiva dos sentidos atribuídos pelo protagonista em decorrente do que sente, mas, ao mesmo tempo, é emotivo, inspirador e belo. Essas características também estão em André, na forma como

ele vê o cosmo ao seu redor, por ser influenciado pela geograficidade do que o cerca.

O lugar é, logo, um fenômeno a ser explorado por meio das virtualidades nele projetadas. As percepções também estão sujeitas à condição de existência do *ser-para-si* que, por estar no mundo, reflete e manifesta gênese dos significados para os *seres-em-si*. Tal processo transcende a *cosa mentale*, como refere Delancey, "perception and intentionality are essentially related to action: we perceive things not in terms, say, of a construction of sense data, but rather as opportunities for action[7]" (DELANCEY, 2006, p. 370).

A lavoura corporifica as intencionalidades dos sujeitos, ao apresentar os nexos do(s) mundo(s) por eles vivido(s). Por esse fenômeno, o lugar se faz como uma construção complexa em que André se vê inevitavelmente atraído rumo ao retorno. Há um magnetismo implícito na ciclicidade fuga-retorno que contorna a obra e perpassa o existir do protagonista.

Contudo, o André que retorna não é o mesmo que saiu de casa. Ele volta com outras percepções, com o olhar daquele que viu o mundo para além da porteira. Carregado de discreta ironia, ao prosear com o pai, discorre que:

> [...] vou me entregar com disciplina às tarefas que me forem atribuídas, chegarei aos campos de lavoura antes que ali chegue a luz do dia, só os deixarei bem depois de o sol se pôr; farei do trabalho a minha religião, farei do cansaço a minha embriaguez, vou contribuir para preservar nossa união, quero merecer de coração sincero, pai, todo o teu amor. (NASSAR, 1989, p. 169).

Ainda que se disfarce de filho pródigo que retorna ao lar, não consegue se desvencilhar do sarcasmo irreverente à lógica do Pai. Se intensificam as diferenças entre ambos, sendo que elas se fundamentam no fato de que "o pai acredita ter a verdade, o filho sabe não ter nenhuma verdade, apenas dúvidas" (RODRIGUES, 2006, p. 121). Ao inverter as lógicas e se apropriar do discurso paterno, André reverbera destituições na ordem moral do lugar.

Funda, ao voltar, uma virulenta potência de tensão que surte efeito pelo seu incesto com Lula, irmão mais novo. O caçula, admirado com o irmão que retorna

desabafa, encontra uma reciprocidade afetiva nefasta em que culmina uma sexualidade desconfortante. Esse "descontrole" de excesso afetivo, semente da discórdia, também se corporifica na caixa contendo lembranças e adereços das prostitutas com quem se encontrou.

No *retorno*, que culminará na destruição do lar, o protagonista afirma ao pai: "já sei o que é a solidão, já sei o que é a miséria" (NASSAR, 1989, p. 168), o que revela uma relação contraditória com o lugar. Ao mesmo tempo em que esse é uma prisão para seus desejos e gozos, é um entrelaçamento existencial em que diversos sentimentos se efetivam.

Na caixa que traz do mundo fora da cerca, há uma potência de pandora, em que tudo que o Pai tentou afastar do lar se encontra condensado. Nela estão fragmentos de lugares vividos libidinosamente pelo protagonista e que, ao encontrar as mãos de Ana, vão fazê-la encarnar a lógica dessas espacialidades ao se vestir daquele modo. Na festa da Páscoa de André, quando a irmã dança de maneira sensualizada e com os trajes da caixa, redefine o lugar e "suja" a lavoura.

Esse momento-chave leva o Pai, via denúncia vinda de Pedro, a se descontrolar colericamente e irromper em paixão furiosa ao cometer infanticídio. Seu *pathos* também ressignifica o lugar, que, antes centrado em terra-trabalho-família, passa a ser definido por sua geografia – fúnebre – de *hýbris*. Toda paciência e compreensão dos sermões é eliminada pelo regozijo infernal de um ancião que se desgarra e assassina as próprias crias.

PELAS TRILHAS AINDA NÃO ATRAVESSADAS

As aproximações entre Geografia e Literatura se mostram proveitosas por se configurarem como formas de compreender fenômenos humano-espaciais pela ótica de outras sensibilidades e linguagens. A Geografia Literária discorrida é um caminho para compreender acerca da dialética sujeito-lugar, visando o enriquecimento conceitual da ciência geográfica.

Na narrativa trágica de Nassar, os vínculos (in)tensos que são estabelecidos entre os sujeitos/personagens e a *lavoura*-lugar fazem parte de uma arquitetura de sentimentos diversos. Por meio de suas condições como seres-no-mundo, estabelecem significados que se introjetam no mundo e desdobram as vivências cotidianas do lugar.

Espacializado, o tronco familiar constitui vínculo fundamental com o lugar ao se fazer, junto ao binômio terra-trabalho, a possibilidade de (re)criação de experiências existenciais. Os sentidos que são constantemente reelaborados fazem parte de um mundo que é devir e está inserido na lógica de contradições liberdade-opressão. O desafio se pauta, portanto, na contraditoriedade da vida que desperta no lugar ser também onde ela pode ser mais injusta, colérica ou frustrante.

Procede-se que as tensões, como maneira de existência no lugar, constituem um elemento central para a interpretação desse fenômeno na consideração da inseparabilidade de pessoas-ou-pessoa-experienciando lugar, como aponta Seamon (2014). Entender essa categoria, em seu sentido fenomenológico, sem apontamentos acerca dos conflitos que são partícipes da vida humana, é desconsiderar seu potencial de compreensão da existência como ela é.

A *lavoura*, para André, se define por essa consubstancialização densa que gera significados derivados dos vínculos, elemento principal para definição de lugar. Pela subversão da lógica paterna, o personagem se apropria daquilo que o subordina e gera irreverências que se espacializam. As tensões que são arquitetadas pela opressão paterna e os sentidos que se (re)fazem evidenciam elos que transformam o espaço indefinido em lugar.

Por meio da superação da ordem familiar e instalação de um lugar definido por tensão e desespero efetivados pelo *pathos* de Iohána, há uma inevitável e nefasta (des)(re)construção do mundo de André por meio de sua Partida e Retorno. Ao ampliar seu cosmo, o protagonista evidencia outras possibilidades de destituição da ordem paterna, já que seria impossível efetivamente tomar o cetro do Pai. Ao forçar os atos coléricos do ancião, conforma uma maneira de

redefinir o lugar por meio daquilo que o diferencia: as paixões.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. G. Em busca do poético do sertão: Um estudo de representações. IN: ALMEIDA, M. G.; RATTS, A. J. P. **Geografia:** Leituras Culturais. Goiânia: Alternativa, 2003, pp.71-88.

BERDOLAY, V; ENTRIKIN, J. N. Lugar e Sujeito: Perspectivas Teóricas. In: MARANDOLA JR., E. (Org.); WERTHER, H. (Org.); OLIVEIRA, L. (Org.). **Qual o espaço do lugar?:** geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 94-116.

CASEY, E. S. Body, Self and Landscape: A geophilosophical inquiry into the Place-World. In: ADAMS, P. C.; HOELSCHER, S.; TILL, K. E. (Orgs.) **Textures of place**: exploring humanist geographies. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001, p.403-425.

COATES, G. J.; SEAMON, D. Towards a Phenomenology of Place and Place-Making: Interpreting Landscape, Lifeworld and Aesthetics". **Oz**, v.6, n.1, p.6-9, 1984.

DARDEL, E. **O Homem e a Terra.** (Trad. Werther Holzer). São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELANCEY, C. Action, the scientific worldview, and Being-in-the-world. In: DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. (Orgs.) **A companion to phenomenology and existentialism**. Malden: Blackwell Publishing, 2006, pp.31-47.

KARJALAINEN, P. T. Place in Urwind: A humanist geography view. **Geograficidade**. v. 2, n. 2, p.4-22, 2012.

KLASSEN, K. **Um estudo sobre o espaço em Lavoura Arcaica**. 2002, 114f., Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2002.

MARANDOLA JR, E.; GRATÃO, L. H. B. Geograficidade, poética e imaginação.

IN: _____. **Geografia e Literatura**: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação. Londrina: EDUEL, 2010, pp.7-15.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**

. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MOTA, B. C. **Raduan Nassar e a Lavoura dos Dizeres**: entre provérbios e cantares. 2010, 154f., Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista. Araraquara, 2010.

NASSAR, R. **Lavoura arcaica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

POCOCK, D. C. D. Place and the Novelist. **Transactions of the British Geographers**, New Series 6, p. 337-347, 1981.

RODRIGUES, A. L. **Ritos da paixão em Lavoura Arcaica**. São Paulo: Editora da USP, 2006.

SCANNEL, L.; GIFFORD, R. Comparing the theories of interpersonal and place attachment. In: MANZO, L. C. (Org.); DEVINE-WRIGHT, P. (Org.) **Place Attachment**: advances in theory, methods and applications. Abingdon: Routledge, 2014, pp. 23-36.

SEAMON, D. Place attachment and phenomenology: The synergistic dynamism of place. In: MANZO, L. C. (Org.); DEVINE-WRIGHT, P. (Org.) **Place Attachment**: advances in theory, methods and applications. Abingdon: Routledge, 2014, pp. 11-22.

SILVA, A. C. **De quem é o pedaço?** São Paulo: Hucitec, 1986.

TUAN, Y. **Paisagens do medo.** São Paulo: Editora UNESP, 2005.

TUAN, Y. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. Londrina: EdUel, 2013.

WOORTMAAN, K.; WOORTMANN, E. Fuga a três vozes. **Anuário Antropológico**, UNB: Brasília, p.89-137, v.91, n.1, 1993.

---

1 “Ela evita situações em que o conflito entre seus membros pode surgir. Sua cultura coloca estresses sobrepujantes sob a harmonia do todo contra a ubiquidade de suas partes” (TUAN, 1982, p.6, tradução livre).

2 “A noção de lugar cristaliza e foca em um aspecto essencial da existência humana: o requisito inescapável de estar sempre em algum local” (COATES; SEAMON, 1984, p.6, tradução livre).

3 “Lugar não é o meio físico separado das pessoas a ele associadas, mas, em verdade, o indivisível e normalmente não percebido fenômeno de pessoa-ou-pessoas-experienciando-lugar” (SEAMON, 2014, p.11, tradução livre).

4 “Nós continuamos, mesmo havendo se passado muitos anos, *nos lugares a que* somos sujeitos porque (e à extensão exata que) *eles estão em nós*. Eles estão em nós – de fato, *nós os somos* – graças à sua in-corporação em nós por um processo de localização somática cuja lógica ainda está para ser discernida. Eles nos constituem na condição de sujeitos” (CASEY, 2001, p.415, tradução livre).

5 “permanece como centro de nosso cosmo egocentricamente-organizado, a conter nosso próprio irrepetível começo” (POCOCK, 1981, p.339, tradução livre).

6 “vínculos interpessoais ou de lugar não são necessariamente positivos” (SCANNEL; GIFFORD, 2014, p.26, tradução livre).

7 “Percepção e intencionalidade são essencialmente relacionadas a ação: nós não percebemos coisas em termos de, por exemplo, uma construção de dados sensíveis, mas como oportunidades para ação” (DELANCEY, 2006, p.370, tradução livre).

ASSENTADOS RESILIENTES DO RENASCER: PRÁTICAS DE USO DO ESPAÇO EM UM TERRITÓRIO IMPREGNADO DE TENSÕES

RICARDO DA SILVA COSTA
E-mail: ricardo-geo@live.com
Programa de Pós em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia.
ROSSELVELT JOSÉ SANTOS
Programa de Pós em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia
rosselvelt.ufu@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente texto tem como origem a pesquisa[1] financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) realizada nos últimos dois anos e meio (2014, 2015 e 2016) no município de Ituiutaba/MG. A pesquisa originou outras publicações: em anais de eventos; cartilhas; folders e documentário. O município de Ituiutaba está localizado na mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba no estado de Minas Gerais, Brasil.

De acordo com o último censo demográfico do IBGE 2010, o município apresentava uma população de 97.171 habitantes, destes 4.046 residem no epaço rural. Assim, cerca de 4,16% da população reside no campo. Apesar da baixa porcentagem de pessoas que residem na área rural, o município tem sua economia pautada principalmente na agropecuária, destacando as lavouras de cana-de-açúcar, soja e milho e pecuária de leite e de corte.

Constatamos que o avanço do agronegócio, materializado nas paisagens das grandes lavouras de soja, milho, pastagem, cana-de-açúcar, dentre outros produtos, no Cerrado Mineiro não produziu apenas grandes safras, mas tensões que envolvem pessoas que voltaram ao campo por intermédio da reforma agrária. Identificamos que o município de Ituiutaba abriga seis projetos de assentamento (P.A Engenho da Serra, P.A Divisa, P.A Chico Mendes, P.A Douradinho, P.A Nova

Pântano Mariano e P.A Renascer).

No entanto, há várias especificidades sociais que decorrem das formas como os camponeses assentados no espaço rural do município usam os recursos naturais. Em Ituiutaba, a expansão/reprodução do agronegócio sucroalcooleiro chegou rapidamente no entorno das áreas rurais ocupadas por assentados.

Com a rápida inserção das grandes lavouras de cana no município como podemos observar no Quadro 01, houve mudanças significativas no cotidiano das pessoas. O município abriga duas plantas industriais de usina sucroalcooleira, sendo a Usina Ituiutaba Bioenergia e a Usina Vale do São Simão.

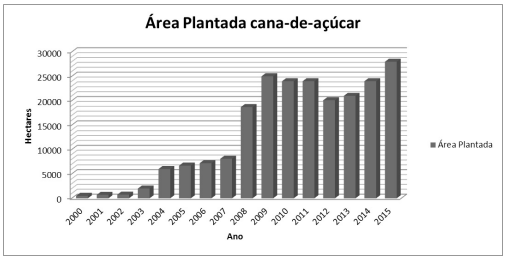
Quadro 01 – Área plantada (Hectares) cana-de-açúcar: Ituiutaba MG - 2000 a 2015

Ano	Hectares	Ano	Hectares
2000	500	**2008**	18.700
2001	700	**2009**	25.000
2002	750	**2010**	24.000
2003	2.000	**2011**	24.000
2004	6.000	**2012**	20.100
2005	6.700	**2013**	21.000
2006	7.200	**2014**	24.000
2007	8.100	**2015**	28.000

Área plantada (Hectares) cana-de-açúcar: Ituiutaba MG - 2000 á 2015
Fonte: IBGE - Produção Agrícola Municipal 2016. Org.: COSTA, R da S; SANTOS, R J, 2016.

Para elucidar o aumento na área plantada de cana-de-açúcar no município de Ituiutaba construímos a partir de dados oficiais o Gráfico 01.

Gráfico 01 – Área plantada (Hectares) cana-de-açúcar: Ituiutaba MG - 2000 a 2015



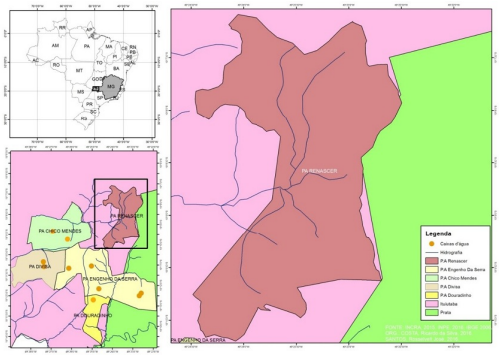
Fonte: IBGE - Produção Agrícola Municipal 2016. Org.: COSTA, R da S; SANTOS, R J, 2016.

O Gráfico apresenta dados de um recorte temporal que considera o ano anterior da retomada de investimento no setor sucroalcooleiro até o último levantamento do IBGE. A partir da tabulação de dados percebemos nitidamente o salto quantitativo na área cultivada.

O P.A[2] Renascer (Mapa 01) foi criado em 2010 para abrigar 40 famílias. Na realização da pesquisa utilizamos os recursos técnicos do Laboratório de Geografia Cultural, bem como o acervo da biblioteca da Universidade Federal de Uberlândia. Nesses espaços procuramos suprir as necessidades teóricas e metodológicas da pesquisa.

No campo fomos aos lugares vividos dos pesquisados e procuramos observar as transformações socioespaciais e comparativamente com a teoria, fomos estabelecendo discussões sobre as formas de obterem água e leite. Com o objetivo de observar e descrever aquilo que estava ocorrendo no P.A Renascer, mapeamos todas as propriedades e registramos em vídeo as práticas relacionadas à produção de leite e cuidados com os recursos hídricos.

Mapa 01 – Localização da área de estudo – P.A Renascer.



Fonte: Elaboração dos Autores, 2016.

O trabalho de campo no assentamento foi importante para o pesquisador na medida em que se pode colher informações, algumas que residem na memória dos sujeitos sociais, e que podem indicar novidades, pois de acordo com Santos, R.J (1999),

> [...] o trabalho de campo, vai além da coleta de dados para desenvolvermos uma pesquisa comprometida com a realidade das populações, vista que será também um esforço acurado do pesquisador em lapidar esse diamante, que é a memória das populações em relação ao vivido. Esse procedimento exigirá dos pesquisadores um respeito radical pelos modos de sentir, pensar, agir e reagir do outro. (SANTOS, 1999, p.117)

Assim, ao identificarmos as práticas sociais envolvidas na pecuária leiteira fomos optando por vivenciar na pesquisa aquelas propriedades que apresentavam maior receptividade aos estudos que estávamos conduzindo. Trabalhamos com 25% das famílias, das quais foram decisivas para realizar a análise dos dados obtidos no campo. Nesta fase nos preocupamos ainda em selecionar e transcrever as informações. Com relação aos dados secundários, procuramos estabelecer uma análise textual dos conteúdos existentes nos documentos e nas publicações, relacionados ao tema de pesquisa. No contato com os camponeses valorizamos as relações sociais comunitárias, o envolvimento deles com as coisas e as pessoas dos lugares e ainda as estratégias e arranjos produtivos decorrentes de valores humanos, costumes, hábitos e tradições existentes no grupo.

Nosso estudo enfatiza a produção de um conhecimento desenvolvido à luz da participação dos sujeitos assentados, com seus saberes, culturas, modos de vida, resiliência e habilidades de viver as tensões cotidianas fabricadas em um lugar onde estão em jogo o uso e apropriação de recursos naturais, sobretudo, água e solos. Segundo Paulino e Ploeg (2008)

> Os camponeses somente valoram aquilo que conseguem situar em uma escala de valores advinda da própria experiência construída, cuja referência necessária é o tempo e o espaço criados por sua ação transformadora. O julgamento inscrito em um critério que comporta o saber erigido pelo fazer, nas dimensões passado, presente e futuro, traz uma referência instituída pelo trabalho, pelo conhecimento e pela experiência, fontes de inspiração orientadora que permitem a rejeição de prescrições vindas de fora. (PAULINO & PLOEG, 2008, p. 91).

Assim, é possível "criar" uma memória entorno de suas experiências vividas, efetivadas em um modo próprio de selecionar e preservar lembranças e objetivá-las para atender suas demandas. Desse modo, a partir da pecuária leiteira observamos, que eles tinham incorporado e acumulado referenciais sobre

manejo do gado e, consequentemente, sobre os saberes adquiridos e transmitidos aos sujeitos assentados, a partir de uma memória heterogênea que se desenvolve a partir das práticas de cada um.

Neste caminho, fomos identificando e compreendendo que cada projeto familiar trazia várias problemáticas e consequências que nem sempre eram digeridas pela própria família para afiançar aos seus membros segurança na atividade que eles instituíram como mais importante. A principal problemática era manter a quantidade e qualidade do leite no período seco, que ocorre de maio a outubro, pois nas águas eles contam com as pastagens naturais para suprir as necessidades dos seus rebanhos.

Para Silva (2003, s/p) "a resiliência refere-se a capacidade dos seres humanos de enfrentar e responder de forma positiva às experiências que possuem elevado potencial de risco para a saúde e desenvolvimento do indivíduo". Trata-se, portanto, de um fenômeno complexo, atrelado à interdependência entre os múltiplos contextos com os quais o sujeito interage e cuja presença é observada, com mais clareza, quando o ser humano está passando por uma situação adversa, seja esta de caráter temporário ou constante em sua vida.

A RESILIÊNCIA E OS ASSENTADOS DO P.A. RENASCER

A área de estudo está localizada em uma região denominada Sete Placas, o topônimo se dá devido às quantidades de placas que indicam o nome e a localização das fazendas. O P.A. Renascer não é o único assentamento da região conhecida como "Sete Placas". Nela existem mais quatro Assentamentos como podemos observar a partir dos dados apresentados no Quadro 02.

Quadro 02: Projetos de Assentamentos limítrofes com o P.A. Renascer.

Projeto de Assentamento	Ano de criação	Número de famílias (lotes)
Capão Rico/Engenho de Serra	1999	60
Divisa	1999	27
Chico Mendes	2000	49
Douradinho	2001	15

Fonte: INCRA. ORGs.. Adaptado pelos autores. 2016.

Como podemos observar a partir dos dados referentes ao Quadro 02, os assentamentos foram criados para abrigar 191 famílias, mas segundo a Superintendência Regional do INCRA Minas Gerais – SR 06, Assentamentos – Informações Gerais 2016, os assentamentos abrigam 156 famílias. No entanto, o que percebemos nas "andanças" pelos assentamentos é que os 35 lotes que faltam para completar o número total estão ocupados e não legitimados perante o INCRA, por pessoas que compraram o "direito" dos assentados de origem e hoje produzem nos lotes, mas ainda não tem o título de posse fornecido pelo INCRA.

O assentamento mais recente na região é o Renascer, criado em 2010 tem apenas 6 anos de existência. Como já foi assinalado anteriormente o P.A. foi criado para abrigar 40 famílias, mas hoje (2016) acolhe 36 famílias cadastradas e com o título de posse. O restante dos lotes encontra-se em situação irregular.

Neste assentamento identificamos várias tensões que passaram a ser observadas e analisadas na perspectiva de compreender as formas pelas quais o grupo encontrava saídas para continuarem vivendo no lugar. Contudo, a tensão que comparecia com maior intensidade envolvia a estrada que cortava o assentamento. Esburacada pelo uso e sem manutenção, praticamente em todos os diálogos entre pesquisadores e pesquisados ela chamava atenção, era tema central, impedindo que as conversas tomassem o rumo dos roteiros da pesquisa. Como os sujeitos da pesquisa queriam discutir a estrada, o jeito foi inclui-la em nossas conversas e aos poucos fomos percebendo que essa infraestrutura envolvia uma questão territorial. Nela ocorria um intenso tráfego de veículos pesados, principalmente de treminhões, carretas com mais de 30 metros de comprimento que transporta toneladas de cana-de-açúcar. Treminhões trafegando dia e noite em solos de cerrado gerava desconforto e uma quantidade de problemas que foram sentidos a partir da poeira que cobria as pastagens do P.A. Renascer.

Neste ambiente empoeirado, o gado não pastoreia. Isso ocasiona a diminuição do quantitativo do leite e redução na renda monetária dos agricultores, gerando preocupações e inseguranças. Para os assentados é essencial terem as estradas em bom estado de conservação. É nelas que eles circulam, levam e

trazem produtos, fazem fluir as trocas, os transportes de coisas e pessoas. Parte da vida circula naquela estrada empoeirada.

> Aqui pra nois a estrada é tudo é onde tudo chega e tudo sai... Então se a estrada está dentro do nosso assentamento, os que tão lá de fora tem que respeita[3].

Conscientes de que era necessário defender o seu território das apropriações praticadas pelos outros, os assentados se organizaram e reivindicaram o "direito de usar o espaço a seu favor".

> Como a gente sabia quem tava fazendo o regaso na estrada, a gente decidiu agi, mandamo recado prá usina e nada. Dai reuni uns companheiro e trancamo tudo e dai ninguém passa... Logo o povo da usina mando as maquina e depois começo passa o caminhão pipa molhando a estrada[4].

Perceberam que a apropriação do território praticada pela usina não estava certa e deveria ser corrigida. Tomada essa consciência/decisão passaram a reivindicar providências. Em seus discursos expressavam discordância sobre a circulação de grandes caminhões, indicando que aquilo que se praticava pela usina sucroalcooleira lhes prejudicava profundamente. A atitude de trancar tudo, na verdade impediu a passagem dos treminhões canavieiros, até que as estradas fossem reformadas e constantemente molhadas para evitar a poeira e problemas decorrentes. A partir daí, constitui-se uma consciência do território e um conjunto de práticas sociais dos assentados em relação à usina, as quais passaram a oferecer sustentação aos seus pleitos reivindicatórios. Na defesa do território foram constituindo-se espaços de debate e de engajamento político, estabelecendo nos conflitos, nas disputas e nos embates entre grupos, cujos interesses são diferentes e contraditórios entre si, formas de enfrentar aqueles que se apropriam de importantes conteúdos dos seus territórios.

Contudo, não nos interessa analisar o conflito em si, mas as reações que os assentados estabeleceram, analisando-as como parte da resiliência camponesa; como núcleo de expressões de práticas cotidianas recheadas de intencionalidades, envolvendo pessoas que vivem constantemente tensões de

múltiplas ordens. De acordo com Rutter (1990) *apud* Kotliarenco, et al (1997):

> [...] el interés por estudiar el concepto de resiliencia deviene al menos de tres áreas de investigación. La primera proviene de la consistencia que muestran los datos empíricos respecto de las diferencias individuales que se observan al estudiar poblaciones de alto riesgo [...] (RUTTER ,1990 *apud* KOTLIARENCO, 1997, p-2)

Nosso foco neste estudo é analisar a situação da resiliência dos assentados e as condições que possibilitam um desenrolar da vida no lugar e as possibilidades para a defesa e sustentação objetiva do território e dos meios de vida. Desse modo, compreendemos que a:

> [...] resiliencia no esta ligada a la fortaleza o debilidad constitucional de las personas, sino que su comprensión incluye una reflexión respecto de cómo las distintas personas se ven afectadas por los estímulos estresantes, o bien sobre cómo reaccionan frente a éstos. (KOTLIARENCO; CÁCERES; FONTECILLA, 1997, p-3)

Reforçando o conceito, a autora Machado (2009) *apud* Junqueira e Deslandes (2003) vislumbram

> [...] a resiliência como a capacidade do sujeito de, em determinados momentos e de acordo com as circunstâncias, lidar com a adversidade não sucumbindo a ela, alertando para a necessidade de relativizar, em função do indivíduo e do contexto, o aspecto de "superação" de eventos potencialmente estressores. Estaria atrelada a superação diante de uma dificuldade considerada como um risco, a possibilidade de construção de novos caminhos de vida e de um processo de subjetivação a partir do enfrentamento de situações estressantes. Acreditam que o termo resiliência traduz conceitualmente a possibilidade de superação num sentido dialético, o que representa não uma eliminação, mas uma re-significação do problema. (MACHADO *apud* JUNQUEIRA & DESLANDES (2003, s/p)

Os crescentes desafios gerados a partir do avanço dos canaviais sobre as áreas antes ocupadas por pecuária "abalou" as estruturas socioprodutivas dos assentados. Um dos motivos, como já comentado, foi a alteração substancial do trânsito de treminhões. Segundo um assentado:

> Antes aqui passava um caminhão grande de boi pelo menos uma vez por mês, ou passava caminhão ¾ carregando duas ou três vacas [...] agora passa esses caminhões puxando duas carretas na época da colheita de meia em meia hora, e passava numa velocidade [...] Além dos caminhões passa colhedeira de cana e tratores [...][5]

As tecnologias de ponta surgem no território apresentando-se como ameaça aos modos de vida locais, pois a infraestrutura dos assentamentos não comporta a circulação de grandes máquinas. Assim, no cenário onde antes o que se via eram pequenos tratores (muitos da década de 1980), ou caminhões de gado, agora (2016) apresentam nas paisagens grandes maquinários, os quais modificam o cotidiano dos assentados. No P.A. Renascer os assentados reagiram às adversidades, indicando que ser resiliente é relativo e relacional a cada contexto e situação que se vivencia no espaço. Segundo Angst (2009):

> É importante salientar que a resiliência não pode ser considerada um escudo protetor, que fará com que nenhum problema atinja essa pessoa, a tornando rígida e resistente a todas as adversidades. Não existe uma pessoa que É resiliente, mas sim a que ESTÁ resiliente. Esse é um processo dinâmico, e as influências do ambiente e do indivíduo relacionam-se de maneira recíproca, fazendo com que o indivíduo identifique qual a melhor atitude a ser tomada em determinado contexto [...] (ANGST, 2009, p. 255).

Relativizando as ideias de Angst, para nossa área de estudo e para os fatos em questão, identificamos que a partir da união dos Assentados[6] não só no P.A. Renascer, mas também de outros assentamentos, a atitude de fechar a estrada não se apresenta como um escudo protetor, mas uma reação política que envolve a defesa do território. Neste processo dinâmico de resistir à apropriação de pedaços do espaço, a busca pela melhor forma de tomada de atitude para fortalecer o território, foi o fechamento das estradas. Segundo entrevistado:

> *Nos já estava bem cansado com esses caminhões (da usina) passando em alta velocidade, fazendo aquele poeirão, ai um ligava na usina e reclamava, outro ligava e reclamava, reclamava com o gerente e nada resolvia, foi ai que juntamos lá na associação e resolvemos fechar a estrada [...] enquanto eles (os responsáveis pela usina) não dessem um jeito nos não ia deixar passar nem um carro da usina, foi ai que eles se comprometeram a andar mais devagar, molhar a estrada e não deixar a estrada estragada no final da colheita*[7].

A fala do entrevistado indica que só obtiveram êxito na solicitação a partir do momento em que se uniram em prol de um bem comum. Estava formada a partir de uma necessidade comum a possibilidade de se obter o envolvimento de todos, cujo caminho para a solução era lutar juntos para que as estradas fossem

melhoradas nas áreas do assentamento. Foi a partir daí que os assentados puderam compreender a força política que conseguiram se unindo. Segundo Barreira & Nakamura (2006):

> A resiliência e a autoeficácia percebida atuam como forma do sujeito obter uma melhor qualidade de vida na superação da adversidade, envolvendo o contexto, a cultura e a responsabilidade coletiva, sendo capaz de responder de diferentes formas ante um fracasso [...] (BARREIRA & NAKAMURA, 2006, p. 78).

A abordagem da resiliência está fundamentada na ideia de que os camponeses possuem a capacidade rápida de recuperação e que estão em constante mudança, e não necessariamente em um equilíbrio. De acordo com Nelson *et al*, (2007) *apud* Andrade *et al* (2013) "a perspectiva da resiliência também pressupõe que a vulnerabilidade é uma característica intrínseca a qualquer sistema e fornece uma perspectiva dinâmica dos processos de adaptação em diferentes escalas espaciais e temporais".

No contexto em que acontece a união dos assentados, compreende-se que eles se juntam para reivindicar direitos, mas cuja base reside na possibilidade de obtenção de novas condições de uso do território. Aperfeiçoar as condições de trafegabilidade nas estradas é para os envolvidos melhorar a vida, uma vez que se está resolvendo aquilo que lhes ameaçam, pois estradas empoeiradas impõem situações que podem levá-los a fracassarem como produtores de leite.

Retomar o controle do território, impondo regras à circulação dos treminhões somente foi possível quando perceberam que deveriam envolver as suas instituições, a cultura, a responsabilidade coletiva já existente neles e na associação. Nestas ações complexas, mas lastradas no modo de vida e na produção dos meios de vida conseguiram (re) estabelecer no território confiança entre seus membros, fortalecendo as relações de reciprocidade no grupo.

Considerando-se a reação dos assentados é necessário que se reflita que eles reagem em um contexto no qual os usos e formas de apropriação do território, principalmente, aquelas situações relacionadas à participação do setor sucroalcooleiro. Circular treminhão sem regras passa a ser considerado abusivo e

comprometedor da sua existência no lugar. Assim, nossos questionamentos são direcionados ao embate territorial que ocorre relacionado aos usos e apropriações dos recursos naturais e de infraestrutura. Segundo Santos, M (1999):

> O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. O território em si não é uma categoria de análise em disciplinas históricas, como a Geografia. É o território usado que é uma categoria de análise. (SANTOS, 1999, p-8)

Desta forma, esses territórios derivam de processos amplos de tomada de consciência de seus conteúdos, principalmente relacionados aos recursos naturais. Nos grupos dos assentados do P.A. Renascer a consciência territorial foi sendo estabelecida coletivamente a partir da socialização de experiências com outros grupos de outros assentamentos. Essas práticas sociais fortalecem as suas territorialidades políticas, culturais e ambientais, as quais mantêm vivo o sentimento de pertencimento ao território entre os assentados. Portanto, esse fortalecimento de territórios e sua aplicação na defesa do mesmo, geram outras nuances no contexto geográfico. Raffestin (1993), afirma que:

> O território não poderia ser nada mais que o produto dos atores sociais. São eles que produzem o território, partindo da realidade inicial dada, que é o espaço. Há, portanto um "processo" do território, quando se manifestam todas as espécies de relações de poder [...] (RAFFESTIN, 1993, p. 7-8)

Compreendemos que o território seria o poder exercido pelos sujeitos sobre um determinado espaço, seria assim o ponto de influência. No caso dos camponeses assentados do P.A. Renascer, os territórios aparecem e se fazem representar nos embates políticos, nos eventos comunitários frente à expansão da cana-de-açúcar, seja pelo seu significado cultural, afetivo à terra ou pela renda da sua atividade. Ao considerar o Território, Saquet (2007), entende que, "o território aparece como ligação ao chão, enraizamento, anexação, fixação; a natureza não transformada". A partir dessas ideias compreendemos como os

assentados “participaram” dos processos de luta por direitos de uso do território, tornando-se importante pensar as relações sociais de alguma forma amparadas nas suas resiliências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As incursões no lugar, realizadas no período de duração do projeto proporcionaram analisar as formas dos assentados de reivindicar direitos sobre o território e de serem relativamente atendidos. Entre os assentados do município de Ituiutaba MG, constatamos algumas particularidades envolvidas na conquista do território, principalmente a de se juntarem a partir do interesse comum. No decorrer da pesquisa compreendemos que o interesse comum desperta consciência do território e do lugar em que se vive e da necessidade de protegê-los, estabelecendo comprometimento, mutualismo e reciprocidade nas atitudes que promovem as suas defesas.

Acompanhar as etapas do avanço das lavouras de cana-de-açúcar em áreas do entorno do P.A. Renascer, nos fez compreender que as inquietações acompanhadas de reações dos assentados envolvem atos territoriais e devem ser compreendidos como processos densos de suas humanidades implicadas na justificação de pertenças ao lugar vivido. A reprodução ampliada do capital ligado ao setor sucroalcooleiro afetou o cotidiano das pessoas do lugar. As relações sociais estabelecidas geraram estratégias de existência territorial e estão fortemente ligadas e associadas aos costumes, hábitos e saberes camponeses.

Suas ações analisadas aqui como atos territoriais indicam reações contextuais relacionadas a determinadas situações que levam em consideração as transformações desencadeadas, principalmente, por agentes externos. Naquele assentamento o camponês usa o espaço e se incomoda com a presença de outros sujeitos que promovem inviabilizações de usos tradicionais do território, fundamentados nos seus costumes. Para reivindicar seus direitos lançam mão daquilo que eles construíram em outros contextos, com outras finalidades, por

exemplo, a associação do P.A. Renascer. A partir dela, eles vão obtendo, no enfrentamento com a usina, deferência ao seu território.

O território resiliente é um espaço cheio de humanidades, vive nos sujeitos que nele agem para obter condições para realizar seus projetos de vida. A superação das adversidades efetivadas nas e pelas intencionalidades do usineiro criam formas de serem vistos, percebidos, sobretudo como força política.

As reações envolvem contextos, experiências, projetos de vida. Naquele lugar, a cultura camponesa dinamizada em seus modos de vida e na manifestação e efetivação de responsabilidades coletivas evocam entre seus membros sentimentos e práticas sociais de reciprocidades. Essas sintonias relacionadas e cultivadas no interesse comum parecem ser capazes de responder de diferentes formas às imposições decorrentes dos interesses do grande capital, ligado ao setor sucroalcooleiro.

Assim, a relevância do estudo da resiliência dos assentados deve-se ao fato de trabalharmos com um conceito relativamente novo para a Geografia Cultural. Contudo, pensar a respeito da resiliência foi uma oportunidade de relacionar, na pesquisa, o território como uma construção em processo que indica possibilidades de se efetivar certo "autovigor", percebida como feitio particular das articulações dos sujeitos no interior do P.A. Renascer.

Apoio:

A pesquisa contou com financiamento da FAPEMIG.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Anna Jéssica Pinto de. SOUZA, Cimone Rozendo de SILVA, Neusiene Medeiros da**.** A vulnerabilidade e a resiliência da agricultura familiar em regiões semiáridas: o caso do Seridó Potiguar. **CAMPO-TERRITÓRIO**: revista de geografia agrária, v. 8, n. 15, p. 1-30, fev., 2013

ANGST, Rosana. Psicologia e Resiliência: Uma revisão de literatura. Revista **Psicol. Argum.**, Curitiba, v. 27, n. 58, p. 253-260, jul./set. 2009

BARREIRA, D. D., NAKAMURA, A. P. Resiliência e a auto-eficácia percebida: Articulação entre conceitos. **Aletheia**, n, **23**. 2006, 75-80.

KOTLIARENCO, María Angélica. CÁCERES, Irma. FONTECILLA, Marcelo. **Estado de arte en resiliência**. Organización Panamericana de la Salud - Oficina Sanitaria Panamericana, Oficina Regional de la- Organización Mundial de la Salud. Washington, 1997, OPAS/OMS. Disponível< https://www.uai.com.ar/bienestar-universitario/aprendizaje-y-servicio/ESTADO%20DE%20ARTE%20EN%20RESILI ENCIA%20-%20Organizacion%20Panamericana%20de%20la%20Salud%20-%20 Organizacion%20Mundial%20de%20la%20Salud.pdf>. Acesso em 30/07/2016.

PAULINO, Eliane Tomiasi. PLOEG, Jan Douwe van der. Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização. Trad. Rita Pereira. Porto Alegre: UFRGS, 2008. 372 p. **AGRÁRIA**, São Paulo, n. 9, pp. 85-95, 2008.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993

SAQUET, M. A. **Abordagens e concepções de território**. Expressão popular, São Paulo, 2007.

SANTOS, MILTON. O dinheiro e o território. **Revista GEOgraphia**, ano 1, n. 1, 1999. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article /view/2/2>. Acessado em: 15 set. 2016

SANTOS, R. J. **Gaúchos e Mineiros do Cerrado**: metamorfoses das diferentes temporalidades e lógicas sociais. EDUFU, Uberlândia, 2008.

SANTOS, R. J. Pesquisa empírica e trabalho de campo: Algumas questões acerca do conhecimento geográfico**. Revista Sociedade & Natureza**, Uberlândia, jan/dez 1999, p. 111-125.

SILVA, Maria Regina Santos. (2003). A construção de uma trajetória resiliente

durante as primeiras etapas do desenvolvimento da criança: o papel da sensibilidade materna e do suporte social. **Tese de doutorado**, Programa de Pós-graduação em enfermagem, Universidade Federal de Santa Catarina.

MACHADO, Ana Paula de Oliveira. Resiliência: Conceituação de discussão. In **Revista Vitú**. Universidade Federal de Juiz de Fora, 9ª edição 2009. Disponível em: <http://www.ufjf.br/virtu/edicoes-anteriores/nona/>. Acesso em setembro de 2016.

---

1 UFU/FAU/FAPEMIG APQ-02961-13.

2 Projeto de Assentamento Renascer. Localizado no município de Ituiutaba, Região do Triângulo Mineiro-MG.

3 Fonte: Trabalho de Campo Ituiutaba, Assentamento Renascer, 2015. Entrevista com Assentado do P.A Renascer, 2016.

4 Fonte: Traba.lho de Campo Ituiutaba, Assentamento Renascer, 2015. Entrevista com Assentado do P.A Renascer, 2016

5 Fonte: Trabalho de Campo Ituiutaba, Assentamento Renascer, 2015. Entrevista com Assentado do P.A Renascer, 2015.

6 Coloquei em maiúsculo, pois considero nesse momento os Assentados como sujeito principal.

7 Fonte: Trabalho de Campo Ituiutaba, Assentamento Renascer, 2014. Entrevista com Assentado do P.A Renascer, 2014.

RESILIÊNCIA CAMPONESA: A MUTUALIDADE NOS MODOS DE VIDA PLURAIS NA COMUNIDADE SÃO JERÔNIMO

ROSSELVELT JOSÉ SANTOS
Programa de Pós em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia.
rosselvelt@ufu.br.
MÔNICA ARRUDA ZUFFI
Programa de Pós em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia.
monicazuffi@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Na última década do século XXI, as crises econômicas colocaram em evidência a economia global e suas organizações socioeconômicas. No campo brasileiro, os últimos anos foram marcados por grandes transformações, e parte disso, está relacionado ao desenvolvimento do agronegócio.

No contexto do agronegócio, o Brasil rural foi tomado por uma proporção importante e abrangeu imensas áreas. O Estado, com suas políticas públicas, introduziu culturas como a cana-de-açúcar por todo o território nacional, principalmente nas áreas mais planas, como nos estados da região Sudeste e Centro-Oeste. A reprodução ampliada de capitais provocou a substituição de culturas e atividades agrícolas tradicionais pela monocultura de grãos e recentemente da cana-de-açúcar. Neste contexto, o que tem chamado a atenção na região do Triângulo Mineiro é a permanência de camponeses, geralmente na condição de cercados pelos grandes canaviais.

No município de Limeira D´Oeste, estudamos os modos de vida e as lógicas sociais em suas territorialidades a partir das possibilidades que lhes foram surgindo ao longo do processo de instalação da usina sucroalcooleira e os seus canaviais.

Considerando as dinâmicas do espaço em estudo e as formas com que os

camponeses se relacionam com as articulações estabelecidas pelos investidores que chegam aos seus territórios, procuramos discutir as tensões fabricadas no processo de atender ao otimismo do setor sucroalcooleiro/sucroenergético.

No contexto da expansão e ampliação do setor sucroalcooleiro e suas lavouras de cana, as comunidades tradicionais da região do Triângulo Mineiro são impactadas a partir de ações do Estado, das grandes corporações internacionais ou multinacionais, das cooperativas de fornecedores de cana, dos usineiros e dos donos de terras. A essência da participação do Estado está, justamente, nas políticas que foram estabelecidas para subsidiar aquele setor.

Podemos dizer, dentro de uma perspectiva geopolítica, que boa parte das relações sociais e econômicas das quais observamos nos dias atuais, resultam de estratégias territoriais capitalistas que emergem de um Estado excludente, que beneficia os interesses de grupos econômicos articulados politicamente com governos neoliberais.

Diante de um Estado incapaz de englobar grupos que vivem na contramão desse setor, ser camponês em meio à agroindústria é sem dúvida, um exercício de alteridade cultural, econômica e social. Estudar a experiência e a cultura desses sujeitos, sobretudo, valorizar a diversidade de seus modos de vida, compõe o principal objetivo deste estudo.

Assim, as diversas lógicas sociais que compõem o modo de vida camponesa podem ser caracterizadas por suas identidades sociais e culturais, pois parecem agir segundo suas intenções e estratégias que correspondem a sua experiência com o Cerrado, instituindo inconformidades, tensões e/ou reações.

Assim, as maneiras de ser locais foram estudadas na perspectiva de compreender como as tensões sociais que rodeiam os camponeses são enfrentadas, mediadas e de certa forma podem estar evitando a marginalização daqueles agricultores.

Para analisarmos as problemáticas territoriais da expansão canavieira no Cerrado Mineiro estudamos a comunidade São Jerônimo, localizada no município de Limeira D´Oeste. No lugar foi realizado vários trabalhos de campo nos anos

de 2014 e 2015, envolvendo cinco propriedades rurais camponesas. No Laboratório de Geografia Cultural estabelecemos junto aos pesquisadores, debates sobre a resiliência, modo de vida camponês, mutualidade, reciprocidade, sociabilidade, dentre outras categorias para compreendermos as lógicas camponesas, considerando as suas diferentes temporalidades sociais.

Neste processo de reordenamento socioterritorial ocasionado pela expansão canavieira, observamos camponeses que sentiram os impactos decorrentes das tensões vindas do agronegócio. Apesar dessa situação, a vida social foi se reestruturando no entorno da usina e dos seus canaviais. A permanência de um grupo de camponeses, tradicionalmente ligados à pecuária de leite poderia decorrer de várias possibilidades. No campo, no convívio diário com as famílias fomos percebendo que a permanência tinha demandado ações e reações às imposições do agronegócio.

As ações e reações no lugar São Jerônimo envolvem as famílias e os vizinhos. Há dinamismo nas relações sociais e de produção. Ambas, estão implicadas na reorganização de suas práticas sociais, culturais e produtivas. A partir desta constatação, nos indagamos sobre a resiliência camponesa, principalmente quando esse grupo cercado pelas imensas lavouras de cana e tencionado pelas adversidades do agronegócio persiste e continua vivendo no lugar com seus modos de vida e enlaces comunitários.

No estudo dos camponeses da comunidade São Gerônimo, no município de Limeira D´Oeste, compreendemos que a permanência do grupo é tensa e vem sendo gerada a partir do envolvimento das famílias na criação e recriação de relações mediadas pela mutualidade, reciprocidade e sociabilidade camponesa.

O problema é compreender se isso tudo é (in)suficiente para eles manterem-se no território; se a resiliência camponesa pode ser compreendida também a partir das suas lógicas sociais, formativas de seus modos de vida e produção dos meios de vida.

No lugar, encontramos camponeses praticando a pecuária de leite que criaram estratégias de convivência, envolvendo diversos tipos de troca e ajuda

mútua, sem perder sua essência de camponês. Assim, eles criam ao mesmo tempo em que recriam relações sociais que tendem suportar as imposições econômicas e sociais do agronegócio ou mesmo de ordem natural. Seus modos de vida, saberes e fazeres parecem oferecer um lastro cultural, moral e ético para a elaboração de estratégias sociais e manterem-se na atividade leiteira. Para tanto as relações de mutualidade entre vizinhos são nutridas a partir da sociabilidade e reciprocidade camponesa.

No mutualismo, há o exercício político de convencer o outro a se ajudar mutuamente. Nesse processo o camponês de São Jerônimo se assegura capaz de ser um sujeito recíproco. Quando ele troca entre vizinhos, serviços para fazer o trabalho de armazenar toneladas de alimentos para o gado e assim suportar quatro meses de seca, ele cria uma situação de segurança. No mutualismo praticado em São Jerônimo, o camponês torna-se um recebedor de ajuda quando também torna-se um doador de tempo, espaço, saberes, trabalho, dentre outros, sempre com a intenção de atender às demandas do grupo. Trata-se de uma prática social devolvida no ciclo da vida. O vizinho que empresta tecnologia, tempo e conhecimento, tudo faz na confiança, pois instituíram, no costume de fazer o silo, a garantia que receberá a devolução da ajuda, da forma que o outro puder. Detalhe, a ajuda não é contabilizada em horas de trabalho, mas na disposição em retribuir a ajuda já recebida.

O resultado dessa troca é o controle de suas ações, agindo dentro do costume do mutualismo, o camponês evita de tomar empréstimos, por exemplo, nos bancos de crédito, de se endividar e assim precipitarem-se em um ciclo de obrigações impessoais, principalmente aquelas impostas pelo setor financeiro.

Portanto, compreender o conjunto desse sistema de resiliência rural que o camponês está inserido, certamente pode contribuir para decifrarmos as formas, os jeitos que eles convivem com as tensões, estabelecendo saídas para usarem o espaço ao seu favor.

Para este trabalho, a coleta de dados foi pautada em diálogos e presença efetiva dos pesquisadores na comunidade, bem como na observação da paisagem

das propriedades rurais. Durante diversos trabalhos de campo pela região, procuramos conhecer o espaço vivido dos camponeses, onde estabelecemos diálogos com vários sujeitos envolvidos no processo de reocupação daquela parte do cerrado Mineiro.

AGRICULTURA CAMPONESA: RESSIGNIFICAÇÃO E NOVAS FORMAS DE EXISTIR NO LUGAR

Com a prática impactante da monocultura da cana-de-açúcar no cerrado mineiro, reocupando áreas de pastagens e de cultivo de soja e milho, os camponeses vivem no lugar as implicações de um novo processo produtivo, cuja lógica é produzir sem interrupções. Em meio a tantas mudanças no território camponês, denominado comunidade São Jerônimo, práticas socioculturais como diversificação, pluriatividade e o mutualismo fazem parte do seu modo de vida. O estudo deste universo foi sendo percebido também a partir das suas lógicas sociais envolvendo táticas de convivência com a lógica do agronegócio.

Contudo, a lógica social desses sujeitos não se subordina por inteiro à lógica dominante, pois é repleta de complexidades. São conhecimentos, saberes, superstições que se misturam em distintas combinações para promoverem uma existência rica e densa de costumes. O uso de tecnologias, por exemplo, nunca é estabelecido dissociado dos saberes e dos fazeres relacionados aos ciclos da natureza do cerrado e de seus modos de vida. No caso da atividade leiteira estão presentes máquinas que reúnem tecnologia de ponta, requerendo habilidades para negociarem relações de troca.

Elas aparecem no uso do trator. De forma relativamente autônoma e particular vivenciada por cada um deles. Silos de superfície são construídos a partir de três tratores, sendo que apenas um é de propriedade do dono do silo.

> *Funciona assim, para faze um silo preciso de três trator... Um colhe, outro carrega o produto e o terceiro pisa... assim, compacta as misturas. Então nesse nosso sistema não precisa um ter três trator... Então a gente combina com os vizinhos.*[1]

Ao considerarmos seus arranjos e táticas, no que diz respeito ao camponês e à ajuda mútua obtida entre seus vizinhos, pensamos, então, sua existência a partir das condições socioespaciais vividas no lugar. Por assim dizer, onde há conduta recíproca, cheia de estratégias que indicam formas de atenderem suas demandas, consolidam-se formas de existir exponenciais. Neste processo há de se considerar que eles não estão livres das imposições, sobretudo do uso de tecnologias, mas nutrem formas sociais alternativas para atendê-las.

A produção que eles alcançam indica que suas condições estão relacionadas à capacidade de desempenharem suas habilidades de negociarem com seus pares no uso de tecnologias, estabelecendo amplas associações com seus costumes baseados na sua cultura. "Às vezes o silo que nóis fez é pouco, nóis vai acrescentando ração pra rendê[2]".

O camponês revela-se no lugar, um sujeito comunitário ligado às imposições do mercado, e em suas particularidades culturais, elas são percebidas como necessidades pontuais. A tecnificação da atividade leiteira é, sem dúvida, uma das tantas necessidades. As novas determinações do mercado são pensadas e interpretadas em graus distintos de articulação ambígua com as imposições dos laticínios. "*O povo precisa de uma ordenhadeira, de um trator pra auxilia a gente na lida... As máquina não é pra ganha dinheiro, é uma precisão, uma coisa de necessidade das mais necessária*". [3]

Sendo o uso de máquinas, equipamentos, melhoramento genético (animal e vegetal), uma necessidade, a aquisição dessas tecnologias o liberta de imposições de ordem bruta e lhe possibilita condições para estabelecer certa autonomia para negociar e trocar o uso delas entre os seus pares que vivem no lugar praticando a pecuária leiteira, permitindo a elaboração de condições alternativas de existência.

Mesmo usando modernas tecnologias, observamos camponeses que não se individualizaram. Eles têm conseguido estabelecer com os vizinhos, formas de se reorganizarem no lugar, incluindo nas conquistas tecnológicas formas de trocas que liberam parcialmente ou totalmente alguns membros do trabalho familiar. Em

um sistema de trocas que lhes permitem economizar mão de obra, eles podem contar com o trator do outro.

> *O trator é uma máquina muito cara. O povo não empresta, mais troca serviço de trator por serviço manual e também de trator. O povo vai fazendo assim: na época de faze um serviço mais pesado e vou e ajudo o vizinho a faze o dele e depois o vizinho vem pra faze o meu.*[4]

Com o uso negociado das tecnologias, eles administram melhor os seus recursos monetários e o seu tempo. O modo com que trabalham individualmente, não comprometem outras relações de vizinhança. Elas indicam que há segurança nas trocas, que a racionalidade da ajuda mútua existe e se fortalece quando incorpora a vizinhança. Isso também indica que esses agricultores têm pensado em ações que não lhes deixam alienados em práticas sociais e produtivas novas ou antigas. "*O povo que usa o trator é nosso vizinho, mais também se precisa usa a enxada, a matraca na plantação, usa também... Na ordenha é a mesma coisa, se não tem energia, faz no manual".* [5]

No município de Limeira D´Oeste, em algumas propriedades, a pluriatividade acontece entre agricultores que tem na família, uma possibilidade de realizar diversas atividades, não especificamente relacionadas à produção *in natura*, mas a toda uma produção que segue lógicas próprias. Como exemplo, temos agricultores ligados ao cultivo de verduras e legumes que perceberam um nicho de mercado que demanda produtos livres de agrotóxicos, os orgânicos. Também existem os tradicionais que confeccionam produtos ligados à "roça", como pamonha, queijo e outros quitutes vendidos no mercado local. São práticas sociais que comportam alternativas para enfrentar as indeterminações da vida. Trata-se de camponeses que são atentos ao que acontece ao seu redor, e seguem desenvolvendo práticas sociais que nutrem diante de tantas adversidades relações de mutualidade na comunidade.

No proceder dos trabalhos de campo, observamos que essa prática social é recorrente. Utilizada para suprir suas necessidades e ao mesmo tempo para fomentar novas habilidades camponesas, elas demarcam seus territórios e neles

anunciam possibilidades de se pensar o espaço por diferentes formas de existência. São diversas possibilidades de diversificarem as formas de aquisição e uso de tecnologias. Na produção, ao estabelecerem trocas de serviços envolvendo o trator, eles incorporam tecnologias deles e dos vizinhos. A troca também lhes possibilita estudar o mercado e nele aquilo que lhes viabilizem socialmente e economicamente no lugar.

> *Um dia desses fiquei imaginando como melhorar a renda da família sem ter que ter que gasta dinheiro. Fiquei vendo na feira como o milho verde é comercializado. Tudo na palha, sujo, cheio de confusão. Daí resolvi inventa o milho na bandeja... Ganhei a clientela.*[6]

Mesmo que a ideia seja do camponês, há um auxílio por parte das instituições públicas que colaboram com o desenvolvimento de ideias junto aos camponeses no município. A EMATER, IMA, SENAR, dentre outros dialogam com as demandas camponesas e colaboram na assistência técnica. São parcerias que os encaminham para a elaboração de projetos junto ao PRONAF, na preparação dos silos, dentre outras atividades. No entanto, faz-se necessário reconhecer que a agricultura camponesa em suas práticas, que ela não se pauta em uma única lógica, mas em várias lógicas sociais vindas de diferentes temporalidades sociais. "*Nóis tudo trabalha na roça, eu, meus filhos, minha esposa. O leite que tiramos, a mulher faz o queijo e o doce de leite, depois vendemos na cidade, tem um armazém que sempre compra".*[7]

A dinâmica das práticas sociais abrange o trabalho familiar. Ela é o principal fator de distinção das lógicas camponesas no espaço rural. No envolvimento dos membros com o projeto familiar, todos assumem o compromisso com o projeto da família, portanto, eles assumem identidades com aquilo que o grupo familiar assume fazer. "*Nosso ramo é o leite. Tira leite de manhã e de tarde. Faz silo, arruma cerca, cuida dos bezerrinho. Aqui tudo tá envolvido. Então não para nunca prá ninguém fica sem ter o que fazê..."* [8]

O que é preciso entender na produção camponesa, é a participação efetiva de todos os membros nas tomadas de decisões. Elas acontecem na produção, no

beneficiamento e também na participação de pessoas que não fazem parte diretamente da família, mas que são de confiança, como os vizinhos, o que nos revela mais uma especificidade sociocultural dos camponeses em estudo.

São diversas situações que podemos citar para distingui-los dos produtores da agroindústria. No entanto, essas relações que eles estabelecem entre si, e principalmente, entre os demais agricultores da comunidade, nos leva a entender a relevância das suas práticas sociais relacionadas à permanência deles no lugar enquanto camponeses.

Esses agricultores criam a partir de suas práticas sociais estratégias para manterem suas territorialidades no lugar. Podemos, por assim dizer, que ao serem recíprocos com os vizinhos, criam e também recriam na comunidade um bom nome, principalmente entre aqueles que praticam relações de troca. A reciprocidade ajuda a alimentar confianças na mutualidade entre os camponeses. No lugar, a partir dessas relações, eles vão mesclando em diversas proporções o tradicional e o moderno para continuarem praticando uma agricultura camponesa.

> *O bom pra todo mundo era que a gente pudesse resolver tudo que era problema... mais isso não dá. Então cada problema a gente tem que acha uma solução... Ali o vizinho tem muito esterco, dai ele doa e o curral dele fica sempre limpo. Dai o povo dele fica livre prá faze outras coisas*[9].

Com a troca abrangendo e solucionando as suas demandas eles conseguem amenizar tensões decorrentes das condições sociais em que vivem, em um contexto de forte imposição do agronegócio. Mesmo assim, eles reúnem várias capacidades e habilidades para lidarem com as mudanças, sem perderem o seu lugar no espaço reocupado. Essa capacidade de adaptação está ligada a um mecanismo de absorção, reorganização, que eles desenvolveram no lugar, indicando que o seu dinamismo é relativo e relacional a um ambiente marcado por mudanças constantes – social, ecológico, econômico e político. Neste contexto eles vivem as imposições socioeconômicas e reagem a elas a partir daquilo que conseguem reunir na família e comunidade.

Essa capacidade de lidarem com as mudanças e os imprevistos que a vida

lhes proporciona faz comparecer aspectos importantes de uma resiliência assentada em seus aspectos culturais, sobretudo, residuais de um modo de vida camponês. No Cerrado reocupado pelos grandes empreendimentos capitalistas, comparecem na pecuária leiteira como capazes de contornar as nuances que surgem, se reorganizando para digerirem um novo conjunto de estruturas e processos.

Culturalmente falando, a resiliência no meio rural, pode ser retratada no apreço à terra, na decisão de se manterem nela e fazer disso seu meio de vida. Por assim dizer, esses sujeitos recriam, reinventam técnicas, meios, modos de fazer aquilo que lhes são cabíveis para existirem naquele lugar. Intrinsecamente, a força para (re)existir no lugar, está, justamente, na capacidade humana de se recuperar de situações de crise, até mesmo aprender com ela. Como afirma Silva (2014, p. 294-295):

> Em tempos de mudanças climáticas e ambientais, além de sobressaltos socioeconômicos, é comum casos em que pessoas, comunidades e nações submetidas a fortes tensões, catástrofes e perdas foram capazes de suportar choques substanciais e se recuperarem em seguida. Essas pessoas são, em uma palavra, resilientes.

Essa capacidade de processar a vida no lugar vem da combinação de diferentes tipos de conhecimento que os camponeses foram incorporando às suas práticas sociais e adaptando as demandas do seu tempo. No lugar São Jerônimo, reconhecemos suas práticas sociais atreladas aos ciclos naturais do cerrado, pois na pecuária leiteira, eles estocam alimento para o gado no período chuvoso para consumi-los na seca. Nesse processo de criarem segurança em suas atividades acabam reunindo importantes habilidades e competências de adaptação ecológica. Trata-se de conhecimentos construídos junto ao ecossistema, ou como escreve FOLKE *et al* (2003):

> The focus of the volume is the study of the adaptability of social-ecological systems to meet change and novel challenges in navigating ecosystem dynamics without compromising long-term sustainability; that loss of resilience leads to reduced capacity to deal with change. Ecological resilience has been defined as the magnitude of disturbance that can be experienced before a system moves into a diferente state and diferente set of controls. (FOLKE et. al., 2003, p.354)[10]

Folke considera a capacidade de adaptação que os sistemas socioecológicos têm para atenderem às mudanças e aos novos desafios que as dinâmicas dos ecossistemas ocasionam, sem comprometer em longo prazo, sua existência. Assim, sua magnitude pode ser definida como um fato experimentado antes mesmo que um sistema se mova para um estado diferente.

Na construção de silos, a inclusão do trator e dos vizinhos é parte de um processo criativo e que pouco a pouco, vai indicando a necessidade de recorrer àquilo que eles conhecem em profundidade. O cultivo da reciprocidade é parte de um conhecimento que eles já dominavam. Ela já existia em seus relacionamentos, a demanda também, o que mudou foi a forma de pactuar a ajuda, a percepção de um cuidado a mais para se adaptar às necessidades do momento e assim, gerar segurança/confiança, incorporando políticas de vizinhanças criativas. Neste contexto, os camponeses revelam a sua capacidade política de experimentar e de recriar aquilo que já tinham para criar alternativas para enfrentar problemas de outras ordens. São inovadores e capazes de lidar com as mutações do espaço. São sujeitos que estão rodeados de recursos naturais, e mesmo que tenham pouca (ou nenhuma) instrução acadêmica, eles seguem experimentando técnicas e conhecimentos (MILESTAD; KUMMER & VOGL, 2009).

Desse modo, a resiliência no meio rural pode ser definida como a capacidade de adaptação às circunstâncias internas e externas, de forma que se conquiste um nível socialmente satisfatório de vida. Também pode ser descrito por quão bem uma área rural pode equilibrar simultaneamente no ecossistema, funções econômicas e culturais (HEIJMAN et al, 2007). A resiliência para o meio rural é também, uma característica dos sistemas sociais e ecológicos de enfrentarem e se adaptarem aos estresses sociais/políticos e/ou ambientais e, assim, reduzirem sua vulnerabilidade situacional. (ADGER, 2000; CINNER *et al*, 2009). Ou ainda:

> Trata-se de um conceito relacionado à adaptação e consiste em variações individuais e/ou em resposta aos fatores de risco, e refere-se, em geral, à capacidade de um ambiente, ou

> sociedade, de voltar às condições anteriores após ser impactada/ vitimada por um evento de caráter extremo (natural ou social/tecnológico hasard) (MENDONÇA, 2011. P. 114).

A resiliência para Mendonça é um aparato na perspectiva e análise dos espaços geográficos. Para ele, os processos socioeconômicos devem ser considerados pelas incertezas e pela responsabilidade e precaução na construção das condições futuras da vida.

No município de Limeira D'Oeste os camponeses que praticam a pecuária leiteira apresentam seus conteúdos resilientes na diversidade do lugar em que praticam suas atividades. Suas perspectivas consistem nas práticas culturais que em cada contexto se relacionam às técnicas inovadoras. Essa agregação gera possibilidades de se obter maior renda familiar. Nos silos eles misturam cana-de-açúcar, capim, sorgo e por vezes milho. Neste processo eles conseguiram se readequar às novas exigências do mercado, inclusive dos laticínios que cobra deles padronizações de qualidade e quantidade no leite.

O uso da cana-de-açúcar, picada, misturada aos grãos, fermentada e estocada para alimentar o gado no período seco, torna-se possível a partir de práticas sociais que envolvem adaptações de uma planta que sempre esteve presente no lugar. Assim, a cana-de-açúcar transformada em silo é um sinônimo de inovação, da capacidade desses camponeses de se adequarem às novas situações. Em síntese, trata-se de um exemplo de resiliência rural, sem perder a identidade camponesa. Pois a utilização da mão de obra familiar, da mutualidade e reciprocidade entre vizinhos continua sendo parte de todo o processo de obtenção de leite.

As particularidades no processo de criação de estratégias envolvendo o "novo", requer autonomia e compromisso de seus membros. Assim, a elaboração de silos envolve outras atribuições, indicam que esses agricultores processam as informações que chegam até eles, dando praticidade ao uso dos recursos que estão no lugar, podendo ser usado por eles. Isso significa que há na resiliência dessas pessoas, uma interação socioeconômica e ecológica com o lugar que se vive.

O cultivo de cana-de-açúcar é secular entre os camponeses do Cerrado, bem como o seu uso como volumoso para o gado. Na comunidade ela entra como componente na elaboração da razão das vacas e em nenhum momento foi acrescida de produtos químicos. Na elaboração dos silos houve alteração e adaptação nas relações sociais para obterem estoques de alimentos, garantido quantidade e qualidade contínua ao leite.

O camponês para estabelecer essa conquista introduziu o seu trator e os tratores das vizinhanças. São máquinas capazes de estabelecer rapidez ao processo e à concretização da técnica de compactação, capazes de efetivar a retirada do oxigênio dos silos, permitindo que ele dure mais tempo na condição de alimento, pois as partículas vivas aceleram o tempo de putrefação do alimento em contato com o oxigênio. Essa absorção da tecnologia gera outras conquistas com resultados que podem ter implicações no seu cotidiano. Para os agricultores, toda e qualquer alteração no ritmo de seu cotidiano, podem ter diferentes resultados, sejam eles econômicos, sociais ou culturais. Nesse momento, as tradições e a identidade junto ao senso de comunidade, assumem um papel importante na forma de "amortecer" os impactos que os grandes investimentos de capitais geram no lugar.

> Mexê só com gado não dá, não temo tanta terra... Mexe com lavoura tem que tem muito maquinário... A cana é fácil de lida e ela serve pra zela dos bicho. Ela dá assim rapidinho, em qualquer cantinho, não precisa zela muito dela. O que a gente faz é plantá e capiná, depois colhê. Trabalhoso é faze silo... A gente tem que trabalha muito prá fica tudo bem ajeitadinho...[11]

Explorar os recursos e os meios que eles têm para lidarem com as tensões vividas no território, implica na elaboração de estratégias. Essa capacidade resiliente dos camponeses comparece no lugar, basicamente, no ambiente familiar e em certa medida envolvendo a comunidade. No caso dos silos, a família avalia as possibilidades de desenvolverem atividades que lhes proporcionem a geração de renda e trabalho, considerando principalmente as condições físicas e técnicas dos solos, do mercado e também da possibilidade de gerar fartura de alimentos

para compor a dieta alimentar camponesa.

Todo o conhecimento adquirido é exposto pelos camponeses, constantemente em suas práticas sociais, formando uma dinâmica de vida no lugar. Em geral, são desafios diários a que eles são postos frente às mudanças socioespaciais determinadas pelos que personificam a lógica capitalista. Desse modo, ser resiliente é também estar sempre atentos às armadilhas que o meio lhes impõe. As mutações na renda da terra são exemplos de armadilhas que o setor sucroalcooleiro/sucroenergético ocasiona a essas pessoas. Assim, o acesso aos solos, à água, passa a ser regulado pelo arrendamento, estabelecendo interferências que eles precisam lidar e se desvencilhar em determinados momentos.

A partir desses fatores, as estratégias envolvendo a resiliência em comunidade, são formas deles se protegerem de não cair em armadilhas como endividamento bancário e/ou dependência dos pacotes tecnológicos vindos e impostos da chamada Revolução Verde. Um caso clássico são as sementes produzidas por empresas como MONSANTO e CARGIL, as quais controlam a produção deste patrimônio no mundo. Esse controle é legitimado a partir de um discurso, cuja essência reside na geração de plantas saudáveis e de rápido desenvolvimento. Além da esterilidade das sementes que não podem ser reutilizadas de forma ecológica e natural na reprodução das espécies comercializadas, elas representam um monopólio.

São várias as formas que o sistema dominante cria para subordinar o campesinato. O mercado de sementes controlado por algumas empresas mundiais é um exemplo importante. O cuidado e a atenção em não perderem os gomos/sementes tradicionais de cana-de-açúcar, pois neles existe um material genético adaptado ao cerrado, são percepções de pessoas ligadas e atentas ao que acontece a sua volta.

NO EXERCÍCIO DA RESILIÊNCIA: MUTUALISMO, IDENTIDADE E

CULTURA

Na defesa do lugar, os camponeses podem ser vistos como “usadores” coerentes dos recursos disponíveis nas suas propriedades. Na relação com o cerrado formam o ecossistema do ambiente, e consequentemente tendem a influenciá-lo, de várias formas, sejam elas apropriadas ou condenáveis. Como eles irão lidar para construírem suas estratégias de existirem no lugar, será o resultado das experiências que acumularam ao longo de suas vidas.

Na comunidade é necessário considerar as particularidades das relações. Assim, das maneiras que já descrevemos até o momento, há aqueles que reelaboram seus vínculos com o lugar e seguramente as suas humanidades em meio às imposições da agroindústria. No lugar São Jerônimo a vida segue e os camponeses vão estabelecendo suas ações e reações, apresentando comportamentos que traduzem suas interações com o meio e com a comunidade. No enfrentamento das imposições se comportam como gestores de seus sistemas de resiliência, assumindo na relação com os que vivem no lugar acordos que suscitam amplas mutualidades que se especificam nos contextos em que são estabelecidas.

Neste sentido, a concepção de ajuda que eles asseguram entre si, reúne relações sociais que se dinamizam, gerando possibilidades de serem usadas para nutrirem uma existência camponesa no Cerrado. Assim, criam sistemas de reciprocidades que orientam e estimulam suas existências implicadas em tensões decorrentes de interesses explicitados no uso do espaço. O mutualismo é uma forma de essas pessoas movimentarem um processo de negociação pautado em um tipo de compromisso de sociabilidade, em que há um acordo entre elas frente a uma situação que irá contribuir para se sentirem seguros em um mundo repleto de inseguranças.

No lugar observamos que a convivência em comunidade fundamenta relações que são baseadas na confiança e na reciprocidade. São acordos bastante duros, estabelecidos e concebidos dentro de uma lógica camponesa e fisiológica. A ajuda, neste caso, acontece por eles entenderem que sozinhos, talvez não

fossem capazes de realizar suas atividades, principalmente aquelas que demandam maior quantidade de trabalho, conhecimentos e habilidades. Essa característica indica que há entre os agricultores de São Jerônimo aspectos de uma campesinidade[12] que comparecem na sua ligação à terra, à família e à comunidade. Eles apresentam relações orgânicas e culturais, éticas e morais com a sua terra, e as formas de existir no lugar, indicam relações de mutualidade e reciprocidade para manter-se nela.

Kropotkin (2009), ao observar o comportamento entre espécies de animais e de homens de sociedades primitivas até as modernas, elaborou a tese da cooperação da vida em comunidade. O autor afirma que a competição entre as espécies, a luta entre os indivíduos, nunca atinge a importância de suas condições. Em uma crítica expressa ao Darwinismo, ele combate a ideia de que são em condições de escassez, dificuldades extremas, que acontecem as evoluções. Kropotkin sustenta a tese de que a ajuda mútua é um fator da evolução dos instintos morais, uma lei da natureza:

> Não é amor, e nem mesmo simpatia (compreendida em seu sentido literal), o que leva um rebanho de ruminantes ou de cavalos a fazer um círculo a fim de resistir ao ataque dos lobos; ou lobos a formar uma alcateia para caçar; ou gatinhos ou cordeiros a brincar; ou os filhotes de uma dezena de espécies de aves a passarem os dias juntos no outono. Também não é amor, nem simpatia pessoal, que leva muitos milhares de gamos, espalhados por um território do tamanho da França, a formar dezenas de rebanhos distintos, todos marchando em direção a um determinado ponto para cruzar um rio. É um sentimento infinitamente mais amplo que o amor ou a simpatia pessoal – é um instinto que vem se desenvolvendo lentamente entre animais e entre seres humanos no decorrer de uma evolução extremamente longa e que ensinou a força que podem adquirir com a prática da ajuda e do apoio mútuos, bem como os prazeres que lhes são possibilitados pela vida social. (Kropotkin, 2009, p. 14 - 15)

É nessa percepção de solidariedade humana, que podemos incluir as relações que observamos na comunidade de São Jerônimo, no município de Limeira D'Oeste. Uma prática consciente em reconhecer que a força de todos dentro de um senso de equidade, leva o sujeito a considerar o outro como um fundamento necessário na construção da existência humana no lugar.

Não é de hoje que a agricultura camponesa no Brasil vem enfrentando

problemas políticos e econômicos. Compreender o contexto desses sujeitos e suas estratégias sociais de vida, inclusive de reinvenções de técnicas de produção, são relevantes para apontar e discutir os desencontros das políticas púbicas implementadas para o desenvolvimento da agricultura no país. As potencialidades camponesas na geração de trabalho e renda na agricultura indicam formas de organizar a produção, de gerar oportunidades que são criadas para suportar as imposições sociais sejam elas do mercado, do Estado ou mesmo de ordem natural. Nos seus modos de vida, os camponeses não constroem apenas soluções econômicas com a silagem, ela implica em relações de mutualidade e reciprocidade entre vizinhos.

Para tanto, a parceria/ajuda, também ligada à resiliência e suas territorialidades, dão vida ao lugar. São acordos tácitos que foram promovidos, absorvidos e aprendidos pelos camponeses e servem para eles lidarem com os vieses do mercado, do Estado e da própria natureza. No mutualismo, há o exercício da autonomia relativa e relacional, é nesse momento que o camponês se assegura de certa abonação para realizar e efetivar seus projetos de vida. Quando ele troca entre vizinhos serviços para fazer o silo, ou quando esse mesmo vizinho dirige o trator e o ajuda na preparação da silagem, cria alternativas para resolver diversos tipos de tensões. Desse jeito, o camponês não precisa se endividar para comprar mais de um trator. No mutualismo praticado em São Jerônimo essa ajuda é devolvida no ciclo da vida. O vizinho que emprestou tecnologia, tempo e conhecimento, tudo faz na confiança, pois instituíram, no costume de fazer o silo, a garantia que receberá a devolução da ajuda, da forma que o outro puder.

O resultado dessa troca é a confiança no outro e de suas ações. Agindo dentro do costume, o camponês evita de tomar empréstimos, de se endividar e assim cair em um ciclo de endividamentos que comprometa sua estabilidade moral, ética e financeira.

Trabalhar com a pecuária leiteira insere os camponeses na condição de fornecedores e recebedores de ajuda entre vizinhos. A prática da mutualidade vem do exercício de sua resiliência da própria vida, do lugar onde ele vive, das

dinâmicas socioterritoriais, expostas pelas mudanças repentinas que acontecem em um espaço reocupado e envolvido nas motivações econômicas do agronegócio.

> Temos mais de 20 anos que nóis faiz silo. Aí tem um fazendeiro ali que as veiz ele ocupa o nosso trator, trabaiá, faizi o dele lá, aí nóis ocupa o dele também. Põe só um petróleo. Um ajuda o outro. Porque ocê ter que desemborsar tudo, nóis num dá conta.[13]

Compreender o conjunto desse sistema de resiliência camponesa que está inserido nos seus modos de vida e na elaboração dos meios de vida, certamente pode contribuir para decifrarmos as formas de enfrentamento das tensões e também as suas saídas estabelecidas no cotidiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, analisamos os trunfos de uma campesinidade que comparecem no lugar para torná-lo resiliente. Assim, usar o espaço ao seu favor é uma das suas habilidades. Manter-se no lugar a partir de suas essências campesinas, indica processos amplos de enraizamento de um sujeito histórico e culturalmente mutável, resiliente, capaz de estabelecer arranjos e estratégias sociais para continuar existindo enquanto agricultores que operam sob lógicas sócias constituídas a partir de diferentes temporalidades.

Em meio aos estranhamentos da vida, observamos na comunidade, relações sócias que alimentam a ajuda mútua. São formas sociais de mutualismos que se assentam na reciprocidade camponesa, contribuindo para diferentes formas de existir no lugar. Nesta condição vivem por entre transformações socioespaciais e inquietações derivadas da atual dinâmica capitalista que penetra fundo o espaço rural, fabricando tensões de diversas ordens.

Na comunidade São Jerônimo, ser resiliente é parte de uma existência social, de um conjunto de habilidades que criam ao mesmo tempo em que recriam, no lugar, condutas morais que valorizam e incorporam o outro como parte de suas territorialidades e pertencimentos. Neste processo, o vizinho existe na medida em

que é recíproco, principalmente, naquilo que lhes permitem construir determinado tipo de autonomia no processo de obtenção de alguma segurança à vida.

REFERÊNCIAS

ADGER, W. N. Social and ecological resilience: are they related? **Progress in Human Geography**, v. 24, n. 3, p.347-364, 2000

CINNER, J.; FUENTES, M. M. P. B.; RANDRIAMAHAZO, H. Exploring Social Resilience in Madagascar's Marine Protected Areas. **Ecology And Society**, v. 14, n. 1, p.1-20, 2009.

FOLKE, C., J. Colding and F. Berkes. Synthesis: Building resilience and adaptive capacity in social-ecological systems. In: F. Berkes, J. Colding and C. Folke (eds). **Navitaging social-ecological systems.** Building resilience for complexity and change. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2003. pp. 352-387.

HEIJMAN , Wim; HAGELAAR, Geoffrey; HEIDE , Martijn van der. Rural resilience as a new development concept. **100th Seminar of the EAAE** Development of Agriculture and Rural Areas in Central and Eastern Europe. Novi Sad, Serbia. 2007. Disponível em: http://ageconsearch.umn.edu/bitstream/162359/2/52%20SC%20Heijman_Wim.pdf

INACIO, J. B; SANTOS, R. J. **O modo de produção rural redefinido pela usina sucroenergética em Carneirinho-MG**. 2015. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/viewFile/24248/1734 Acesso em: Agosto, 2016.

KROPOTKIN, P. **A ajuda mútua: um fator de evolução.** São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

MENDONÇA. F. Riscos, vulnerabilidades e resiliência socioambientais urbanas: inovações na analise geográfica. **Revista da ANPEGE**, v. 7, n. 1, número especial, p. 111-118, out. 2011.

MILESTAD, Rebecka; KUMMER, Susanne; VOGL, Christian R. Building farm resilience through farmers´ experimentation. WS 1.8 – Knowledge systems, innovations and social learning in organic farming. **9th European IFSA Symposium**, 4-7 July 2009, Vienna (Austria). Diponível em: http://www.nas.boku.ac.at/fileadmin/data/H03000/H93000/H93300/Personen/Kur

PAULINO, E.T. **Produção de sementes próprias:** um encontro profícuo entre ciência e saber camponês na região de Londrina – Brasil. 2014. Projeto realizado com o apoio financeiro da Fundação de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Paraná (Fundação Araucária). Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/264875756_Producao_de_sementes_prc Brasil

SCHNEIDER, Sérgio. Teoria Social, Agricultura Familiar e Pluriatividade. Revista **Brasileira de Ciências Sociais** - RBCS Vol. 18 nº. 51 fevereiro/2003. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n51/15988. Acesso em: 15 ago. 2016.

WORRTMANN, Klaas. Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**. Nº 87. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

---

1 Fala de um camponês sobre a silagem e as formas de ajuda mútua. Julho de 2015.

2 Fala do filho do camponês sobre a silagem e as formas de trato do gado. Nessas práticas, o camponês incorpora conquistas tecnológicas da sociedade moderna, inclusive melhoramentos genéticos no seu gado e de algumas plantas para obter resultados que atendam as suas necessidades e também formas de se relacionar com o mercado local e regional. Julho de 2015.

3 Fala do filho do camponês sobre a silagem e as formas de manejo do gado. Julho de 2015

4 Serviço pesado pode ser além de ensilar o milho, a cana e o capim, arrumar uma estrada, construir uma represa. Fala de um camponês da comunidade São Jerônimo sobre as razões deles se ajudarem. Agosto de 2015.

5 Fala de um camponês da comunidade São Jerônimo sobre as razões deles se ajudarem. Agosto de 2015.

6 Camponês da pecuária de leite e derivados em entrevista durante o trabalho de campo no município de Limeira D´Oeste, em junho de 2014.

7 Fala de Camponês da pecuária de leite e derivados em entrevista durante o trabalho de campo no município de Limeira D´ Oeste, em agosto de 2015.

8 Fala de Camponês da pecuária de leite e derivados em entrevista durante o trabalho de campo no município de Limeira D´ Oeste, em junho de 2015.

9 Fala de Camponês da pecuária de leite e derivados em entrevista durante o trabalho de campo no município de Limeira D´ Oeste, em agosto de 2014.

10 Traduzindo a citação de Folke: O foco do volume é o estudo da capacidade de adaptação dos sistemas sócioecologicos para atender as mudanças e os novos desafios na dinâmica dos ecossistemas, sem comprometer a sustentabilidade em longo prazo; a perda de resistência leva à redução da capacidade para lidar com a mudança. Resiliência ecológica tem sido definida como a magnitude do distúrbio experienciado antes que um sistema entre em um estado diferente e em diferentes formas de controle.

11 Fala de camponês da pecuária de leite no município de Limeira D´Oeste, novembro de 2014.

12 O conceito de campesinidade elaborado por Woortmann (1990) adquire neste estudo centralidades para a análise da resiliência, pois envolve práticas sociais e significados culturais manifestados a partir de valores respectivos à ordem moral daquele grupo de agricultores.

13 Fala de Camponês da pecuária de leite e derivados em entrevista durante o trabalho de campo no município de Limeira D´Oeste, em agosto de 2015.

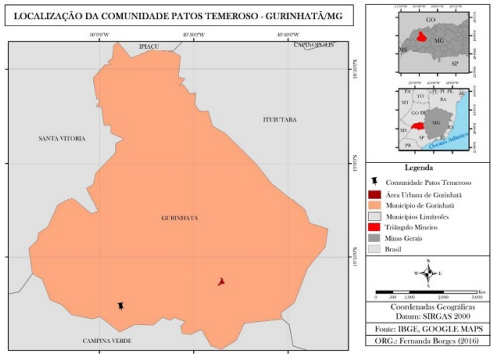
SER DO TEMEROSO, ESTAR NO GURINHATÃ (MG): IDENTIDADE E MEMÓRIA NO/DO LUGAR

JÉSSICA SOARES DE FREITAS
Universidade Federal de Goiás
jessicasoaresfreitas@gmail.com
MARIA GERALDA DE ALMEIDA
Universidade Federal de Goiás
mgdealmeida10@gmail.com

INTRODUÇÃO

O município de Gurinhatã-MG, por se localizar no pontal do Triângulo Mineiro em meio às serras e ter seu espaço rural mais ativo do que o urbano, é conhecido pelos indivíduos que moram nas cidades vizinhas como um lugar bonito, com muitas festas tradicionais e grande potencial de produção artesanal. Mesmo as comunidades mais "escondidas" do município são valorizadas por esses componentes.

Mapa 1 – Localização da Comunidade Patos Temeroso no Município de Gurinhatã – MG.



A falta de acesso eficiente ao núcleo urbano e dificuldade de comunicação com as pessoas distantes ocasionam em vontades de sair de suas moradias na fazenda e se mudarem para a cidade. Na comunidade rural Santa Cruz do Temeroso, também conhecida como Patos Temeroso, ou apenas pelo o apelido de

Temeroso, tal realidade é vivida pelas pessoas que constroem ali seus laços familiares e de vizinhança.

Os mais velhos, em geral, migram para a cidade de Gurinhatã-MG, que fica há aproximadamente 30 km da comunidade (Mapa 1). Essa saída se dá pela necessidade de cuidados médicos ou por necessidade de sair da terra. Dessa forma, aqueles que saem, ainda mantêm seus laços com a comunidade, mesmo que estejam localizados na cidade, efetivando representações socioespaciais que denotam vínculos.

Entender a identidade implica também compreender a memória do sujeito (CANDAU, 2014). Mesmo que ele saia do lugar, seu lugar ainda permanece nele. Construir identificações com o espaço em que o sujeito está inserido faz com que os laços sejam construídos e permaneçam na memória, mesmo que sua localidade não seja mais a mesma. Nesse sentido, o objetivo do presente texto é compreender o lugar do sujeito que é da comunidade Temeroso, mas *está* na cidade de Gurinhatã-MG.

De acordo com Boaventura de Souza Santos (2006), a abordagem pós-moderna nas ciências permite enfoques transdisciplinares, o que possibilita maior diversidade nas pesquisas. Almeida (2013) postula tais considerações na Geografia, entendendo as diferenças conceituais das diferentes áreas e dos autores abordados. Adota-se aqui a abordagem cultural, que na Geografia se intensificou nos últimos anos (CLAVAL, 2002), e possibilita compreender o espaço para além de seu contexto socioeconômico.

Para a elaboração do texto, foram realizadas revisões bibliográficas sobre as temáticas abordadas, especialmente acerca dos conceitos de lugar, identidade e memória. Com o objetivo de compreender melhor a comunidade estudada fez-se necessário a realização de trabalhos de campo com entrevistas aos sujeitos e observação do lugar.

A escolha dos sujeitos para o diálogo se deu a partir de indicações dos moradores da cidade de Gurinhatã-MG e da comunidade Patos Temeroso, a tomar como referências sujeitos já conhecidos do lugar. Os entrevistados que se

localizam na cidade foram moradores da comunidade, em sua maioria com uma vasta experiência vivida. Já aqueles que moram na comunidade possuem idades diversas. São sujeitos novos na região e outros que moraram boa parte de sua vida (em alguns casos toda ela), a fim de compreender as diferenciações de experiências. As entrevistas realizadas tiveram caráter semiestruturado, sendo os questionamentos modificados de acordo com cada sujeito e conforme a conversa. As abordagens foram realizadas em sua própria residência, muitas vezes ganhando o formato de visita e conversa proseada, a enfocar o diálogo e troca de experiências.

Mesmo que a realidade vivenciada pela comunidade Temeroso seja uma realidade vivenciada por grande parte do espaço rural brasileiro, a da migração para o ambiente urbano, cabe compreender as implicações de tais mudanças para o sujeito. Com seu cotidiano diferente, vizinhos diferentes, os laços que foram criados podem permanecer ou ser desamarrados.

A partir das histórias contadas pelos sujeitos, ou seja, pela sua memória, é possível perceber os significados que eles atribuem ao lugar (RISBETH, 2014). Questiona-se: o sujeito que está em Gurinhatã permanece *no lugar* e s*endo do* Temeroso? Ou ele também é de Gurinhatã?

O SER E ESTAR DO LUGAR: O PAPEL DA IDENTIDADE

Viver em um lugar, estabelecer vínculos de pertencimento, requer mais do que apenas sua própria localização. As experiências vividas, as necessidades requeridas e as vontades de cada sujeito influenciam na escolha de um, ou vários lugares para se ter como seu. Na contemporaneidade, o acesso a diversos locais de forma mais rápida e dinâmica possibilita a fluidez e flexibilidade dos sujeitos perante o mundo.

No geral, aqueles que saem de Patos Temeroso para a cidade de Gurinhatã-MG, são pessoas que já vivenciaram muitas festas e reuniões. Os mais jovens geralmente preferem cidades maiores e próximas, como Ituiutaba-MG e

Uberlândia-MG. Nesse contexto, muitos que saem do lugar o fazem por motivos médicos ou porque as terras que vivem são propriedades de outros.

No caso do Temeroso, por exemplo, há uma ligação profunda dos sujeitos para com a comunidade. Essas ligações em sua maioria são incorporadas em fotos e objetos que os lembram de momentos felizes e ao mesmo tempo rememoram que esses momentos já se foram, assim como as pessoas que fizeram parte dos mesmos. Sendo assim, podemos compreender que há uma diferenciação entre **ser** do lugar e **estar** no lugar, ambos com possibilidade de serem concomitantes ou não. Podemos **ser** do lugar e **estar** no lugar, bem como podemos **estar** em um lugar, sem identificá-lo como tal, e ao mesmo momento **ser** de outro lugar.

Poucas línguas distinguem o verbo **estar** do verbo **ser**, e isso deriva da origem em latim ser do verbo *sum*, que significa, além de ser e estar, existir, viver, morar e haver (REZENDE, 2013). Nesse sentido, a multiplicidade de significados do verbo *sum*, nos apresenta diferentes interpretações das existências humanas e das referências que os mesmos utilizam.

É necessário retomar o sentido de lugar que foi aqui estabelecido. De acordo com Seamon (2014, p. 11), na perspectiva fenomenológica:

> place is not the physical environment separate from people associated with it but, rather, the indivisible, normally unnoticed phenomenon of person-or-people-experiencing-place. This phenomenon is typically multivalent, complex and dynamic[1].

O lugar depende fundamentalmente das pessoas que a ele estão conectadas, sem pessoas para experienciar o espaço o lugar é inexistente, apenas um ponto sem significado no espaço. Karjalainen (2012, p. 5) aponta que, “em termos existenciais, o lugar é percebido como um conjunto de relações ambientais criadas no processo do habitar humano”. Tais relações são cotidianas e se referem tanto no campo individual, quando nas relações entre sujeitos e entre grupos. Tais relações são importantes na compreensão do lugar de cada um. Quando inexiste o sentimento de pertencimento, o sujeito se sente um tanto quanto

deslocado, ele não é do lugar, **está** no lugar. Estar, dessa forma, é majoritariamente uma questão de localização, seja momentânea ou não. Morar, constituir família, viver em um determinado espaço, não significa necessariamente que eu me sinto daquele lugar, eu **estou** nele, mas **não sou** dele. Conforme Dardel (2011, p. 41), "podemos mudar de lugar, nos desalojarmos, mas ainda é a procura de um lugar; nos é necessária uma base para assentar o Ser e realizar nossas possibilidades, um *aqui* de onde se descobre o mundo, um *lá* para onde nós iremos".

A procura por um lugar pode ser constante, mas mesmo quando nos deslocamos, alguns lugares ficam na memória e a identidade com ele é mais sólida, uma vez que foi intensamente vivenciado e conhecido pelo sujeito.

Nesses lugares construímos nossas vontades, desejos, nossas ligações, mas, por vezes, a conexão com o lugar não é exatamente presente, principalmente quando não é dotado de significados. Assim, Tuan (2011, p. 5), disserta que, "lugar é qualquer localidade que tem significado para uma pessoa ou grupo de pessoas". No entanto, os significados podem demorar a aparecer e se intensificar, a dotar o sentido de **estar** no lugar.

Essas relações também adensam o sentido de pertencimento do lugar, ou seja, o **ser do** lugar, para o habitar humano. De acordo com os geógrafos humanistas, no geral, é na casa, no lar, que os sujeitos constroem seus primeiros sentidos universais, suas primeiras referências que serão base para relações espaciais futuras.

É também na casa, no lar que se constroem os primeiros sentidos de identidades. Segundo Relph "home is the foundation of our identity as individuals and as members of a community, the dwelling-place of being. Home is not something that can be anywhere, that can be exchanged, but an irreplaceable center of significance"[2] (RELPH, 1976, p. 39). O lar e habitar são entendidos como elementos ontológicos e referenciais. É onde o indivíduo se referencia para com o mundo, onde constrói sua identidade sozinho ou enquanto constituinte de uma comunidade.

Dessa forma, mesmo que haja seu deslocamento o lar ainda continua a ser referenciado. Isso porque a construção de significados ocorre conforme sua vivência, no cotidiano, nas relações que são realizadas no lugar. Desta forma, "home in its most profound form is an attachment to a particular setting, a particular environment, in comparison with which all other associations with places have only a limited significance"[3] (RELPH, 1976, p. 40).

O lar, quando mais profundo, quando comparado a outros lugares, residências, fica progressivamente imbuído de significados, e, por vezes, se conectar a outro lugar pode parecer difícil, com os sujeitos a construir meios para suprir tais necessidades. Já de acordo com Buttimer (1985, p. 166),

> Habitar implica mais do que morar, cultivar ou organizar o espaço. Significa viver de um modo pelo qual está adaptado aos ritmos da natureza, ver a vida da pessoa como apoiada na história humana e direcionada para um futuro, construir um lar que é o símbolo de um diálogo diário com o meio ambiente ecológico e social da pessoa.

O habitar de cada um implica no transcender ao aspecto físico do termo, insinua, antes de mais nada, vínculos ambientais e comunitários. Implica em depósitos de significados durante a vida. E, dessa forma, na constituição de **ser** do lugar.

Faz-se necessário sublinhar que lar, aqui, não é necessariamente no sentido de casa, é mais profundo que tal. **Ser** do lugar implica pertencimento, e, por vezes, a casa não faz parte desse sentimento. Afinal, não são incomuns casos de violência doméstica, seja essa verbal ou corporal; fatos que ocasionam na associação do lugar a traumas.

Tal configuração depende, fundamentalmente, da identidade. Se os indivíduos não arquitetam suas identidades com o lugar, tal significância ficaria perdida, sem referência. Conforme Berdolay; Entrikin (2014, p. 110), "[...] o lugar repousa sobre a ideia de um sujeito ativo que deve, sem cessar, tecer as ligações complexas que lhe dão sua identidade, ao mesmo tempo em que definem suas relações com seu ambiente". É na ligação complexa de sua identidade que o lugar é revelado e tido como **seu**, a referenciar seu cotidiano.

No entanto, conforme Relph (1976, p. 45), "possibly because it is so fundamental, identity is a phenomenon that evades simples definition, although some of its main characteristics are apparent"[4]. A identidade é complexa, de difícil obtenção de uma única definição ou categorização. Ela parte do indivíduo, de sua formação histórica e social e requer compreensão a partir de sua subjetividade.

A identidade é um constructo subjetivo, por meio das representações, discursos, e sistemas simbólicos e não despreza as experiências objetivas e práticas sociais, sendo ela mutável e indefinida (CRUZ, 2007). Assim, a busca humana pela identidade é um processo contínuo de definir, reinventar e inventar sua história, a combinar o passado com o presente rarefeito (SASAKI, 2010). Essa característica mutável da identidade também possibilita que nossas referências ao longo da vida sejam passíveis de mutação.

De acordo com Buttimer, (1993, p. 32), "*Identity* subsumes the perennial interest that humans express in developing symbolic and cognitive modes of self-identification and an image of their place in the world"[5]. Por meio da identidade, nós nos colocamos perante o mundo com nossa própria imagem de lugar. Tal referência possibilita nos mostrar perante o outro e ter nossa própria auto-referenciação.

Para Chaveiro (2014, p. 275), "nos lugares, o sujeito existe e o mundo mostra a sua identidade". Sua identidade é referenciada pelo mundo, a partir do momento em que sua existência é compreendida subjetivamente no lugar. A abertura perante os outros expõe o sujeito e cria novas possibilidades para o mesmo.

Já Castells (1999, p. 22), aponta que, a respeito dos atores sociais, "entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado." Para o autor, a identidade é um constructo que se baseia em um determinado atributo cultural, ou seja, ela não é realizada pelo próprio ator em si, mas pelo grupo no qual ele está

inserido.

Consideramos que a identidade, para o sujeito, é vivenciada perante o mundo e de acordo com sua própria historiografia. Mesmo que o aspecto da identidade seja fundamentalmente social e cultural, antes de mais nada, seu constructo se dá em sua subjetividade, no modo em que ele se representa perante o mundo. Conforme Berdolay; Entrikin (2014, p. 107):

> O desejo de pertencimento do indivíduo ao grupo e do grupo ao meio pode ser compreendido como um processo essencialmente subjetivo, que está ligado à questão da identidade: quem sou eu? Essa subjetividade não chega, entretanto, a retirar de uma problemática social a questão da identidade, no sentido de que sua resposta implica o sentimento de pertencer a uma comunidade de memória.

Para os autores, a identidade extrapola o campo individual em si e vai para o campo do grupo. É pela identidade que as pessoas se sentem pertencentes a grupos de indivíduos que possuem proximidades com suas intencionalidades. Sem um grupo, os humanos se sentem solitários, com sua identidade em deriva. No entanto, a identidade também pode ser constituída a partir de outros grupos, sem que esses grupos possam compreender o sentido próprio de cada um, o que pode ocorrer na deturpação identitária individual. Dessa forma, ainda que requeira condições subjetivas, também ocorre em decorrência do entendimento sociocultural dos indivíduos e dos grupos.

Para se entender a memória, também se faz necessário levar-se em consideração a memória. De acordo com Candau (2014, 118), “transmitir uma memória e fazer viver, assim, uma identidade não consiste, portanto, em apenas legar algo, e sim uma maneira de estar no mundo”. Sem a memória, a identidade se esvai, já que seus significados e sentidos deixam de existir. Dessa forma, quais são os significados da memória que adensam o sentido de **ser** do lugar? Porque ela é tão importante nas formações sociais do Temeroso?

(RE)VIVER LEMBRANÇAS: A MEMÓRIA NO LUGAR TEMEROSO

Dessa forma, a memória e a identidade adensam o sentido de lugar.

Considerando que, conforme Tuan (2011, p. 14), o sentido de lugar é adquirido após um período de tempo, "geralmente, que quanto mais tempo permanecermos em uma localidade melhor a conheceremos e mais profundamente significativa se tornará para nós, ainda que essa seja apenas uma verdade grosseira". As memórias que são adquiridas ao longo da vida comparecem na significância do lugar sejam elas boas ou ruins.

De acordo com Candau (2014, p. 18), "a memória é a identidade em ação, mas ela pode, ao contrário, ameaçar, perturbar e mesmo arruinar o sentimento de identidade". Ao conectar-se a lembranças ruins, a memória pode também abalar a identidade, e, ao mesmo passo, o sentido de pertencimento ao lugar.

No entanto, uma vez que o lugar não é constituído meramente de apego, mas também pelo medo, quando a memória é povoada de memórias aterrorizantes, o sentido de lugar pode não ser mais o mesmo, e, por mais que o lugar ainda continue seu, a identificação com o mesmo pode sofrer mutações. Por outro lado, a memória tanto nos modela quanto é por nos modelada (CANDAU, 2014). Ela, assim como a identidade, também é mutável, mesmo que em menor nível.

A memória atende nossas intencionalidades, e, por vezes, apenas os bons momentos são guardados, por mais que a dificuldade existisse, na beleza da memória, ela é apenas um borrão, que não elimina as coisas boas vivenciadas, quando benéfico para o sujeito. Assim, para o **ser** do lugar devemos levar em consideração a identidade de lugar. Segundo Relph (1976, p. 57), "the identity of a place varies with the intentions, personalities, and circumstances of those who are experiencing it"[6]. A identidade de lugar, assim como a identidade em si, varia conforme as intenções, vivências e possibilidades daqueles que experienciam o lugar.

Seamon (2014, p. 17), aponta que:

> *Place identity* phenomenologically relates to the process whereby people living in or otherwise associated with a place take up that place as a significant part of their world. One unself-consciously accepts and recognizes the place as integral to his or her personal and communal identity and self-worth.[7] (SEAMON, 2014, p. 17).

Ao se identificar com o lugar e reconhecer que faz parte da lógica do mesmo, tanto de forma corpórea quanto na consciência, o sujeito passa a traçar relações mais profundas com o mesmo, a constituir sua própria autoestima. Identidade de lugar é essencial para compreender o **ser do** lugar, uma vez que ao se sentir parte do lugar alimenta a referência com o lugar.

Se faz presente na discussão na medida em que os sujeitos se reconhecem como pertencentes ao lugar Temeroso. E, mesmo na dificuldade enfrentada de outrora, ainda é **seu** canto do mundo, sua fortaleza. Mas, os sujeitos se referem ao passado como melhor do que o presente, mesmo que houvessem mais dificuldades.

Nesse sentido, outro elemento importante para a condição de **ser** do lugar é a Nostalgia. Conforme Lewicka (2014, p 53), "nostalgia is adaptive: it helps to put together broken parts, builds a bridge between past and present, increases self-esteem and life satisfaction, and reinforces social ties. One may expect that it will also strengthen bonds with the present residence place as well[8]." A nostalgia tanto corrobora para a permanência do passado quanto para a construção de significados no presente.

No entanto, ela é vista muito mais no primeiro aspecto do que no segundo. O fato de nós sempre referenciarmos ao passado, principalmente aspectos positivos, molda o sentimento de nostalgia de forma que nossas lembranças sempre vão ser positivas. A negatividade, na nostalgia, possibilita a mudança, faz com que o sujeito queira permanecer no estado em que ele se encontra e não voltar ao passado. Conforme Ap.G.

> Tem hora que a gente nem num gosta de fala porque a gente sente saudade. Cê sente saudade das pessoa que vivia junto...era muita gente então cê panhava amizade daquelas pessoa que vivia junto.[9]

As lembranças são muito atreladas às pessoas, à convivência com o outro, com os vizinhos, às amizades que foram construídas. Dessa forma, a constituição de um lugar em comum, é, por vezes, ligada aos sujeitos, ao adensamento do

lugar, de seus significados, de suas memórias. A nostalgia possibilita essa dupla problemática: o alívio da lembrança, mas a dor do passado que não volta mais. A saudade, mesmo que complexa, adensa o pertencimento ao lugar, ao mesmo momento em que alivia a dor do deslocamento, uma vez que, estando longe do lugar em si, as lembranças são menos doloridas.

Nesse sentido, pensar em um lugar recuando no tempo, como o lugar de nascimento, lugar das lembranças, da memória, da identidade é mais fácil do que pensar no presente Marandola Jr. (2014). De acordo com o mesmo autor, o lugar "parece mais conectado a uma tradição, a uma experiência profunda de entrelaçamento com a terra. Um ritmo lento onde o sentido da permanência prevalece. Mas não apenas isso" (MARANDOLA JR, 2014, p. 229). O lugar, conectado a temporalidades mais lentas, proporciona o recuo e os vínculos a ele.

Assim, conforme Escobar (2000, p. 170),

> Sin embargo, el hecho es que el lugar continúa siendo importante en la vida de muchas personas, tal vez de la mayoría –al menos el lugar en tanto que experiencia de una localización particular con una cierta ligazón a la tierra, un cierto sentido de los límites y una conexión con la vida cotidiana, incluso si su identidad se construye continuamente, sin quedar nunca fijada[10]. (ESCOBAR, 2000, p. 170).

O lugar, para Escobar, é importante na constituição das pessoas, e sua conexão é diretamente ligada com a vida cotidiana, mesmo que a identidade seja continuamente construída. Dessa forma, a identidade está diretamente conectada com o lugar, e, ambos, estão em processo contínuo de construção, mesmo que haja lugares específicos que nos identificamos mais ou menos.

De acordo com Relph (1976, p. 58), "although one particular place may have quite different identities for different groups, there is nevertheless some common ground of agreement about the identity of that place. This is the consensus identity of a place, in effect its lowest common denominator"[11] (RELPH, 1976, p. 58). Um lugar tem significados diferentes para grupos distintos, e, ainda, dentro de um grupo, há distinção de sentidos para cada indivíduo.

No entanto, há uma identidade em comum com o lugar que une esse grupo.

No caso do Temeroso, a proximidade das famílias e a vizinhança adensava o significado de lugar, especialmente nas reuniões na capela. De acordo com Buttimer (2015, p. 9), “os significados de lugar para aqueles que vivem nele têm mais a ver com a vida e os afazeres cotidianos do que com o pensamento”. O lugar é constituído a partir das vivências do hodierno.

Se o mesmo é alterado, o sentido de lugar também o é. O indivíduo que constitui seu lugar em determinado ponto do espaço e depois se desloca para outro por motivos que são exteriores a ele se sente muitas vezes abandonado, como se suas opções estivessem esgotadas. Segundo Iz.,

> Lá era muito vizinho e platanva muita roça, né. Dia de domingo a gente ia encontrar com as amigas para passear na casas umas das outras. Trocava pouso, um dia a gente ia para lá, outro dia elas vinha para cá, né. Lá era bão, era bão mesmo. Agora eles fala que lá não tá muito bão não. Tá muito...tá poca gente né...[12]

Os cotidianos dos sujeitos eram repletos de trabalho na roça e descanso no domingo, prática possibilitada pela quantidade de gente que existia no Temeroso, assim, a quantidade de gente que morava no lugar é constantemente mostrada em lembranças positivas e a falta, lembranças negativas. A experiência cotidiana, ao ser modificada, fez com que muitas pessoas se sentissem impelidas ao deslocamento para a cidade de Gurinhatã ou para outras cidades. Assim, mesmo que eles tenham se deslocado, pelas falas é nítido que o sentimento de pertença é com o Temeroso, não com sua casa atual, por mais que haja algumas conotações com o mesmo. Dessa forma, eles **são** do Temeroso, mas **estão** em outros locais.

Na atualidade, o sentido de **ser** e **estar** no lugar é intensificado pelas tecnologias da comunicação na medida em que elas modificam as formas de comunicar e possibilitam a passagem por vários lugares. Além disso, o contato mais direto com seu lugar pode possibilitar fortalecimento do mesmo e enfraquecimento do lugar em que o sujeito se localiza fisicamente.

No caso do rádio, por exemplo, pelos recados e notícias, os patenses se conectavam de forma a sempre estarem em contato com **seu** lugar. Para além do rádio, a internet possibilita tal formato em tempo mais real e em contato direto.

As notícias são mais pessoalizadas, e o contato por ser tido mesmo por uma imagem de satélite.

No entanto, a base, deve ser a compreensão de **ser** e **estar** no lugar que podem ser aumentados graças às tecnologias da informação e comunicação, mas que, antes, derivam das interconexões que os próprios sujeitos fazem em seus cotidianos, dessa forma, há, no sentido de **ser do** lugar objetos e mesmo situações que facilitam a conexão do sujeito com o lugar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ser do lugar implica em identificação com o lugar, vínculos construídos, sentimentos de pertença, sentimentos que são íntimos ao sujeito. No caso em estudo os indivíduos se identificam com a comunidade do Temeroso como seu lugar. Eles **são do** Temeroso, mesmo que no momento estejam em outras localidades.

Assim, por vezes, apenas **estamos** no lugar. O **estar** no lugar implica algumas separações, modificação no sujeito. O deslocamento efetuado pela migração é um dos exemplos mais clássico. Nem sempre o migrante quer realmente sair de seu lugar, mas as necessidades que são, por vezes, impostas. No entanto, nesse novo lugar, há a demora para construção de novos laços ou mesmo isso nem ocorre. Pode-se dizer então que o sujeito **está** no lugar, mas não é do lugar, como é o caso da conexão daqueles que saíram do Temeroso para com Gurinhatã, mesmo que, no sentido físico, seja o mesmo município.

O **ser** e **estar** no lugar são conectos, inseparáveis e estão sempre a se modificar. As condições são dinâmicas e são intensificadas justamente pela memória e identidade. O lugar, intricado com essas diversas relações, e sendo delas o produto, aglomera sentidos e significados que apenas os sujeitos que o vivenciam podem atribuir.

Destarte, frente às novas realidades contemporâneas, surgem novas possibilidades para pensarmos o lugar, especificamente o **ser** e **estar** no lugar.

Com as facilidades interativas e comunicacionais, o deslocamento dos indivíduos, mesmo sem que haja um deslocamento físico, abre possibilidades para novas compreensões para com o lugar.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. G. A Propósito do trato do invisível, do intangível e do discurso na Geografia Cultural. Fortaleza: **Anpege**. v. 9, n. 11, p. 41-50, jan/jun. 2013.

BERDOLAY, V; ENTRIKIN, J. N. Lugar e Sujeito: Perspectivas Teóricas. In: MARANDOLA JR., E. (Org.); WERTHER, H. (Org.); OLIVEIRA, L. (Org.). **Qual o espaço do lugar?:** geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 94-116.

BUTTIMER, A. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, A**. Perspectivas da geografia**. São Paulo: Difel, 1985, pp. 165-193.

CANDAU, J. **Memória e identidade.** São Paulo: Contexto, 2014.

CASTELLS, M. **O poder da Identidade.** Tradução: Klauss Brandini Gerhard. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p, 21-92.

CHAVEIRO, E. F. Corporeidade e Lugar: elos da produção da existência. In: MARANDOLA JR., E. (Org.); WERTHER, H. (Org.); OLIVEIRA, L. (Org.). **Qual o espaço do lugar?:** geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 249-279.

CLAVAL, P. "A volta do cultural" na Geografia. **Mercartor**. V. 01, n. 01, 2002. pp. 19-28.

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

DARDEL, E. **O Homem e a Terra.** (Trad. Werther Holzer). São Paulo:

Perspectiva, 2011.

ESCOBAR, A. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: Globalización o posdesarrollo. In: VIOLA, A. (Comp.) **Antopologia del desarrollo**: Teorías y estudios etnográficos en América Latina. Barcelona: Paidós, 2000.

KARJALAINEN, P. T. Lugar em *Urwind*: uma visão geográfica humanista. **Geograficidade**. v. 2, n. 2. Inverno 2012. pp. 4-22.

LEWICKA, M. In search of roots: memory as enabler of place attachment. In: MANZO, L. C. (Org.); DEVINE-WRIGHT, P. (Org.) **Place Attachment**: advances in theory, methods and applications. New York: Routledge, 2014, pp.49-60.

MARANDOLA JR., E. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., E. (Org.); WERTHER, H. (Org.); OLIVEIRA, L. (Org.). **Qual o espaço do lugar?:** geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 227-247.

MARANDOLA JR., E. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., E. (Org.); WERTHER, H. (Org.); OLIVEIRA, L. (Org.). **Qual o espaço do lugar?:** geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 227-247.

RELPH, E. **Place and placelessness**. London: Pion Limited, 1976.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2006.

SASAKI, K. A contribuição da geografia humanística para a compreensão do conceito de identidade de lugar. **Revista de desenvolvimento econômico**. Ano XIII, n. 22, dez./ 2010. pp. 112-120.

SEAMON, D. Corpo-sujeito, rotinas espaço-temporais e danças-do-lugar. **Geograficidade**. v. 03, n. 02. Inverno 2013. pp. 04-18.

SEAMON, D. Place Attachment and Phenomenology: The Synergistic Dynamism

of place. In: MANZO, L. C. (Org.); DEVINE-WRIGHT, P. (Org.). **Place Attachment**: Advances in theory, methods and applications. New York: Routledge, 2014. pp. 12-22.

TUAN, Y. Espaço, tempo, lugar: um arcabauço humanista. **Geograficidade**. v. 01, n. 01. Inverno 2011. pp. 04-15.

---

1 “lugar não é o ambiente físico separado das pessoas associadas a ele, mas sim o fenômeno indivisível, normalmente despercebido, de pessoa-ou-pessoa-experienciando-lugar. Este fenômeno é tipicamente multivalente, complexo e dinâmico.” (SEAMON, 2014, p.11, tradução livre)

2 “Lar é a fundação de nossa identidade como indivíduos e como membros de uma comunidade, o lugar-habitar do ser. Lar não é algo que pode ser em qualquer local, que pode ser trocado, mas é um insubstituível centro de significados”. (RELPH, 1976, p. 39, tradução livre).

3 “Lar em sua forma mais profunda é um vínculo a um meio particular, um ambiente particular, em comparação com qualquer outra associação com lugares, esses possuem um significado limitado”. (RELPH, 1976, p. 40, tradução livre).

4 “Possivelmente porque é tão fundamental, a identidade é um fenômeno que evade a definição simples, embora algumas de suas principais características sejam aparentes.”. (RELPH, 1976, p. 45, tradução livre).

5 “A *Identidade* agrupa o interesse perene que os seres humanos expressam ao desenvolver modos simbólicos e cognitivos de auto-identificação e uma imagem de seu lugar no mundo”. (BUTTIMER, 1993, p. 32. Tradução livre).

6 “A identidade de lugar varia com as intenções, personalidades e circunstâncias daqueles que estão experimentando”. (RELPH, 1976, p. 57, tradução livre).

7 “A *Identidade de lugar* se relaciona fenomenologicamente com o processo pelo qual as pessoas que vivem ou se associam a um lugar ocupam esse lugar como uma parte significativa de seu mundo. Um indivíduo conscientemente aceita e reconhece o lugar como parte integrante se sua identidade pessoal e comunitária e sua autoestima” (SEAMON, 2014, p. 17, tradução livre).

8 Nolstalgia é adaptável: ela ajuda a colocar junto partes quebradas, construir pontes entre passado e presente, incrementar auto-estima e satisfação de vida e reforçar laços sociais. Pode-se esperar que ela também irá fortalecer os laços com o local de residência atual também (LEWICKA, 2014, p. 53, tradução livre).

9 Diálogo realizado em março de 2016.

10 “No entanto, o fato é que o lugar continua a ser importante na vida de muitas pessoas, talvez a maioria, pelo menos, o lugar como experiência de um local em particular com um certo apego à terra, uma sensação de limites e uma conexão com a vida cotidiana, mesmo se sua identidade é continuamente construída sem nunca ser definida”. (ESCOBAR, 2000, p. 170)

11 “Embora um determinado lugar possa ter identidades muito diferentes para diferentes grupos há, no entanto, algum ponto comum de acordo sobre a identidade desse lugar. Esta é a identidade de consenso de um lugar, na verdade seu menor denominador comum”. (RELPH, 1976, p. 58, tradução livre).

12 Diálogo realizado em março de 2016.

UMA DISCUSSÃO SOBRE GEOGRAFIA HUMANISTA, LUGAR E FENOMENOLOGIA

GUSTAVO PAULI HERRMANN
gustavo-ph@live.com
MERI LOURDES BEZZI
Departamento de. Geociências/UFSM
meribezzi@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

A construção deste artigo emerge da disciplina de *Epistemologia da Ciência Geográfica*. Iremos trazer para discussão o conceito de Lugar na Geografia e apresentando em sua base a corrente do pensamento da Geografia Humanista. Também iremos discorrer sobre como o método fenomenológico contribuiu para a leitura do espaço geográfico, a partir do conceito de Lugar. Pretende-se mostrar a relação que estes conceitos têm entre si, e ao mesmo tempo como se costuram e norteiam novos rumos e possibilidades de pesquisas científicas no campo da Geografia. O estudo do lugar nos possibilita novas leituras do espaço geográfico, e para sustentar e corroborar com esta leitura do espaço, a fenomenologia com sua base na filosofia de Maurice Merleau-Ponty. E essa mesma apropriada por Edward Relph e posteriormente os geógrafos humanistas.

GEOGRAFIA HUMANISTA

Na década de 1960, a Geografia passava por um período de renovação, o qual buscava novos meios e técnicas de análise geográfica. Partiria das discussões de John K. Wright e David Lowenthal, que abordaram trabalhos, os quais tratariam uma perspectiva de análise voltada para vários modos de observação consciente e inconsciente, tanto objetivos quanto subjetivos (HOLZER, 1996). Assim, explorando não somente a área cartesiana, objetiva,

mas também a inconsciente, valorizando o subjetivo de cada sujeito, explorando através desse olhar, novos campos de estudo. Esta corrente seguiria o contraponto do positivismo que na época estava instaurado nas pesquisas, que tinha sua ciência oriunda do profundo objetivismo. “Exigia de toda e qualquer ciência uma exatidão na explicação do mundo, uma profundidade e especialização, que eliminava da pauta das ciências ditas humanas os aspectos subjetivos - considerados não científicos” (MELO, 2009, p. 2;3).

Esta renovação que ocorria no campo da Geografia é, segundo Melo (2009, p.1), “[...] resultado de um processo longo de renovação e revisão de conceitos e bases filosóficas da Geografia cultural e histórica norte-americana”. Desta forma, estes aspectos relevantes devem origem à Geografia Humanista, que pretende desenvolver novos meios de análise do espaço através de diferentes observações e olhar geográfico.

> [...] algo que superasse o fundamento filosófico do positivismo clássico e seus instrumentos de pesquisa que não explicam a complexa realidade, só descrevia e quantificava os fenômenos, e por isso “Estabeleceu-se uma crise de linguagem e metodologia de pesquisa. O movimento de renovação vai buscar novas técnicas de análise geográfica” (MORAES, 2003. p.95 apud MELO, 2009, p.1).

O pesquisador Holzer (1996), em seu artigo intitulado “A Geografia Humanista: uma revisão”, relata:

> Neste mesmo ano, Tuan (1961), baseando-se na obra poética de Bachelard (“La Terre et les Rêveries de la Volonté”, “La Poétique de L’Espace” e “L’Eau et lês Rêves”), propõe uma geografia dedicada ao estudo do amor do homem pela natureza, denominado por ele de topofilia. A geografia se dedicaria ao estudo das vivências, que se expandem do lar para paisagens mais amplas, da paisagem humanizada para os cenários mais selvagens (HOLZER, 1993-2008 p.138).

A partir deste momento se dá início ao processo de construção e os primeiros indícios para o que viria a se tornar a Geografia Humanista. Com o passar do tempo, Yi-Fu Tuan lançaria o livro intitulado “Topofilia” (1974) e posteriormente “Espaço e Lugar” (1977), que contribuiriam para a Geografia Humanista.

O contexto da época, década de 1960, mostrava essa necessidade de quebra do método positivista, o movimento dos *hippies*, da revolta estudantil e do questionamento feroz dos padrões culturais e políticos instituídos. Holzer (1996) retrata essa questão no seguinte parágrafo:

> Um pequeno artigo de um geógrafo econômico (Parsons, 1969), é revelador deste clima geral de mudança, e permite uma ligação com o mundo acadêmico da geografia. Para o autor em questão, os jovens, naquele momento, não estavam interessados em uma geografia operacional e não acreditavam em leis mecanicistas ou em modelos de mundo. Seu interesse era pelos valores humanos, a estética e um novo estilo de vida. No caso da geografia, dizia Parsons, o cientificismo e o economicismo que a dominavam eliminaram os valores morais e a subjetividade humana. Uma geografia que fosse ao encontro desses novo valores deveria basear-se em uma "aproximação humanística", tendo como objeto a apreciação da paisagem enquanto ambiente natural e humanizado, o que contribuiria para a preservação e valorização do ambiente terrestre (HOLZER, 1993-2008 p.139).

Esse contexto social se voltava para uma preocupação maior com as relações humanas, que se intensificaram pós o período da Segunda Guerra Mundial, e se introduzia no meio acadêmico da Geografia.

> Para Tuan o objetivo do novo campo disciplinar não era se deter na exploração de um tema único, mas de fazer uma nova leitura de todos os temas geográficos, de construir o conhecimento científico, de modo crítico, procurando na filosofia um ponto de vista para a avaliação dos fenômenos humanos (TUAN, 1976 apud HOLZER, 1996, p.142).

Desta forma, a Geografia Humanista teve uma atenção maior para as relações humanas que ocorrem sobre o espaço geográfico.

> Buscando uma maior compreensão dos ideais dessa linha de pensamento, a Geografia Humanista é definida por bases teóricas nas quais são ressaltadas e valorizadas as experiências, os sentimentos, a intuição, a intersubjetividade e a compreensão das pessoas sobre o meio ambiente que habitam, buscando compreender e valorizar esses aspectos (ROCHA, 2007, p.21).

E reforço com este trecho de Rocha (2007):

> A Geografia Humanista procura um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimentos e idéias a respeito do espaço e do lugar. (TUAN apud ROCHA, 2007, p.21).

A Geografia Humanista tem uma atenção voltada para um lado mais subjetivo do ser, não desprezando a forma racional, lógica, consciente da ação humana, mas inserindo a atenção ao inconsciente. Preocupa-se, neste caso, com a relação tanto afetiva, sentimental, simbólica que o homem pode ter com o espaço em que vive. Busca, nessa compreensão de mundo, um novo viés ao cientificismo acadêmico: a análise do espaço geográfico e do lugar ao qual está inserido o ser humano, enfatizando como procede sua vivência no espaço e suas relações sociais, como elas podem ou não se materializar no espaço. Relph (apud HOLZER, 1996, p. 142), enfatiza a importância de "[...] examinar um fenômeno do mundo vivido — o lugar, e tentar elucidar a diversidade e intensidade de nossas experiências do lugar".

LUGAR

Necessário ressaltar a importância de se realizar o estudo a respeito do conceito de lugar. É de grande valia para a Geografia, a partir do aporte teórico cultural e humanista a possibilidade, um meio de tentar compreender a relação que o homem cria com o espaço e mais precisamente o lugar.

> [...] a importância do "lugar" para a geografia cultural e humanista é, ou deveria ser, óbvia... Como em um único e complexo conjunto — enraizado no passado e incrementando-se para o futuro — e como símbolo, o lugar clama pelo entendimento humanista (TUAN apud HOLZER 1996, p. 141/142).

O conceito de lugar, em comparação às demais categorias geográficas, foi o que recebeu maior atenção por parte dos geógrafos humanistas (ENTRIKIN apud GONÇALVES, 2010, p. 17). De acordo com Holzer:

> A preocupação dos Geógrafos humanistas, seguindo os preceitos da Fenomenologia, foi de definir o lugar enquanto uma experiência que se refere essencialmente ao espaço como é vivenciado pelos seres humanos. Um centro gerador de significados geográficos, que está em relação dialética com o constructo abstrato que denominamos "espaço" (HOLZER, 1999, p. 70).

A Geografia é de grande importância e presença para o diálogo referente ao

lugar e o espaço vivido. Segundo Holzer (1999, p. 69), o ponto culminante do estudo geográfico é a descrição da terra em ordem geográfica, na qual a chave está no conceito locacional de lugar. Segundo o autor o estudo dos lugares enfatiza o relativo, o cultural e a experiência histórica da humanidade em relação aos atributos físicos da área. Para Lukemann (apud HOLZER, 1999, p. 69), o estudo do lugar é a matéria prima da Geografia, porque a consciência do lugar é uma parte imediatamente aparente da realidade, e não uma tese sofisticada. Assim, o conhecimento do lugar é um simples fato da experiência.

O estudo do lugar surge no início da década de 70, com a Geografia Humanista, tendo a linha de pensamento caracterizada "principalmente pela valorização das relações de afetividade desenvolvidas pelos indivíduos em relação ao seu ambiente" (LEITE, 1998, p. 9).

Não se pode remeter o lugar unicamente a uma forma física materializada no espaço geográfico, mas também carregado de simbologias, de signos e de cultura em sua abrangência e nas experiências pessoais que o irão fomentar como lugar. Segundo Tuan (apud HOLZER, 1999):

> o lugar, no entanto, tem mais substância do que nos sugere a palavra localização: ele é uma entidade única, um conjunto 'especial', que tem história e significado. O lugar encarna as experiências e aspirações das pessoas. O lugar não é só um fato a ser explicado na ampla estrutura do espaço, ele é a realidade a ser esclarecida e compreendida sob a perspectiva das pessoas que lhe dão significado. (Tuan apud HOLZER, 1999, p. 70)

Para Relph (apud LEITE, 1998, p. 10), para a corrente humanística o lugar é principalmente um produto da experiência humana e ele significa muito mais que o sentido geográfico de localização, mas a tipos de experiência e envolvimento com o mundo, a necessidade de raízes e segurança. Neste sentido, destaca:

> Trata-se na realidade de referenciais afetivos os quais desenvolvemos ao longo de nossas vidas a partir da convivência com o lugar e com o outro. Eles são carregados de sensações emotivas principalmente porque nos sentimos seguros e protegidos (Mello, 1990); ele tanto nos transmite boas lembranças quanto a sensação de lar (Tuan, 1975; Buttimer, 1985a). Nas palavras de Buttimer (1985b, p. 228), "lugar é o somatório das dimensões simbólicas, emocionais, culturais, políticas e biológicas" (LEITE, 1998, p. 10).

Segundo Leite (1998, p. 10), a relação que as pessoas têm com o lugar só irá decorrer diante do interesse de seu uso, no entanto, "[...] essa relação de afetividade que os indivíduos desenvolvem com o lugar só ocorre em virtude de estes só se voltarem para ele munidos de interesses pré determinados, ou melhor, dotados de uma intencionalidade". Desta forma, os lugares "[...] só adquirem identidade e significado através da intenção humana e da relação existente entre aquelas intenções e os atributos objetivos do lugar, ou seja, o cenário físico e as atividades ali desenvolvidas" (RELPH apud LEITE, 1998, p. 10).

Desta forma é possível analisar diferetes recortes geográficos na pespectiva do lugar. As pessoas/sujeitos que frequentam algum espaço, suas vivências, o cotidiano, podem possuir objetivos em comum, ora, quando digo objetivo, são os espaços com suas funções, seus usos. Estes sujeitos, irão fazer uso de um espaço, munidos de um mesmo interesse, a medida que, vivenciam este local, começam a ter experiências, estas ganham significado na sua vida originando a ideia de lugar.

Esta relação afetiva com lugar pode também não ocorrer. Segundo Leite (1998), uma pessoa pode ter vivido durante toda a sua vida em determinado local e a sua relação com ele ser completamente irreal, sem nenhum enraizamento. Em alguns casos, não há relação afetiva com o lugar. Segundo Tuan (apud LEITE 1998, p. 11), "se leva tempo conhecer um lugar, a própria passagem do tempo não garante um senso de lugar. Se a experiência leva tempo, a própria passagem do tempo não garante a experiência".

No momento que iniciamos um diálogo sobre o lugar na Geografia, não podemos cometer o engano de compará-lo com o espaço, cada um tem sua orientação estrutural teórica. O lugar está presente dentro do espaço que é um todo; uma totalidade do mundo. O lugar surge da relação subjetiva que o sujeito desenvolve com o espaço, esse recorte afetivo emerge da experiência e vivência do sujeito no espaço. E segundo Tuan (apud LEITE, 1998, p. 13) o lugar é fechado, íntimo e humanizado, já o espaço seria qualquer porção da superfície terrestre, ampla, desconhecida, temida ou rejeitada e provocaria a sensação de medo, sendo totalmente desprovido de valores e de qualquer ligação afetiva.

Neste situação, é possível observar que o lugar está contido no espaço. “No entanto, as experiências nos locais de habitação, trabalho, divertimento, estudo e dos fluxos transformariam os espaços em lugares” (LEITE, 1998, p. 14).

FENOMENOLOGIA

Na estruturação da Geografia Humanista, na sua formação teórica e metodológica, não poderia esquecer de destacar a importância que a fenomenologia tem para o desenvolvimento desta vertente geográfica.

> Outro aspecto a ser destacado nesse processo de consolidação da Geografia Humanista é o fato de que esta, ao estruturar-se, buscou e estabeleceu para seus estudos um aporte filosófico e conceitual baseado na fenomenologia, procurando assim entender como as atividades e os fenômenos geográficos revelam a qualidade da conscientização humana (HOLZER apud ROCHA, 2007, p.22).

O primeiro cientista a pesquisar sobre a possibilidade de usar a fenomenologia como aporte filosófico para construir uma análise geográfica, que teria como questões a subjetividade do espaço, foi Edward Relph.

> Relph (1970) foi o primeiro a colocar em um artigo as possibilidades da fenomenologia ser o suporte filosófico capaz de unir todos os geógrafos ocupados com aspectos subjetivos da espacialidade, mas que não desejavam ser identificados como comportamentalistas. Sua proposta era, explicitamente, de “desenvolver uma bagagem filosófica para as aproximações humanistas na geografia” (RELPH, 1970, p. 195 apud HOLZER 1997-2008, p. 140).

Através deste método seria possível fazer uma descrição do mundo vivido da experiência humana (HOLZER, 1996). Na citação anterior referenciando Relph, se destaca a importância do estudo fenomenológico a partir do aporte filosófico mas, evitando ser comparado aos Behavioristas, os quais estudavam os comportamentos dos sujeitos através de propostas de respostas e estímulos. Pois, a proposta é usar nos estudos geográficos aportes da filosofia, buscando compreender a relação homem e meio através de outro viés. As contribuições de outras ciências serviriam para auxiliar novas leituras de mundo, acrescentar e instigar ainda mais a ciência que busca analisar o espaço geográfico.

Entrando no campo da discussão epistemológica dos conceitos, e neste caso a fenomenologia e a Geografia, não há como não discutir suas essências teóricas sem relacionar com a Geografia Humanista, e neste artigo o seu uso para o estudo do lugar. Neste campo teórico e metodológico, apresenta em sua base as contribuições de Edward Relph e Maurice Merleau-Ponty.

Ao ser analisado o contexto histórico que surgiu a geografia humanista, e um dos seus motivos guiadores na discussão desse novo paradigma, foi uma crítica ao método positivista que estava instaurado nos estudos geográficos. O espaço geográfico era abordado através de uma leitura cartesiana e muito descritiva. O que meus olhos enxergam eu descrevo. Entretanto, mudanças no espaço não ocorrem de forma objetiva, existe uma dinâmica, e esta transcende os eventos físicos da natureza, porém, também não descarta os mesmos. Estas mudanças que irão se materializar no espaço, através da cultura, relações sociais, economia, política etc., não podem ser analisadas apenas por um viés descritivo das ações que as movem. Pois, toda e qualquer ação, até mesmo o surgimento do espaço está relacionado com o ser humano. Todo sujeito é atuante de alguma forma no espaço. A fenomenologia surge para fazer a crítica à ideia positivista e assim, valorizar algo além, este algo são as experiências e vivências.

> [...criticar as "verdades" da ciência racionalista, apresentando outras formas de conhecimento que se baseiam na percepção, na vivência mundana e no processo de subjetivação dá através do método fenomenológico que considera a percepção, o mundo vivido e a subjetividade (PEREIRA; CORREIA; OLIVEIRA; 2010, p. 174).

Ora, se iremos valorizar as experiências e vivências, como não chegar à conclusão que todo sujeito é único, singular? Inclusive dois irmãos gêmeos que podem ou não crescer juntos, vivendo no mesmo ambiente diariamente, terão experiências singulares um do outro, e são estas vivências e experiências que farão parte da sua essência, esta mesma que forma cada sujeito e é valorizada pela fenomenologia.

O estudo do lugar como verificamos, está associado às experiências que o sujeito desenvolve com o espaço, esta relação com um aprofundamento no sentido

mais afetivo/sentimental dará origem ao Lugar. Como realizar o estudo do lugar sem realizar a reflexão sobre a Geografia Humanista e a fenomenologia como um método para auxiliar nesta leitura espacial? Ou seja, "a fenomenologia busca evidenciar as essências repondo-as na existência, na medida em que o palpável sempre existiu "ali", numa forma prévia ao pensamento" (PEREIRA; CORREIA; OLIVEIRA; 2010, p. 174). São os sujeitos que transformam o espaço, fazem uso do mesmo, criando afeto, mas nem todos desenvolvem essa sensibilidade com o mesmo lugar, por quê? Como visto, todo sujeito é singular, sua relação com o lugar será subjetiva, e advém de suas experiências e vivências. E suas ações neste mesmo ambiente ocorrerão em decorrência deste fato.

Pegamos um parque como exemplo, se um sujeito ou grupo social, praticam alguma atividade neste parque "X" – como yoga –, o motivo da escolha deste parque tem uma explicação, e não é somente por ser parque, porque podem existir outros, mas foi o "X" escolhido e não o parque "Y". O seu uso frequente para a realização da atividade, com o passar do tempo irá gerar experiências, que podem aprofundar um sentimento sobre o sujeito ou não. Como observamos anteriormente, estas irão fundamentar a ideia de lugar, ora, mas se através das experiências e vivências formam o lugar, estas mesmas sensações não fazem parte da essência de cada sujeito? Logo o estudo fenomenológico já está intrinsecamente correlacionado com o estudo do lugar.

A fenomenologia terá um papel importante para os estudos referente ao lugar. No entanto, a fenomenologia busca compreender a realidade através da percepção que as pessoas têm do mundo vivido, suas experiências, sentimentos, valores simbólicos, histórias etc. A subjetividade do ser é de fundamental importância para a compreensão do espaço ao qual ele está inserido, pois a compreensão subjetiva também é fator de construção e modificação de espaços e lugares, assim como, estes modificam a intimidade dos sujeitos que nele estão presentes.

CONCLUSÃO

A construção deste artigo mostrou conexões interessantes entre os três conceitos discutidos e suas relações e ao mesmo tempo contribuições para os estudos geográficos. Foi possível notar o motivo pelo qual a Geografia Humanista ganha força em contraponto ao positivismo, de caráter cartesiano. Como o estudo do lugar permite novas análises espaciais e bem como a fenomenologia geográfica surge dando aporte teórico para uma metodologia que valorize a essência do ser, suas experiências e vivências cotidianas como um saber também científico.

A Geografia por muitos anos teve a corrente positivista em voga, buscando romper este paradigma surge a Geografia Humanista. Trabalhar com o lugar, possibilita estudos significativos enfatizando relações de pertencimento, afetividade que os indivíduos agregam aos lugares que vivenciam.

É possível concluir com saldo positivo as contribuições filosóficas da fenomenologia para se fazer a leitura do lugar. Ao mesmo tempo em que a corrente humanista da Geografia tem contribuições significativas para novas maneiras desta ciência estudar as relações que o homem, ou nosso sujeito, desenvolve com o meio, ou também, o nosso espaço geográfico.

REFERÊNCIAS

GONÇALVES, L. F. **O estudo do lugar sob o enfoque da geografia humanista:** um lugar chamado Avenida Paulista. 2010. 267 f.. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2010.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista**: sua trajetória de 1950 a 1990. Rio de Janeiro, 1992 550 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 1992.

HOLZER, Werther. A Geografia Humanista: uma revisão. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, UERJ/NEPEC, n. 3, p. 8-19, 1996.

HOLZER, Werther. A Geografia Humanista: uma revisão. **Espaço e Cultura**, Rio

de Janeiro, UERJ, edição comemorativa, p. 137-147, 1993-2008.

HOLZER, Werther. O lugar na geografia humanista. **Revista Território**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 67-78, jul.-dez.,1999.

HOLZER, Werther. O conceito de Lugar na Geografia Cultural-Humanista: uma contribuição para a geografia contemporânea. **Revista GEOgraphia**, Ano V, n. 10, 2003.

LEITE, Adriana Filgueira**. O Lugar:** Duas Acepções Geográficas. Anuário do Instituto de Geociências – UFRJ. Volume 21, 1998.

MELLO de, J. B. F. A humanística perspectiva do espaço e do lugar. **Revista ACTA Geográfica**, ANO V, n. 9, jan./jun. de 2011. pp.07-14

MELO, A. de Souza. **A entrada da Geografia Humanista na ciência Geográfica**. 2009. II Encontro Nacional de História do Pensamento Geográfico (II ENHPG). Disponível em: <http://enhpgii.wordpress.com/trabalhos/> Acesso em: 17 out. 2014

PEREIRA, Luiz Andrei Gonçalvez; CORREIA, Idalécia Soares; OLIVEIRA, Anelito Pereira de, GEOGRAFIA FENOMENOLÓGICA: ESPAÇO E PERCEPÇÃO. **REVISTA CAMINHOS DE GEOGRAFIA**. Uberlândia v. 11, n. 35 Set/2010 pp. 173 – 178.

ROCHA, Samir Alexandre. Geografia Humanista: História, conceitos e uso da paisagem percebida como perspectiva de estudo. **RA'EGA**. Curitiba. Editora UFPR, n. 13, p, 19-27, 2007.

TUAN, Y. **Topofilia:** um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1980.

TUAN,Y. **Espaço e lugar**. São Paulo: Difel, 1983.

MÚSICOS DE RUA E A COMPOSIÇÃO DA PAISAGEM SONORA EM CURITIBA: CONTRIBUIÇÕES DA GEOGRAFIA CULTURAL HUMANISTA EM ERNST CASSIRER

ELCIO SKULNI
elcioskulni@gmail.com
Programa de pós-graduação em geografia da Universidade Federal do Paraná UFPR

INTRODUÇÃO

No presente trabalho, propõe-se um estudo sobre a atuação dos músicos de rua na cidade de Curitiba. Investigando estes artistas e suas atuações nos espaços públicos da cidade, bem como analisar suas participações na composição da paisagem sonora, possibilitando identificá-los como compositores desta paisagem peculiar a algumas metrópoles onde a música se faz presente nas ruas, largos e praças da cidade.

A importância está em compreender as relações estabelecidas entre os músicos de rua, o espaço público e a paisagem. Abordando através das possibilidades da geografia cultural humanista. Lançando mão como categoria de análise espacial a paisagem. Analisando uma paisagem cultural bem como uma paisagem sonora específica resultante das performances dos músicos, onde estes proporcionam através das intervenções artísticas, uma experiência visual e sonora que atribui significados à paisagem cultural da cidade.

Uma questão é avaliar de que forma estas apresentações contribuem para a composição da paisagem sonora de Curitiba, dialogando com R. Murray Schafer, que propõe o conceito de *Soundscape,* numa abordagem da ecologia acústica, relacionando o estudo dos sons com a vida e a sociedade. Pois segundo o autor os estudos de paisagem sonora estão diretamente ligados aos estudos de ecologia acústica. Observando nisso se há uma concentração espacial destas atividades em

lugares específicos da cidade, construindo assim uma representação dos músicos de rua em Curitiba. Pois segundo Salete Kozel;

> As representações em geografia constituem-se em criações individuais ou sociais de esquemas mentais estabelecidos a partir da realidade espacial inerente a uma situação ideológica, abrangendo um campo que vai alem da leitura aparente do espaço realizada pela observação, descrição e localização das paisagens e fluxos, classificados e hierarquizados (KOZEL, 2009, p. 216).

Artigos já apontaram a importância de se abordar a questão da paisagem sonora na Geografia, como em (TORRES & KOZEL, 2008; 2010). Evocando valores que são alcançados pela percepção da paisagem, possibilitando que se possam explorar pontos de vista e de escuta que envolva estes contextos. Uma gama de subjetividades que nos dão pluralidade para compreender um universo que se reflete na paisagem, mais que é intrínseco a um sujeito, e inerente a ele, se manifestando por uma série de fatores pessoais, mas que gera um impacto na paisagem sonora da cidade, constituindo assim a possibilidade de se ouvir música em espaço público, fazendo com que Curitiba seja marcada sonoramente por estes músicos, que estão presentes em muitas cidades do mundo todo.

Quando nos deparamos a pensar nesta perspectiva sobre as manifestações artísticas e como elas ocorrerem no espaço, nos lançamos em direção a algumas especificidades. A primeira se dá quando percebemos que a música, por exemplo, é algo que ocorre no espaço sônico proposto por Schafer (1997), mas que também ecoa em regiões sensoriais íntimas ao sujeito, podendo causar significações particulares, afirmado por Tuan (1980). E também que ela está condicionada a um interlocutor que detém a arte e a escolhe manifestar no local de sua opção. E é neste contexto das performances de rua que a pesquisa busca investigar a participação destes artistas na realidade do cotidiano da paisagem da cidade. Nas palavras de Ernst Cassirer (1994), *"o espaço e o tempo são a estrutura em que toda a realidade está contida"*.

Nesta realidade em que os músicos de rua se fazem presente, imprimindo na paisagem suas contribuições, vemos como as questões simbólicas se fazem

presentes nos aspectos culturais, uma vez que a arte como forma simbólica traz à tona as aspirações e idealizações destes artistas impressas de forma específica na paisagem sonora e cultural da cidade. Cassirer afirma que:

> Sem o simbolismo, a vida do homem seria como a dos prisioneiros na caverna do famoso símile de Platão. A vida do homem ficaria confinada aos limites de suas necessidades biológicas e seus interesses práticos; não teria acesso ao 'mundo ideal' que lhe é aberto em diferentes aspectos pela religião, pela arte, pela filosofia e pela ciência (CASSIRER, 1994, p.72).

Dessa forma podemos analisar a importância das manifestações artísticas em espaço público, e como as objetivações destes músicos passam a contribuir ricamente em símbolos na paisagem, carregando-a de significações que passam a contribuir na totalidade desta, que se tornarão significantes à população que usufrui destes espaços e acabam atribuindo significados próprios, como em cada contemplação estética, e no caso aqui, ligado à paisagem sonora dos músicos de rua. Assim podemos ver que na interação que ocorre entre as pessoas e a paisagem, são as significações que estes conferem que farão sentido à realidade experienciada. *"É o pensamento simbólico que supera a inércia natural do homem e lhe confere uma nova capacidade, a capacidade de reformular constantemente o seu universo humano"* (CASSIRER, 1994, p. 104).

É através desta conformação do espaço, que os músicos de rua, com sua capacidade de interlocução em meio ao espaço público, são capazes de gerar experiências sensoriais resultantes das performances, com impactos visuais e sonoros e por que não táteis, pois como dizia Tuan, "a audição e um modo de tocar a distância". Em meio a estas relações que se manifestam no espaço, vemos como através destas intervenções o próprio espaço público se amplia frente ao ativismo destes artistas, pois como proferiu o professor Francisco de Oliveira na "Conferencia de abertura dos direitos à cidadania" de 2001: "*Sem interlocução o espaço público que parece ampliar-se, a rigor se encolhe*". É esse palco que Daniel Innerarity (2010), vê não como uma realidade dada, mas como uma construção laboriosa, frágil e variável, âmbito no qual se organiza a experiência

social. E é por meio das significações dadas pelos músicos de rua, ao espaço público, que este confere real significado ao meio, sendo assim os signos, os símbolos e as significâncias são específicas a cada sujeito. Sendo o som, a música e as representações que estes compreendem na paisagem de significados particular.

Segundo Tuan (1980), *"os olhos obtêm informações muito mais precisas e detalhadas, sobre o meio ambiente, do que os ouvidos, mas geralmente somos mais sensibilizados pelo que ouvimos do que vemos"*. E passa a ser notório como os músicos de rua estão presentes em algumas capitais brasileiras e mundiais, contribuindo assim na composição e significação das paisagens sonoras das cidades. Complementa Tuan (1980. p.11), *"o próprio espaço se contrai, porque nossa experiência de espaço é aumentada grandemente pelo sentido auditivo, que fornece informações do mundo além do campo visual"*. O ponto aqui está na compreensão da atuação performática dos músicos de rua em Curitiba e como estes marcam a paisagem sonora da cidade, empregando uma conformação simbólica por meio da arte ao espaço público, carregando a paisagem cultural de signos e significados através de suas intervenções no espaço público.

Portanto, trazendo à tona as complexas relações que permeiam esta paisagem, desvendando como a utilizam e transformam-na, pois: *"Ao resgatar o vivido e as subjetividades, atribui-se a analise espacial maior amplitude para desvendar aspirações e valores pertinentes aos grupos humanos, refletindo-se na organização espacial"* (KOZEL, 2009, p. 2016). Verificou-se que há uma concentração destes músicos no centro da cidade e em espaços específicos, como calçadões, principalmente a rua XV de Novembro, pontos turísticos, praças e a feira do Largo da Ordem. Permitindo assim a construção de uma representação destas performances, para melhor se compreender a espacialização destes músicos relacionando suas intervenções e influências na paisagem cultural e sonora da cidade.

As múltiplas relações que se apresentam em um recorte espacial são vastas e

não se esgotam, onde nas palavras de Damatta (1997), *"cada sociedade ordena um conjunto de vivencias que é socialmente provado e deve ser articulado com patrimônios e experiências que coexistem, e exercem uma forma complexa de pressão sobre todo o sistema cultural"*. O autor fala que vivemos em uma sociedade individualizada, mas ao mesmo tempo unida por rituais comuns a todos e que de certa forma nos coloca em contato coletivo. Segundo Damatta (1997), *"controladas por gramáticas culturais rígidas*", e estão passivas de outras percepções principalmente no que faz relação à mudança de âmbito do individual para o coletivo ou vice e versa. Numa relação com o estrutural, no que diz respeito aos espaços abertos e públicos. Para Jane Jacobs, o principal atributo de um distrito urbano próspero é que as pessoas se sintam seguras e protegidas na rua em meio a tantos desconhecidos, quando as pessoas temem as ruas as usam menos, o que torna as ruas ainda mais inseguras, afirma a autora. A ordem pública é mantida, fundamentalmente, pelos controles e padrões de comportamento espontâneos presentes em meio ao próprio povo e por ele aplicados. Neste caso DaMatta escreve que a praça abre um território especial, do povo, que permite a atualização da própria vida social. O autor aponta três perspectivas complementares entre si; a casa, a rua e o outro mundo, que são espaços de significações sociais e que fazem mais do que separar contextos e configurar atitudes, eles contêm visões de mundo ou éticas particulares. Esferas de sentido que constituem a própria qualidade e que permitem normalizar e moralizar o comportamento por meio de perspectivas próprias. Diferenciadas de acordo com o ponto de vista de cada uma dessas esferas de significações, assim qualquer evento pode ser lido ou interpretado por meio do código da casa e da família, pelo código da rua e pelo código do outro mundo. A casa tendendo para mecanismos pessoais e a rua para mecanismos impessoais, mas não livres destes mecanismos se misturarem e acabarem por trazer certos conflitos. Caso demonstrado nas relações de territórios e propriedades. A rua com essa tendência do impessoal e com certas conotações negativas por estar longe do familiar passa a ser encarada como lugar do perigo e da insegurança, mas em ocasiões onde se

unificam esses mundos, a casa e a rua, e pode-se ter um elo bem-sucedido, criam-se ambientes civilizatórios proporcionando espaços sociais, tido como o "outro mundo" com princípios ordenadores diferenciados, mas complementares da vida. Citando novamente Jacobs (2000), o problema da insegurança não pode ser solucionado por meio da dispersão das pessoas, reduzir o adensamento da cidade não garante a segurança, mas uma rua precisa ter três características principais para se garantir a segurança; deve ser nítida a separação entre espaço público e espaço privado, deve-se ter olhos para a rua, pessoas que auxiliem na vigilância e as calçadas devem ter usuários transitando ininterruptamente. Alegando que as ruas da cidade precisam controlar não só o comportamento dos habitantes, mas também o dos visitantes. Os espaços públicos devem ser geridos tanto pelas pessoas quanto por terceiros que tornam estes locais mais atrativos e seguros. Responsabilidade pública que pode ser repassada, garantindo a manutenção da segurança para a população poder utilizar estes espaços. Estas são algumas das reflexões em torno do texto "Os usos das calçadas" (JACOBS, 2000) e "A casa e a Rua" de Damatta (1997) que passaram a contribuir para as discussões em torno do uso do espaço público, principalmente sobre a presença da arte de rua.

É neste ambiente laboratorial da "Rua", que podemos lançar foco sobre uma classe de sujeitos participantes ativamente nestes ambientes, que apresentam através da sua apropriação do espaço público uma transformação na paisagem, seja visual, tátil ou sonora que podemos identificar nas suas performances. E é neste contexto que também podemos aplicar o que Magnani (2002) chama de *trajeto* e *mancha*, que segundo ele são categorias presentes no espaço urbano. Onde podemos identificar como se observa estas categorias na atuação destes determinados músicos. Mais especificamente, tomaremos como exemplo o *trajeto* entre duas praças da cidade, que se tornou um dos campos de pesquisa no presente trabalho. O *trajeto* que vai da Praça Santos Andrade, percorrendo o calçadão da Rua XV de Novembro até a Praça Ozório, identificando a atuação dos músicos de rua na apropriação do espaço público e na composição da paisagem sonora. Assim como Roberto DaMatta, vê as festividades na rua um

palco de interação social, a presença destes músicos em espaços públicos possibilita uma maior socialização entre as pessoas que atraídas pela música passam a contemplar a intervenção, embebidos em uma paisagem sonora, que advém de uma linguagem musical que carrega sentidos e significados que despertam interiormente a cada indivíduo uma experiência sensorial íntima interligada com a paisagem.

Atrelada à paisagem, a descrição – Interpretação subjetiva – segundo Andreotti, *"indica o ato intelectivo de deduzir algo que se conhece, que é observado, imaginado, e que, portanto, procura comunicar ou representar algo"*. Neste caso através da escrita. Escrever – Comunicação objetiva – acaba minimizando aquela "totalidade" em formas simbólicas sistematizadas pelo escritor. Segundo a autora; *"A descrição de uma paisagem, como se sabe, é um dos momentos mais complexos da geografia por ser intraduzível para cada intenção objetiva e foge a qualquer proposição universalmente holográfica" (ANDREOTTI, 2013, p. 23.)*. Sendo assim um ato extremamente subjetivo, pertinente ao sujeito, e à gama de influências que inspiram o seu estado de espírito no momento da contemplação da paisagem, de sua análise e descrição.

> **É um ato absoluto de deduzir através da observação: há toda uma série de subjetivismo próprios da descrição deste tema, e acrescenta-se o especial filtro da intenção, já acessado por Alexander Von Humboldt e filosoficamente consolidada por Bergson (1896, p.16),** [Matière et mémoire essay sir la relation du corps a l'espirit.] segundo os quais nada se observa ao acaso, mas cada observação comporta uma intenção ou uma emoção (ANDREOTTI, 2013, p. 24).

E é com este embasamento que podemos aproximar do tema, questões psicológicas, espirituais e estéticas que permeiam o universo de pesquisa.

"O Fenomenólogo Gaston Bachelard, na sua obra La poétique de l'espaçe (1957), sustenta que as imagens do exterior, {...} têm uma correspondência dentro de cada um de nós, que ele define como 'espaço íntimo'" (Andreotti, 2013, p. 126).

Atrelando assim através desta perspectiva que:

> A geografia da percepção, em última análise, eleva ao espiritual – quando por espiritual se entendem cavernas que os eventos naturais escavaram em nosso subconsciente - àquelas imagens das quais derivam impressões e formações de conceitos (ANDREOTTI, 2013, p. 127).

Portanto, o "*Espaço Íntimo"* compreende uma compreensão da linguagem da paisagem. Sendo possível aproximar as definições à discussão da conformação do espaço que cada músico realiza em Curitiba, com as objetivações do espírito, sendo manifestadas em meio ao espaço explorado, fazendo com que este faça parte integral do fenômeno, que passa a repercutir outras significações íntimas em cada indivíduo que contempla a performance.

Aprofundando o pensamento em torno da geografia das formas simbólicas e suas espacializações, podemos ver que, "as formas culturais não podem ser meramente descritas enquanto características físicas, pois sua manifestação é de ordem simbólica". E como categoriza o professor Sylvio Fausto Gil Filho:

> O conhecimento imediato do mundo é, pois, necessariamente realizado pela mediação simbólica que articula a realidade e a idealidade, sujeito e objeto, assim como materialidade e forma. No sistema cassireriano, o símbolo é a manifestação da vida humana em sua totalidade e, por conseguinte, a espacialização de nosso tempo interior (GIL FILHO, 2012, p. 55).

Sendo assim *"a linguagem ocupa uma posição central no sistema das formas simbólicas de Cassirer, pois esta é o cerne da cultura humana e de seu devir*". Enfatiza o professor, além de afirmar que, *"as formas simbólicas, em seu papel funcional, agem como estruturas estruturantes da realidade sobre campos de ação, ou seja, espacialidades do mundo".* Portanto, *"as espacialidades são tanto o esquema perceptual de determinada forma simbólica enquanto representação objetivada do fenômeno"* (Gil Filho, 2012, p. 57).

Continuando o diálogo com Andreotti, podemos constatar que é através dos símbolos e das representações, que os fenômenos e as espacializações passam a ter significações tanto para o indivíduo, quanto para a sociedade. E como afirma a autora:

> Os símbolos são um potente motivo de auto reconhecimento coletivo, caracterizam o

> Ethnos de uma comunidade que encontra a imagem da própria identidade histórica, a memória do passado, a sua cultura e o seu mundo interior. Sincronizam os ritmos de um grupo social, o faz mais consciente de si mesmo como união de um relacionamento de pertencimento e de destino comum (ANDREOTTI, 2007, p. 11).

Podendo assim trabalhar o fenômeno da performance de rua e a presença dos músicos de rua nas atribuições simbólicas contidas na paisagem cultural da cidade, uma vez que a apropriação do espaço, e a composição da paisagem sonora estão contidas nos sujeitos de pesquisa, onde estes passam a ser protagonistas e, portanto, portadores de signos e significados que são expressos na paisagem, passíveis de serem compreendidos em suas múltiplas significâncias pelo indivíduo.

MATERIAIS E MÉTODOS

Tendo a paisagem como categoria de análise para observar as performances dos músicos de rua nos espaços públicos, que proporcionam experiências sensoriais, realizando modificações na paisagem carregando-a de significados através de suas intervenções. Podemos trabalhar apoiado em alguns autores que nos ajudam a refletir a categoria, como Andreotti (2013) e Cosgrove (1998). Este último afirma que a paisagem nos lembra que a Geografia está em toda parte. E se apoia na teoria da Paisagem como um texto cultural, oferecendo a possibilidade de leituras diferentes e simultâneas, igualmente válidas.

Usando Schafer (1991:1997) para se pensar as questões acústicas da paisagem, como o *espaço acústico*, os *marcos sonoros*, e a composição desta paisagem. Questões que se relacionam à identidade sonora que alguns espaços conferem, como observável na paisagem sonora dos músicos de rua em Curitiba, representando verdadeiros marcos sonoros ao espaço público, e conferindo ao mesmo qualidades atribuídas pelos atores sociais, categorias trabalhadas por Magnani (2002), como *mancha*, *pedaço* e *circuito*, numa análise por um viés etnográfico. Pôde-se também aprofundar esta análise através de campos, registros audiovisuais, entrevistas informais e acompanhamento através de redes sociais,

observando as atuações destes músicos e discutindo como estas intervenções estabelecem relações com os espaços públicos e marcam a paisagem sonora e cultural da cidade.

TRABALHO DE CAMPO

A pesquisa se apoiou em uma metodologia de campo que se estruturou em quatro campos para se compreender a realidade do recorte e a identificação da presença dos músicos de rua. Com a duração de duas horas, em períodos aleatórios do final da manhã e decorrer da tarde, com um campo estruturado para a captura do vídeo realizado no percurso sobre o *trajeto* que vai da Praça Santos Andrade pelo calçadão da Rua XV de Novembro até a Praça Osório, com o objetivo de observar aleatoriamente a presença dos músicos de rua neste trajeto e a contribuição destes na composição da paisagem sonora e cultural da cidade.

Partindo de um processo inicial composto por leituras, discussões, exposições e escritas que nos colocam frente a quais abordagens podem ser adotadas nas observações, quais métodos, quais autores e quais pilares utilizar nesta construção do conhecimento acerca do fenômeno pesquisado. E vale ressaltar bem alocado, em um invólucro denominado “Espaço Público”, palco das primeiras artes, da política e embrião de parte dos fenômenos urbanos, principalmente relacionado às pessoas. Na busca do desenvolvimento metodológico para a pesquisa, vários quesitos foram elencados; a utilização da abordagem qualitativa na categorização dos músicos de rua, os multimétodos, que são empregados junto às conexões feitas na linha de pesquisa da geografia cultural humanista, e a ancoragem nas Formas Simbólicas de Ernst Cassirer. E é nesta discussão que se enquadra a apropriação dos músicos de rua do espaço público e a conformação simbólica que estes efetivam em suas performances junto a uma composição da Paisagem sonora de Curitiba. Que para entender os sujeitos responsáveis por estes fenômenos que marcam a paisagem de vários lugares em todas as metrópoles, a abordagem da etnografia dos espaços urbanos

de Uriarte (2013), na perspectiva do "olhar" a cidade, vem a contribuir para a leitura da realidade observada, construindo um olhar disciplinado para ver a cidade, um olhar consciente, distinguindo a essência da aparência, onde o espaço passa a falar; e ao sentir a cidade também seus significados são revelados. Contribuindo diretamente na referência que é o espaço público e as formas de uso dele, pelas pessoas. Notando também junto às contribuições da psicologia ambiental, como a apropriação vem a ressaltar a participação do sujeito com o seu entorno e como este se projeta no espaço, como desde o olhar, já com certo sentido de domínio este se porta frente ao observável, em relação ao objeto e ao lugar. Que maneira a pessoa se apreende aos fenômenos? Partindo até mesmo da simples captação do olhar. O que ela olha? O que ela ouve? O que significa? Isto está somente no campo de apreensão dela. O sujeito conformador de mundos, onde o espaço é parte do processo de significação (CASSIRER, 1944). E é com base nesta apropriação individual que o mesmo faz do espaço, e se dá ao processo de interiorização de significados, que passaremos a contar também com Magnani (2002) e seu trabalho na etnografia urbana, propondo um olhar "de perto e de dentro", para através desta abordagem metodológica passar a compor um olhar sobre o sujeito pesquisado, no caso aqui os músicos de rua. Refletindo sobre o uso e a apropriação do espaço público por estes, compositores também da Paisagem, lida por Cosgrove, ouvida por Schafer, mas é em Magnani que poderemos decifrar através de uma etnografia urbana a relação entre o sujeito e o objeto, no caso a rua. Onde bem se coloca esta proposta de um olhar "*de perto e de dentro"*, capaz de aprender os padrões e comportamentos, a partir dos arranjos dos próprios atores sociais. Abordadas em categorias como o *pedaço*, a *mancha*, o *trajeto* e o *circuito*, que foram bem empregados no recorte escolhido, onde o trajeto analisado foi o calçadão da Rua XV de Novembro, também já explorado por Magnani e seus alunos em 1991, contribuindo com suas observações para a análise deste trajeto. O professor aponta a etnografia como meio da busca por significados de uma dada prática, e confere maior precisão na observação se o observador conseguir tornar o familiar em estranho.

E foi se lançando sobre este trajeto em forma de caminhada de uma praça a outra, que se buscou através de uma grade classificatória identificar a atuação performática dos músicos de rua. Investigando o percurso, com o objetivo de averiguar a existência aleatória da participação destes músicos na paisagem cultural da cidade. Magnani (1991), ressalta que "*no caso das sociedades complexas, seja qual for o recorte escolhido, é preciso levar em consideração a malha de relações que mantém com a sociedade envolvente".* Enfatizando que no caso da rua Quinze de Novembro sua dinâmica não se esgota em seu perímetro, indo além dos limites do calçadão. As manchas que segundo o autor, são pontos de referência para a prática de determinadas atividades, podem também ser observadas, quando existe a escolha do calçadão pelos músicos de rua, devido à predominância dos pedestres e a possibilidade do contato direto nas performances.

Magnani (1991) também faz uma associação entre o ator e o cenário, no caso a paisagem resultante, *"...entendido como produto de práticas sociais anteriores e em constante diálogo com as atuais – favorecendo-as, dificultando-as e sendo continuamente transformada por elas". Onde afirma que delimitar um cenário "significa identificar marcos, reconhecer divisas, anotar pontos de intersecção".* Com os músicos de rua como possíveis atores deste cenário, agindo dentro de determinadas situações, passam a dar significações, padrões e regularidades à paisagem da cidade, podendo ser estudados buscando chaves para se compreender as diferentes formas de apropriação por eles, permitindo distinguir os usos dentro dos espaços públicos, e as significações empregadas pelos músicos a estes.

É neste contexto de vida urbana, que se dá o campo da pesquisa, considerando a vida social nos espaços públicos de fundamental contribuição para a qualidade de vida dos indivíduos e da sociedade. Analisando como estes se apropriam ou não dos lugares, dando sentidos e significados para os locais. Entre olhares e leituras nesta abordagem da etnografia urbana, se vale aprofundar a análise da paisagem cultural da Rua XV, onde demonstra a apresentação de um

“trajeto” de conexões vitais para o fluxo de pedestres no centro da cidade, ocorrendo a presença de “pedaços”, estes obtendo significações particulares para determinadas pessoas, em meio a uma ”mancha”, onde há a concentração de atividades específicas que apresentam a possibilidade de ligação com um “circuito” de músicos de rua, que assim como também em algumas capitais e metrópoles se apresentam nos espaços públicos. A afinação da perspectiva do pesquisador sobre as múltiplas abordagens e imbricações impostas ao espaço público, a compreensão das relações e políticas no uso do espaço, e a conformação simbólica dos músicos sobre a paisagem, compõem a pauta das abordagens desta pesquisa, trazendo à tona a importância de se estudar e compreender estes eventos artísticos que se fazem presentes no espaço público. Contribuindo assim para uma maior compreensão da participação efetiva destes músicos na composição da paisagem sonora da cidade.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Como pontos de partida para a discussão foram elencados alguns exemplos de artistas públicos performáticos presentes no centro da cidade, como Ademir Antunes o “Plá”, Sandino Cerrado e Georgia Olier (Foto 1), Tiago Pires Pessoa (Foto 5), Mick Street Rock (Foto 3) e o grupo equatoriano El Sikuri (Foto 2). Podendo identificá-los através de uma etnografia urbana, que segundo Magnani (2002), apresentam categorias que os envolve em uma *mancha,* que seriam “áreas contiguas do espaço urbano dotados de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam – uma atividade ou prática predominante”. Conferindo assim ao calçadão da Rua XV de Novembro, praças da cidade e ao Largo da Ordem, por exemplo, características de *mancha*. Como também, trabalhado pelo mesmo autor, vemos que tais lugares escolhidos e apropriados pelos artistas detêm também propriedades da categoria de *pedaço*, quando estes espaços tornam-se referências para alguns, e *circuito “estabelecendo uma relação de contiguidade espacial, sendo reconhecido em seu conjunto pelos seus usuários habituais”*

(MAGNANI, 2002, p. 23). Abordagens que nos mostram um pouco das relações estabelecidas no espaço urbano, além do nosso ponto central que envolve o músico, a produção do som que se incorpora ao espaço, em forma de paisagem sonora. Abordagens que apoiado em Schafer (1997) e as discussões em torno de *espaço sônico*, *complexos sonoros* e *marcos sonoros*, possibilitaram atribuir aos músicos de rua direitos autorais na composição da paisagem sonora e influência direta na paisagem cultural da cidade. Uma vez que estes a tem escolhido como palco para as suas performances, carregando-as de significados culturais que remetem não somente ao local mas também ao global, interligado pelo *circuito* e influências culturais trazidas pelas trajetórias destes músicos e depositadas na paisagem de Curitiba. Cabendo a discussão sobre as conformações simbólicas que estes conferem à paisagem, frente às manifestações artísticas que segundo Pozo (2008), Cassirer eleva a arte como a forma simbólica que mais objetiva o espírito, pois alega que a atividade pura do espírito se manifesta na criação. Contribui o autor na discussão sobre as formas simbólicas em Ernst Cassirer, esclarecendo que o fenômeno simbólico consiste na expressão de algo espiritual mediante signos sensíveis. Sendo que o sensível é a manifestação do sentido. Formas Simbólicas são fenômenos originários do espírito, formas arquetípicas da mente. O símbolo é a síntese indissolúvel entre significado e significante. E as formas são sínteses entre mundo e espírito. Construindo assim uma conformação simbólica mediante a arte, os músicos de rua através da paisagem sonora contribuem com signos, significados e significâncias que se vinculam à paisagem cultural da cidade.

Imagens 1 e 2

1 – Sandino Cerrado e Georgia Olier – Calçadão Rua XV de Novembro.
2 – Equatorianos – Grupo "El Sikuri" – Calçadão Rua XV de Novembro.

Imagens 3 e 4

3 – Mick Street Rock – Calcadão Rua XV de Novembro.
4 – Ademir Antunes o "Plá" de Curitiba – Calçadão XV de Novembro.

Imagem 5:

5 – Tiago Pires Pessoa – Calçadão da Rua XV de Novembro – Praça Osório
Fonte: Skolny.

Andreotti chama a atenção para os arquétipos e estereótipos, que se fazem presentes na paisagem (*ANDREOTTI*, 2007, p. 23). Por isso a autora envereda através de Lehmann, pois neste *"existe um fascínio pela misteriosa e rica complexidade da paisagem",* afirma Andreotti. Dizendo que; *"a psicologia é a chave que ele usa para integrar, unir os elementos culturais e as relações histórico-espirituais daquela paisagem que, de outro modo, seriam apenas um mero recipiente de objetos compreensíveis" (ANDREOTTI, 2013, p. 27)*. Complementa que:

> "[...] a 'descrição' de uma paisagem, quando deve ser algo mais que a enumeração de objetos compreensíveis, é muito mais difícil que a própria descrição desses objetos, porque a paisagem é certamente objetiva, ligada a fenômenos culturalmente evidentes, mas em primeiro lugar e, sobretudo, é um quadro de aparência visual integrada." (ANDREOTTI, 2013, p.28)

A autora se apoia no geógrafo alemão, Lehmann (1967, p. 3-4), que:

> Evidencia como aquele 'quadro de aparência visual integrada' significa para Lehmann todo o complexo mecanismo que faz da paisagem um ente estético, perceptivo, cultural e psicológico, que realmente o distingue da paisagem objetivada. (ANDREOTTI, 2013, p.29)

Por isso todos estes aportes enfatizados passam a enriquecer a leitura da paisagem, o fator invisível, que é evidenciado através de um aporte psicológico, as subjetividades e motivações que se traduzem simbolicamente, todas as aspirações que são expressas e incorporadas dentro de uma realidade, a participação efetiva na composição de uma paisagem sonora passam a somar na totalidade da paisagem cultural da cidade, sendo de grande valia estas abordagens para uma maior profundidade na análise espacial.

O MÉTODO DESCRITIVO

Este é o método em que Lehmann (Andreotti, 2013, p. 30), parece se basear e do qual, para maior clareza, sistematicamente se indica os pontos essenciais, associados com a temática de pesquisa, fazendo relações com a performance dos Músicos de rua em Curitiba e a composição de uma paisagem passível de ser observada e descrita pelo individuo:

> • *Valorização estética*; Performance de rua.
> • *Contribuição dos elementos culturais*; Estereótipos e Arquétipos.
> • *Participação espiritual*; Composição da paisagem sonora.
> • *Análise histórica*; Presença dos músicos de rua nos espaços públicos, artistas específicos, equatorianos.
> • *Processo temporal*; Espaço público, calçadão, uso atual.
> • *Amálgama psicológico*; O sujeito, o público, a paisagem.
> • *Cromatismo*; Combinação pictórica, critério descritivo original.

Podemos ver que as descrições ao espectro do visível estão diretamente ligadas às "formas". Sendo estabelecidas através de uma "relação pessoal", que se baseia em uma descrição detalhada das cores, dos sons, usando palavras da autora, *"numa relação muito pessoal além do material ou estrutural, mas uma*

construção perceptiva do jogo de cores e sons. Estética e pintura" (*Andreotti*, 2013 p. 33). Estabelecendo assim uma relação simbólica e de linguagem com o objeto, podendo haver uma descrição desta Paisagem, que é objetivada, reafirmando "[...] sobretudo, é um quadro de aparência integrada". Um diálogo com a subjetividade.

> A conclusão seria que o geógrafo se preocupa com a observação e, por isso, o estudo da paisagem; mas uma vez que a paisagem é cultural, é estética, é histórica, é vivacidade, é cor, ocorre que aquela paisagem vem descrita não apenas sobre a base da mera observação geográfica, mas integralmente, isto é, na vivacidade de todos aqueles componentes que um processo psicológico correto permite identificar (ANDREOTTI, 2013, p. 34).

Segundo a autora Humboldt, já buscava no plano estético a chave da essência transcendental da paisagem. A descrição que inspirava um estado de espírito frente à totalidade. *"Um quadro físico indica os limites onde começa a esfera da inteligência e o olhar distante mergulha em um mundo diverso. Isso indica os limites, mas não os suporta" (*HUMBOLDT, 1845, p. 386, apud. ANDREOTTI, 2013*)*.

Podendo assim se lançar sobre essa totalidade percebida que é a paisagem, de uma maneira mais ampla, envolvendo objetividades e subjetividades, e apreensões também sobre outros pontos teóricos de se pensar a relação homem espaço.

A PAISAGEM E AS FORMAS SIMBÓLICAS

Nesta transcendência em busca da forma, parecendo basear-se em abstrações e subjetividades, é que encontramos essência e matéria, para tornar significante a imensidão perceptível diante dos sentidos. Onde passamos a atuar dentro da totalidade e contribuindo espacialmente na composição da paisagem, seja sonora, visual, ou na disputa tátil por espaço. Sendo possível perceber sistematizações e representações na concepção das paisagens.

> A paisagem, assim apresentada fenomenicamente, é experimentada como totalidade

> individual e plasmada, como imagem dominada por uma estrutura estética interna, como 'fisionomia da paisagem', conforme a definição fundamental de Lehmann. "Essa compreende de um lado, um nítido limite nos confrontos do organismo, caracterizado pelo funcionamento unitário de todas as funções e, do outro, (um limite) nos confrontos do sentido da natureza, mais amplo, mas também mais indeterminado" (MULLER, 1989, p.11, apud ANDREOTTI, 2013, p. 44).

É com esta contribuição que continuamos o diálogo com a sua fundamentação teórica, em Cassirer, aproximando esta temática com a paisagem como "totalidade plasmada". Que em Andreotti podemos entender os aspectos culturais que se fazem presente na concepção desta. Envolvendo a fisionomia e psicologia desta paisagem, estabelecendo correlação entre o aspecto físico e o caráter, como já mencionado. A autora já deixa claro que a Paisagem Cultural é "um passo a mais para a observação da paisagem cujo palco se faz sob a Paisagem Geográfica". Construindo seu conceito embasada na escola alemã, onde o termo cunhado é *"LANDSCHAFT"* aparecendo "como um substantivo carregado simultaneamente de subjetividade e de objetividade, em uma dialética desconhecida, [...] em Sauer". Em Lehmann, uma nova Geografia passa a ser projetada para abordar a sua paisagem psicológica. Dialogando com Simmel e a Filosofia da paisagem. Fortalecendo a concepção de Andreotti, que afirma que a "*nossa consciência precisa de uma totalidade, unitária, que supere os elementos, sem estar vinculada aos seus significados particulares e sem mecanicamente ser composta por eles – apenas isto é paisagem"*. Em um processo espiritual, de transformação da paisagem, onde é no horizonte de visão, que se encontra material para a significação da paisagem. E aqui acrescentamos não somente em um horizonte, mas também em um espectro sonoro que passa a fazer parte da paisagem e que é passivo de ser transformado pela cultura humana e estabelece relações de linguagem e significados que passam a ser incorporados na paisagem cultural analisada.

Assim como afirmado por Andreotti, *"só se torna uma paisagem quando um conceito unificador os ordena segundo um critério formal próprio"*. E assim sendo que podemos incorporar a paisagem sonora dos músicos de rua na

paisagem cultural da cidade, através da música, como critério ordenador. Francisco Monteiro (1999) trata a música como símbolo, como "organizações sonoras simbólicas". Nisto podemos agregar a citação de Andreotti:

> Tudo o que chamamos cultura contém uma série de estruturas dotadas de leis próprias, que com pureza auto-suficiente colocam-se para além da vida cotidiana, da complexa trama da vida prática e subjetiva, quero dizer, a ciência, a religião, a arte. (SIMMEL, 1957, p.141-149, apud ANDREOTTI, 2013, p. 64).

Partindo deste diálogo teórico é que podemos considerar com maior propriedade a conjunção de uma paisagem integrada, como por exemplo, o calçadão da Rua XV de Novembro ou o Largo da Ordem em Curitiba, onde nestes espaços públicos, as ruas são conformadas servindo de palco pelos músicos, onde neste instante em que ocorrem as performances, pode-se através desta perspectiva perceber a paisagem de uma forma mais espiritual. "Uma trama que não é exprimível por meio de uma comparação mecânica" (SIMMEL, 1957, p. 150, apud ANDREOTTI, 2013, p. 64). Mas que estabelece uma relação de força entre o homem e o meio ambiente.

Com essas contribuições podemos aprofundar e explorar de uma maneira humanista realista a temática de pesquisa. Fomentando discussões em torno de como a relação cultural e psíquica transforma e interpreta a paisagem? E como podemos extrair do ambiente todos os motivos que a história dele pode sugerir? São estas algumas das perguntas que dinamizam a compreensão da participação dos músicos de rua na composição da paisagem cultural da cidade, e de que maneira a música pode ser entendida como fator simbólico e significante para ser destacada neste contexto. Formas simbólicas, totalidade da paisagem, psicologia da paisagem, são contribuições que ampliam as margens para imbricações teóricas na pesquisa em desenvolvimento, contribuindo para um embasamento filosófico e conceitual em torno da categoria de análise escolhida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta saída metodológica, segundo o professor Gil Filho (2012) *"o espaço é uma conformação, que está passiva a representação do sujeito"*. Sendo que *"o processo de espacialização é eminentemente simbólico"*. E, portanto, *"os objetos culturais são formas do sujeito e parte do processo de espacialização mediado pelas formas simbólicas"*.

Sendo nesta possibilidade epistemológica que podemos olhar com filtros ajustados tanto para o sujeito, quanto para o fenômeno e a experiência vivenciada na composição da paisagem sonora. Pois,

> A partir das formas simbólicas o homem se distância do mundo e por meio justamente dessa separação retorna ao mundo de modo afetivo, ou seja, pelo conhecimento e ação nesse mundo. Do mesmo modo as ações humanas são impulsionadas pela necessidade através da antecipação de representações para viabilizar uma condição em realidade. (GIL FILHO, 2012)

É nesta perspectiva que podemos analisar como as experiências e as realizações humanas estão relacionadas ao simbolismo e às representações que os sujeitos fazem dos sentidos e das ações manifestas no espaço, e como usando as palavras do professor Sylvio, *"as determinações a partir das formas simbólicas não são um fim em si, mas um processo"*. Ligadas às expressões, as representações e as significações que são estabelecidas pelos sujeitos. Pois completa Gil Filho; *"O mundo da linguagem é o mundo real, e está capacidade está em nós. {...} Mundos simbólicos são mundos reais"* (GIL FILHO, 2012).

Sendo que as reflexões sobre a arte na paisagem, ou a própria representação da paisagem como arte, neste diálogo, arte, música, Geografia, as formas simbólicas se tornam adereços para se contemplar com valorização estética a temática pesquisada.

Observando sobre uma ótica humanista realista os fenômenos e as experiências relacionadas com determinados artistas. Sujeitos que compõem e dinamizam a paisagem em determinados locais, estabelecendo relações com esta paisagem, depositando suas contribuições, simbólicas, sensoriais, sonoras e culturais. E fazem de tal maneira que se pode espacializar e fazer conexões com

outros espaços que são conectados através da experiência e da memória. A arte de rua, o som, é capaz de fazer conexões simbólicas entre paisagens. Sendo assim, a música na paisagem passa a dar um outro sentido estético ao espaço, uma vez que possui elementos artísticos e também sonoros que podem ser significados e espacializados. Geometricamente no espectro visual e sonoro. Paisagisticamente no caso do espaço público e do seu uso. Espiritualmente no caso da memória e das representações e culturalmente no caso das performances de rua.

A Arte que se manifesta em espaço público, onde a rua passa a ser o objeto plasmado pelos sujeitos da pesquisa, conformada pelos usos e representações destes artistas. Que acabam proporcionando experiências, podendo ser espacializada em um âmbito que se configura na paisagem cultural. Expressas também através da composição da paisagem sonora, proporcionando simultaneamente um fenômeno acústico e cultural, onde através da relação real e existencial destes músicos e de suas atuações na paisagem, podemos refletir sobre uma compreensão mais ampla entre o sujeito e suas subjetividades, e as objetivações dadas por estes músicos através das formas simbólicas na Paisagem Cultural da cidade.

REFERÊNCIAS

ANDREOTTI, Giuliana. **Paisagens culturais**. Editora UFPR. Curitiba, 2013.

CASSIRER. E. **Ensaio sobre o homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. Martins fontes**,** São Paulo. 1994.

CAVALCANTI; ELALI: **Temas básicos em psicologia ambiental**. Cap. 5 e 20. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

COSGROVE, Denis. **A geografia está em toda parte.** In: CORRÊA, R.L; ROSENDAHL, Z. (orgs.). Paisagem, tempo e cultura. Rio. EdUERJ, 1998.

DAMATTA, R. **A casa & a rua** (1997) Capítulo; A casa, rua e outro mundo: o

caso do Brasil.

GIL FILHO, Sylvio F. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: BARTHE-DELOIZE, F. & SERPA, A. org. **Visões do Brasil**: estudos culturais em Geografia [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 47-66.

INNERARITY, D. **O novo espaço público**. Lisboa. Textos Editores, 2010.

JACOBS, J. **Morte e vida de grandes cidades norte-americanas** (2000).

MAGNANI, J.G.C. **De perto e de dentro:** notas para uma etnografia urbana**.** RBCS. Vol.17, n.49, p. 11-29. Jun. 2002.

MAGNANI, J.G.C. **A Rua Quinze, de Praça a Praça, um exercício antropológico.** DAU – PUC/PR. 1991.

MENDONÇA, KOZEL (org). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea.** MENDONÇA, Francisco. KOZEL, Salete. Ed. da UFPR. 1ª Ed. rev. 2009.

OLIVEIRA, F. **Intelectuais Conhecimento e espaço público**. In: Revista Brasileira de Educação, n.18, set/out/nov/dez, 2001.

SCHAFER, R. Murray. **O ouvido pensante**. UNESP. São Paulo, 1991.

SCHAFER, R. Murray. **A afinação do mundo**. UNESP. São Paulo, 1997.

TORRES, M. A. KOZEL, S. A percepção da paisagem sonora da cidade de Curitiba**. Ra'e'ga**. Editora UFPR. 2008.

TORRES, M. A. KOZEL, S. Paisagens sonoras: possíveis caminhos aos estudos culturais em geografia. **Ra'e'ga**, n.20, p.123-132. Editora UFPR. 2010.

TUAN, Y.**Topofilia:** um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difusão Editorial, 1980.

URIARTE: **Olhar a cidade:** contribuição para a etnografia dos espaços públicos (2013).

PAISAGEM DOS DEJETOS EM DESPERDÍCIO: LIMITES EQUIVOCADOS DA POLÍTICA DE RESÍDUOS SÓLIDOS EM BOA VISTA-RR.

HAROLDO SCACABAROSSI,
Universidade Estadual de Roraima – UERR
Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos (LEGES/PPGG/UFC)
haroldogeo@yahoo.com.br

A PAISAGEM NO URBANO

A relação homem natureza, materializada na paisagem é reflexo da interação de vários fatores. O uso corrente do termo paisagem, utilizado tanto no dia a dia como nas diversas ciências, geralmente se pauta no belo, na visão, na apreensão individual e na subjetividade, o que não é o caso nessa abordagem (BRITTO; FERREIRA 2011).

Na verdade, Boa Vista se destaca pelo incremento da paisagem humanizada (SANTOS, 2006), ou seja, uma paisagem oriunda ou consequência de atividades desenvolvidas nas relações humanizadas. Nessa pesquisa, optamos em caracterizá-las pelas chamadas paisagens de dejetos em desperdício, ou simplesmente paisagens do desperdício, evidenciadas pela disposição no mínimo equivocada de RSU gerados no Aterro Sanitário Municipal e em vários locais da área urbana e rural, que se transformaram em verdadeiros lixões a céu aberto.

Em outra vertente de análise, evidencia-se o desperdício dos recursos públicos e um distanciamento do que seria uma política articulada a um gerenciamento que contemple todas as etapas de uma gestão integrada dos RSU gerados. Essas ações encontram-se materializadas nas inúmeras praças da capital, com a implantação de diversos coletores para a coleta seletiva, que inexiste no município.

A problemática dos RSU gerados, aí incluídos a gestão e o gerenciamento bem como seu tratamento, sua destinação e disposição final, está presente no cotidiano boa-vistense materializada na atual situação socioespacial da cidade. O investimento em equipamentos de coleta seletiva em diversos espaços urbanos da capital evidencia o que poderíamos chamar de limitada política pública no manejo correto dos resíduos gerados, evidenciando uma gestão pautada no desperdício. De modo a considerar a gestão e o gerenciamento dos RSU gerados no município de Boa Vista, constata-se uma prática desconexa da harmonia desejada na relação urbano-ambiente, trazendo à tona vários questionamentos na questão de como gerir os RSU e, consequentemente, os desdobramentos das políticas adotadas pelo município no que diz respeito à problemática evidenciada.

RESISTENCIA À MUNDANÇA DE POSTURA

O aumento significativo da quantidade de RSU gerados, dispostos no Aterro Sanitário da cidade, tem contribuído para a descaracterização da paisagem urbana, evidenciando uma prática no mínimo equivocada, tanto na gestão como no gerenciamento dos RSU gerados no município. Há de se refletir e questionar o caminho escolhido para lidar com a questão por parte do executivo municipal, perpassando pela discussão dos hábitos e comportamento dos munícipes residentes em Boa Vista, no que se refere aos materiais pós-consumo.

Após 6 anos de efetivação de uma das mais modernas legislações inerentes aos RSU gerados, efetivada pela Política Nacional dos Resíduos Sólidos – PNRS –, Lei Federal nº 12.305/2010, o que se percebe é que o município é totalmente contrário à tendência mundial, como também o que se prega, as normas contidas na legislação de forma geral. Acrescenta-se nesse arcabouço legal a Lei nº 416 que dispõe sobre a Política Estadual de Gestão Integrada de Resíduos Sólidos, Lei nº 1.419, que institui normas, prazos e procedimentos para o gerenciamento, coleta, reutilização, reciclagem e destinação final dos resíduos tecnológicos, e a

Lei n.º 482 que institui o Código Sanitário do município de Boa Vista

A capital do estado de Roraima, Boa Vista - RR, localizada a centro leste do estado, especificamente na mesorregião norte e microrregião Boa Vista (SEPLAN, 2014), dispõe de uma área territorial de 5.687,036 Km², equivalente a 2,54% do estado. Possui população estimada para 2016 de 326.419 (IBGE, 2016), distribuída em seus 55 bairros, sendo a maior média de urbanização do estado, com 97,71%.

Há de se destacar que cabe ao executivo municipal a gestão dos RSU gerados em seu território. Já o gerenciamento tem como responsáveis desde o ano de 2001 até os dias atuais, empresas contratadas pela gestão. Nesse período, diversas empresas como a Construtora SOMA Ltda., COEMA Ltda., COPAM Ltda. e SANEPAV foram se sucedendo respectivamente, na execução dos serviços de limpeza urbana como também na varrição de ruas, coleta de resíduos domiciliares e operação do Aterro Sanitário Municipal.

Com esse cenário, o modelo escolhido pelo município em relação ao tratamento dos Resíduos Sólidos Urbanos (RSU) gerados no pós-consumo, está intimamente ligado à relação urbano-ambiente praticada na capital do estado de Roraima.

Os reflexos de ações equivocadas se materializam na paisagem urbana da capital do estado de Roraima, uma vez que oportunidades resultantes das atividades do pós-consumo, como redução, reutilização e reciclagem estão sendo negligenciadas pelo poder público municipal.

PROBLEMATIZAÇÃO

A propaganda divulgada nos veículos de comunicação local, que destacam a cidade como sendo exemplo frente aos desafios da política ambiental e na postura frente aos RSU gerados, fortalece a interpretação do munícipe sobre a paisagem da Boa Vista como uma representação de ordem, por intermédio da destinação correta final do lixo gerado. Em outra perspectiva de análise, espaços urbanos

que concentram grandes e pequenas quantidades de resíduos, dispostos de forma a não atenderem aos padrões mínimos ambientais, muito menos como potencial de reserva de recursos e energia, caracterizam uma desordem, no que diz respeito à gestão desses RSU na área urbana da capital. Nesse sentido, indagações surgem para explicar os questionamentos: por que se dejeta tanta riqueza quando se poderia utilizá-la como investimento econômico e ambiental? A realidade da cidade de Boa Vista pauta-se no conceito de cidade limpa ou uma cidade varrida? Os munícipes estão comprometidos com os princípios preconizados na legislação sobre os RSU? A gestão municipal está em sintonia com a boa prática ambiental ligada aos RSU? São essas representações materializadas no espaço urbano boa-vistense que fazem necessárias as interpretações e análises.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

A relação homem natureza se concretiza no espaço urbano e revela as facetas oriundas das relações sociais e padrões culturais adotados pela sociedade. Por sua vez, é na cidade que se revela a presença de uma infinidade de paisagens, percebidas e vividas de modos distintos por seus habitantes.

Partindo desse pressuposto, a Geografia analisa as diferentes formas materializadas na paisagem urbana (PAIVA *et al*., 2009). Do conceito de paisagem para a análise geográfica, busca-se identificar as relações entre natureza e sociedade e o resultado desse processo interativo (CONTI, 2014).

> Dentro da Geografia, a paisagem adquiriu um caráter polissêmico, variável entre as múltiplas abordagens geográficas adotas e dependente das influências culturais e discursivas entre os geógrafos. Esta elasticidade demonstra, na realidade, uma complexidade do conceito, em função de como o mesmo foi tratada pelas várias correntes, moldadas cada qual em um determinado contexto histórico e cultural (BRITTO e FERREIRA, 2011).

Nesse entendimento, a paisagem também será reflexo de como se comporta determinada sociedade e sua relação complexa com o ambiente. A questão dos RSU gerados é multidisciplinar, por envolver temas e possibilidades diversos de

otimização e racionalização de sua política de gestão (FUGII, SILVA, RUTHES, 2012). Assim, no que se refere às boas práticas sociais e ambientais os obstáculos são inúmeros, no sentido de que a cidade de Boa Vista se transforme em uma sociedade saudável, principalmente na maneira como destina os materiais pós-consumo (ABRAMOVAY *et al*., 2013).

O caminho para que a governança da gestão dos resíduos sólidos possa ser equacionada, passa pela conversão do que é tratado como lixo e em riqueza e a serviço do desenvolvimento (ABRAMOVAY, 2013). Hábitos do cotidiano em que predominam a cultura do desperdício e do jogar fora são reproduzidos nas empresas, nas instituições e nos domicílios de forma geral. Além dessa prática, impera ainda a obsolescência programada de tantos produtos até a dificuldade de coordenar ações entre diferentes esferas de governo (SILVA FILHO e SOLER, 2012). A produção de plásticos, por exemplo, e consequentemente das embalagens, agravam o problema da destinação dos RSU gerados, visto o aumento consideravelmente nos últimos 50 anos, crescendo de 15 milhões de toneladas em 1964 para 311 milhões de toneladas em 2014, devendo dobrar em 20 anos (ELLEN MACARTHUR FOUNDATION, 2016).

O processo inicial de mudança de comportamento, associado a uma nova postura frente ao que usualmente consideramos como não aproveitável pauta-se em transformar lixo em riqueza. As experiências vivenciadas em países desenvolvidos estão pautadas na inserção do fabricante como protagonista nessa ação. Abramovay (2014) diz que os países que conseguiram dar destinação adequada ao lixo são aqueles em que o setor privado paga a conta da coleta e uso de materiais recicláveis. É o que mostra a Alemanha que:

> Vem conseguindo descasar a produção de riqueza da geração de lixo. Relatório do Bifa Environmental Institute mostra que, entre 2000 e 2008 (portanto, antes da crise), o PIB, em termos reais, cresceu quase dez por cento, e o volume de lixo caiu nada menos que 15%. A intensidade em lixo da vida econômica, medida decisiva para avaliar a qualidade da relação que uma sociedade mantém com seus recursos ecossistêmicos, declina mais de 22% (ABRAMOVAY, 2014).

No caso brasileiro, destaca-se que os brasileiros geram pouco mais de um

quilo de lixo por dia, colocando o país como o terceiro maior produtor de resíduos sólidos do planeta (BRASIL, 2014). No entanto, as discussões sobre os impactos ambientais e os altos custos da coleta e destinação do lixo não costumam fazer parte do dia a dia dos brasileiros, nem das campanhas políticas.

A Política Nacional dos Resíduos Sólidos (PNRS) representa de fato a normalização legislativa em muito almejada pela sociedade brasileira. Mendes e Beck (2015) destacam que a Lei Federal tem como finalidade primordial impor comportamento apropriado para toda a sociedade no que tange ao tratamento dos RSU gerados, no sentido de manter o bem comum a todos, assim como também estabelecer penalidades para quem não respeita suas diretrizes. Nesse entendimento, as autoras enfatizam que:

> Partindo deste princípio, a PNRS é relevante no sentido de criar obrigatoriedade a algo que é necessário para o bem da sociedade, já que a consciência ambiental na utilização dos recursos naturais e descarte de rejeitos não se dá de forma espontânea por todos envolvidos (MENDES e BECK, 2015).

Desta forma, observa-se que a publicação da PNRS deve ser considerada um instrumento no processo de gestão dos resíduos sólidos (MAIA *et al*, 2013). Mas de fato, o que falta na verdade é sua efetiva aplicação no dia a dia dos municípios brasileiros.

> O que realmente falta é efetivação da lei pelos gestores públicos, sensibilidade da sociedade para com os problemas ambientais e maior comprometimento daqueles que fiscalizam e fazem cumprir as leis. Portanto, a sua aplicabilidade vislumbra meios para a valorização profissional dos catadores de materiais recicláveis, no entanto, requer compromisso mútuo entre gestores públicos e os diferentes segmentos sociais (MAIA *et al*., 2013).

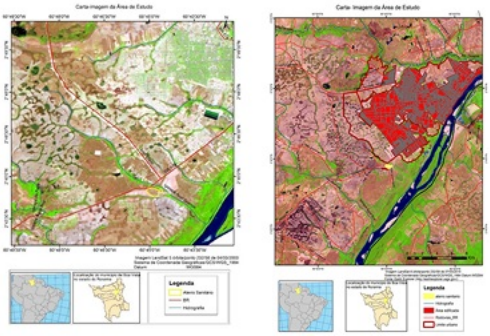
A análise se pauta em duas realidades intrigantes evidenciadas no perímetro urbano da capital do estado de Roraima, onde se vislumbra um verdadeiro paradoxo da gestão e do gerenciamento dos RSU gerados no município. Em um primeiro momento, constata-se políticas públicas pautadas em equívocos e contradições, marcados pela prática arcaica no tocante à problemática dos RSU gerados no município.

Neste contexto, Boa Vista está distante de se efetivar como as chamadas cidades sustentáveis e cidades inteligentes, caracterizadas por inovações que utilizam as Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) e outros meios para melhorar a eficiência da gestão, dos serviços urbanos e de sua competitividade, enquanto garante o atendimento das necessidades das gerações atuais e futuras com relação aos aspectos econômicos, sociais e ambientais (BOUSKELA, *et. al*., 2016).

A PAISAGEM DE DEJETOS COMO REFLEXO DAS AÇÕES DESCONEXAS

O que se materializa na paisagem em função do desperdício poderia ser um reino de abundância Abramovay (2013). O que era para ser um Aterro Sanitário ou Aterro Controlado, efetivado no ano de 2000 e 2014 (FIGURAS 1a 1b), tornou-se um depósito de lixo a céu aberto, prevalecendo o conceito de lixão, contribuindo sobremaneira para a alteração da paisagem original do local.

Figuras 1a, 1b – Aterro Sanitário do Município de Boa Vista no ano de 2000 e 2014.



Elaborado por Gladis de Fatima Nunes da Silva e Haroldo Scacabarossi, 2016.

Araújo (2013) diz que, pela lógica da responsabilidade pós-consumo, os fabricantes de produtos e embalagens deveriam se responsabilizar pelo ciclo integral daquilo que colocam no mercado e seus efeitos sobre o meio ambiente, não distinguindo comerciantes e os próprios consumidores. De fato, Araújo

também afirma que:

> Concretamente, o fabricante passa a ter de assegurar o recolhimento de determinados produtos e embalagens após o uso pelo consumidor e, cabe destacar, garantir também a destinação ambientalmente correta do que recolher. As normas sobre a responsabilidade pós-consumo por vezes envolvem expressamente os comerciantes e os próprios consumidores, como forma de viabilizar a logística reversa, o sistema de retorno aos fabricantes (ARAÚJO, 2013).

Assim, esse retorno e a inserção dos materiais recolhidos nos processos de reciclagem constituem-se uma das formas mais positivas dentre as práticas de gestão de resíduos, uma vez que o retorno dessas matérias-primas para o mercado potencializa a economia circular (JACOBI, 2011). Esse entendimento corrobora para supressão de lixões e aterros controlados (ABRAMOVAY, 2014). A realidade da cidade de Boa Vista destoa dessa afirmação e, em primeira constatação e mais grave nesse processo, está no local escolhido para disposição final dos RSU gerados no Município.

> Identificar as influências decorrentes da disposição de materiais lançados de forma inadequada em lixões e os riscos oferecidos, através da água e do solo contaminados, à saúde da população que habita nas proximidades, é de total importância no processo de planejamento das cidades (DINIZ, FURTADO, MELO FILHO, 2009).

Caminhões e coletores, com os mais diferenciados tipos de resíduos, recolhidos nos 55 bairros da cidade, depositam (Figura 2) diariamente, sem prévia seleção e controle, toneladas de RSU gerados na capital. Entulhos, galhadas e todo tipo de resíduos, além dos contaminantes resíduos hospitalares que transformam a paisagem do local, antes com características do lavrado roraimense (BARBOSA, XAUD, COSTA, 2005), agora em uma paisagem de dejetos.

Figura 2 – Atividades de triagem e de disposição final de RSU Aterro Sanitário de Boa Vista.

Fonte: FolhaBV.

No local há ocorrência de um processo contínuo de modificação da paisagem, degradação ambiental e uma possível contaminação do solo e da água pela não captação e tratamento do chorume, resultante da disposição final dos RSU gerados e do processo de decomposição desses materiais. O processo de degradação ambiental que ocorre na área para onde são destinados e dispostos os RSU coletados pelo sistema de gerenciamento é nítido e avança em direção aos corpos hídricos do entorno e o que deveria ser fonte de renda e riqueza, nada mais é do que depósito de riqueza.

Abramovay (2013) corrobora com essa constatação e diz que:

> Lixões e baixo aproveitamento de resíduos sólidos exprimem uma relação doentia entre sociedade e natureza, em cuja base se encontra a maneira como são tanto concebidos, produzidos, distribuídos, consumidos e descartados os produtos quanto geridos os sistemas de coleta e disposição dos remanescentes do consumo. Mesmo que representem forma mais adequada de disposição final dos resíduos que os lixões ou os aterros controlados, os aterros sanitários também são problemáticos por seus custos e pelo espaço que ocupam (ABRAMOVAY *et al.*, 2013).

Deve-se salientar também o prejuízo ambiental que culmina com o aumento do processo de desequilíbrio, contaminação dos igarapés adjacentes, redução da capacidade de armazenamentos dos reservatórios e, simultaneamente, alteração da paisagem natural.

A GESTÃO DOS RSU GERADOS EM BOA VISTA

Em direção contrária, as políticas do lixo zero e da economia circular, ou seja, um processo de inovação que leve sempre à reutilização dos materiais

Abramovay (2014), caminha o executivo municipal. A constatação está na postura adotada pela atual gestão do município no que se refere à política implementada para os RSU gerados, em especial os recicláveis e a coleta seletiva propriamente dita.

Proposta no capítulo II, das definições contidas na Lei 12.203/2010, especificamente no inciso V, a coleta seletiva é a: "Coleta de resíduos sólidos previamente segregados conforme sua constituição ou composição" (BRASIL, 2010).

Destoando da própria política ambiental proposta pelo governo municipal atual, e após a inauguração de inúmeras praças em diversos bairros da capital, pode-se constatar a incoerência. Em visitas aos locais recentemente reformados e revitalizados pela atual gestão, constatou-se a implantação de diversos equipamentos (Figuras 3- a, b, c e d), denominados de coletores para coleta seletiva.

Figuras 3 a, b, c e d – Coletores para coleta seletiva e de grande porte para coleta sem segregação, instalados em praças da capital Boa Vista - RR.

Fonte: Acervo do autor/2016.

De acordo com o Ministério do Meio Ambiente a coleta seletiva é a coleta diferenciada de resíduos que foram previamente separados segundo a sua constituição ou composição, resíduos com características similares são selecionados pelos geradores e disponibilizados para a coleta separadamente.

IPEA (2016) destaca que as estratégias da PNRS reforçam os princípios da reciclagem de resíduos sólidos, tendo como um de seus objetivos o incentivo a

essa atividade, visando propiciar o uso de matérias-primas e insumos derivados de materiais recicláveis e reciclados e destinando somente os rejeitos para os aterros sanitários.

Enfrentar esses desafios da nova postura frente à problemática do lixo pressupõe uma evolução no campo da governança e da tomada de decisões, bem como o uso cada vez mais eficiente dos recursos das nossas cidades, com vistas a uma gestão inteligente (BOUSKELA *et. al*., 2016).

Atitudes de como se lidar com os RSU gerados perpassam por inúmeras inovações. Bouskela exemplifica ações onde:

> Os coletores de resíduos sólidos são conectados por redes sem fio e equipados com sensores que monitoram o volume do resíduo, a umidade, a temperatura e até mesmo o tipo de conteúdo existente. Os dados chegam às secretarias e empresas de limpeza e permitem melhor planejamento das rotas de coleta, atualizando os motoristas dos caminhões em tempo real em relação aos percursos, o que resulta na otimização do custo do serviço de gestão de resíduos (BOUSKELA *et a*l., 2016).

Não se vislumbra em curto prazo, tamanho avanço para mudança de como é praticado o gerenciamento de RSU gerados em Boa Vista. Mas o que parecia ser um momento de inovação e nova propositura com a destinação correta de matérias pós-consumo pela PMBV, na verdade evidencia a falta de planejamento das ações, associada à verdadeira imagem do desperdício de recursos públicos.

Por longo período espaços públicos urbanos foram abandonados conjuntamente com inúmeras praças. A partir do ano de 2015, inicia-se um processo de revitalização e restauração desses espaços. Os serviços de reforma efetuados pela PMBV nas praças consumiram recursos públicos significativos. Citando apenas 3 delas e de acordo com os dados disponibilizados pela própria Prefeitura sobre os processos licitatórios de 2014 e 2015, as reformas das Praças da Bandeira, Mané Garrincha e da Praça dos Bambus custaram aos cofres públicos R$ 2.082.899, R$ 3.711.778 e R$ 1.056.159 respectivamente. As reformas como um todo deram um novo padrão urbanístico para a cidade. Mas o que chamou a atenção nessas ações foi a implantação de coletores destinados à coleta seletiva de resíduos gerados. Para se ter uma ideia do descaso com o

erário, bem como a evidência de um verdadeiro paradoxo na gestão dos RSU gerados, foram disponibilizados aos frequentadores das Praças da Bandeira e dos Bambus mais de 62 equipamentos de coleta seletiva. Os equipamentos de limpeza urbana e coleta seletiva, denominados kits ou coletores para coleta seletiva escolhidos, contam cada um com 4 receptores individuais de coleta. Multiplicado pelo número de equipamentos instalados nas 3 praças citadas, tem-se o absurdo de mais de 250 tambores para recebimento de resíduos diferenciados. Considerando o custo relativamente alto dos equipamentos como também a não disponibilização de coleta seletiva desde o ano 2008 aos munícipes, e muito menos realização desse tipo de serviço em locais pré-determinados, estamos diante de equívocos no trato dos RSU gerados.

Constata-se que não foi levada em consideração a implantação de coleta seletiva nem como uma política ambiental do município, e muito menos com a participação de cooperativas ou outras formas de associação de catadores de materiais reutilizáveis e recicláveis formadas por pessoas físicas de baixa renda como prega (BRASIL, 2010).

Ao mesmo tempo em que a PMBV disponibiliza os coletores seletivos para coleta diferenciada de resíduos, como resíduos orgânicos, também se oferecem o serviço de coleta de resíduos sem prévia seleção. O que poderia ter uma destinação correta como a compostagem, tem destino igual aos resíduos domésticos coletados. IPEA 2016 destaca que:

> A compostagem, enquanto destinação ambientalmente adequada da porção orgânica dos resíduos coloca-se como fundamental para a redução da quantidade de resíduos dispostos em aterros e lixões, assegurando a ordem de prioridade das distintas etapas ao longo do processo de gestão e de gerenciamento dos resíduos sólidos, qual seja: não geração, redução, reutilização, reciclagem, tratamento dos resíduos sólidos e disposição final ambientalmente adequada (IPEA, 2016).

Portanto, está posta a falta de planejamento e de políticas públicas orientadas que consigam pôr fim a montanhas de lixo que se avolumam em locais impróprios, formando verdadeiras paisagens do desperdício que contaminam a água e o solo, empesteando o ar e transmitindo doenças sem que se aproveite

oportunidades imensas de geração de riqueza e renda por meio da reutilização e da reciclagem (ABRAMOVAY *et al*., 2013).

Apesar da propaganda enganosa, na verdade, quando se fala em atividade relacionada com os materiais recicláveis no município de Boa Vista, fala-se em ações desconexas e realizadas por instituições e organizações sem o mínimo de apoio por parte do gestor municipal. Esses materiais são coletados e pré-selecionados de forma não organizada e dispersa dentro do perímetro urbano da capital de Roraima. Apesar da afirmação de apoio a organizações efetivamente envolvidas na atividade de triagem e encaminhamento de materiais recicláveis para processamento, a postura do executivo municipal retrata uma ação não integrada a uma política efetiva de pré-seleção, de triagem e de encaminhamento a associações e empresas do setor, para comercialização e que efetivamente, de alguma maneira, gere emprego e renda.

A situação de falta de planejamento e ordenamento também acontece com os resíduos orgânicos gerados na capital. Os resíduos resultantes das atividades domésticas e empresariais, como sobras de materiais orgânicos de domicílios e empresas que poderiam integrar uma cadeia de revalorização de materiais (KARASKI, 2016) como o de fertilizantes ou adubo natural por exemplo, são dispostas no mesmo local do restante dos resíduos coletados na capital, inviabilizando qualquer agregação de valor a esse importante recurso natural.

RÉPLICAS DE PRÁTICAS INCOERENTES NO TRATAMENTO DOS RSU GERADOS

Paralelo a essa análise, Boa Vista tem a peculiaridade de estar circundada por rios, igarapés e lagoas. Situada na margem direita do Rio Branco interagem hábitos de uso desse recurso hídrico principalmente para o lazer, paralelo a uma prática de degradação ambiental de suas margens, consequência da disposição irregular de RSU gerados.

É nesse cenário que se replicam ações e políticas equivocadas em relação

ao tratamento e destinação correta dos RSU gerados, não restringindo apenas ao praticado pelo município de Boa Vista. Diferente do Projeto Rio+Limpo, finalista do prêmio da Agência Nacional das Águas – ANA, a atividade desenvolvida pela Companhia de Águas e Esgotos de Roraima (CAER), denominada de 'Caer nos rios', tem por objetivo recolher resíduos sólidos depositados nos igarapés e rios urbanos na capital. Só em uma ação socioambiental realizada pela Companhia de Águas e Esgotos de Roraima (CAER) foram retiradas (Figura 4) mais de 1 tonelada de resíduos do Rio Branco.

Figura 4 – Resíduos Coletados nas margens do Rio Branco, no Município de Boa Vista - RR.

Fonte: Jornal Folha de Boa Vista /2015.

Mas o que era para ser um exemplo, com a efetivação dos conceitos de Educação Ambiental e de ações propostas pela Estratégia Nacional de Educação Ambiental e Comunicação Social para a Gestão de Resíduos Sólidos – Educares, a ação ambiental também não cumpre o correto tratamento e destinação final dos resíduos coletados. Todos os materiais recolhidos nas ações já realizadas foram destinados ao Aterro Sanitário de Boa Vista, ou seja, foi efetuada a transferência de um problema para outro lugar ao invés de reduzir os impactos gerados pelo descarte em locais inapropriados para os RSU gerados. Essas ações equivocadas e incoerentes na verdade contribuem para o incremento da paisagem dos dejetos e desperdício, e corroboram no entendimento de que as ações devam ser melhor planejadas no sentido de atender tanto à legislação como na postura de novos

paradigmas no trato de materiais pós-consumo, desafio da governança municipal.

AÇÕES E CAMINHOS PARA MITIGAÇÃO DA PROBLEMÁTICA

Educação e inovação tecnológica são caminhos para incluir estes materiais na economia circular, evitando o desperdício e a destruição que limita a utilização no pós-consumo (ABRAMOVAY, 2016).

> O processo de planejamento deve, portanto, ser acompanhado por ações de educação ambiental que promovam mudança de valores, práticas e atitudes individuais e coletivas para difundir e consolidar as ideias de qualidade ambiental, participação pública e cidadania (FUZARO, RIBEIRO, 2005).

Essa nova postura frente aos materiais gerados nos pós-consumo inevitavelmente passa pelo conceito da redução, reuso e, principalmente, da não geração. Mesmo reduzindo a geração, é preciso reaproveitar ou reciclar o que foi descartado e destinar somente os rejeitos para os aterros sanitários controlados (BARBALHO *et al*., 2015). Não se vê com bons olhos a reprodução da máxima do extrair, transformar e descartar no ambiente os materiais do pós-consumo (ELLEN MACARTHUR FOUNDATION, 2015). Propostas alternativas ao modelo de desenvolvimento que impera no mundo são urgentes no sentido de fortalecer as políticas públicas e fomentando posturas inovadoras sustentáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abrir mão da prática arcaica em destinar seus Resíduos Sólidos Urbanos gerados para o aterro sanitário e que apenas os rejeitos possam ser efetivamente depositados nesses locais, parecem estar distantes das ações efetivadas atualmente pelo executivo municipal.

Considerando as responsabilidades da gestão como também do gerenciamento dos RSU gerados no município de Boa Vista-RR – exercidos pelo executivo municipal –, verificam-se inúmeros equívocos e contradições. Há de considerar que as atribuições legais e normativas da limpeza urbana estão a cargo

da Prefeitura Municipal de Boa Vista. Nesse sentido, entende-se ser ela a grande responsável pelas consequências causadas pelo não balizamento das ações referentes ao tratamento e destinação correta dos RSU gerados, que leve em consideração os aspectos legais, sociais e ambientais para a problemática. O serviço de limpeza urbana praticado pelo município não prima pela questão da eficiência e da gestão, uma vez que negligencia princípios da não geração, da redução e do tratamento ambientalmente correto somente dos rejeitos, evidenciados na Política Nacional dos Resíduos Sólidos (PNRS).

Não se vislumbra em curto e médio prazo, uma política ambiental municipal capaz de romper com ações distanciadas das que realmente efetivem uma cidade sustentável, que deixe de ser uma cidade varrida, para se tornar uma verdadeira cidade limpa, em que seus habitantes participem de ações norteadoras contemporâneas do lixo zero e da economia circular. Paralelo a essa problemática, o município não pode negligenciar as variáveis inerentes aos catadores de recicláveis que desempenham as atividades na capital. Há de se exigir políticas públicas efetivas para os catadores, com atenção especial para a inclusão social e geração de emprego e renda para esses que são os principais atores hoje evolvidos na triagem de recicláveis em Boa Vista.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. et al. **Lixo zero:** gestão de resíduos sólidos para uma sociedade mais próspera. – São Paulo: Planeta sustentável: Instituto Ethos, 2013. E-book. 77 p. ; 29,7 cm.

ABRAMOVAY, Ricardo. Para juntar economia e ética, sociedade e natureza. **Transformar lixo em riqueza.2014.** Disponível em: <http://ricardoabramovay.com/ricardo-abramovay-e-a-riqueza-do-lixo/>. Acesso em: 08/09/2016.

ABRAMOVAY, Ricardo. Para juntar economia e ética, sociedade e natureza. **Marcas globais avançam na gestão de resíduos sólidos. 2013.** Disponível em:

<http://ricardoabramovay.com/marcas-globais-avancam-na-gestao-de-residuos-solidos/>. Acesso em: 08/09/2016.

ABRAMOVAY, Ricardo. Para juntar economia e ética, sociedade e natureza. **Em vez de desperdício, um reino de abundância. 2013.** Disponível em: <http://ricardoabramovay.com/em-vez-de-desperdicio-um-reino-de-abundancia/>. Acesso em: 08/09/2016.

ARAÚJO. Suely Mara Vaz Guimarães de. **O desafio da aplicação da lei dos resíduos sólidos,** 2013. Consultora Legislativa da Área XI Meio Ambiente e Direito Ambiental, Desenvolvimento Urbano e Regional. Câmara dos Deputados. Praça dos Três Poderes. Consultoria Legislativa, Anexo III –Térreo Brasília– DF. Disponível em: <http://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/17262>. Acesso em: 05/09/2016, 15:00

BARBALHO, Isabela Loreny Pierre, et al. O aproveitamento de materiais recicláveis como fonte de Renda. 2015. **Engema**: Encontro Internacional sobre Gestão Empresarial e Meio Ambiente. Disponível em: <http://engemausp.submissao.com.br/17/anais/arquivos/363.pdf>. Acesso em: 08/09/2016.

BARBOSA, R. I; XAUD, H. A. M; COSTA E SOUSA, J. M. **Savanas de Roraima:** Enoecologia, Biodiversidade e Potencialidades Agrossilvipastoris. 1ed. Boa Vista – RR: FEMACT, 2005.

BOA VISTA. Lei N.º 1.419, de 24 de maio de 2012. **Institui normas, prazos e procedimentos para o gerenciamento, coleta, reutilização, reciclagem e destinação final dos resíduos tecnológicos e dá outras providências**. Fonte: Diário Oficial do Município de Boa Vista Nº 3195 de 28/05/2012.

BOA VISTA. Lei N.º 482, de 03 de dezembro de 1999. **Institui o código sanitário do município de Boa Vista e da outras Providências**. Fonte: Diário Oficial do Município de Boa Vista. Disponível em: <http://www.boavista.rr.gov.br/site/arq/boavista_legislacao_06022014123316.pd

Acesso em: 06/09/2016.

BOUSKELA, M., et al. **Caminho para as smartcities:** da gestão tradicional para a cidade inteligente. 2016 p. cm. – (Monografia do BID; 454). Disponível em: <https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/7743/Caminho-para-as-smart-cities-da-gestao-tradicional-para-a-cidade-inteligente.pdf?sequence=2>. Acesso em: 17 de agosto de 2016.

BRASIL. **Lei nº 12.305,** de 02 de agosto de 2010. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998; e dá outras providências. **Diário Oficial da União 2010**; 3 ago. [. Acessado em 2011 dez 15]. Disponível em: <http://www.mncr.org.br/box_2/instrumentos-juridicos/leis-e-decretos-federais/Lei%20%2012.305-2010%20Politica%20de%20Residuos%20Solidos.pdf/view>. Acesso em: 29/07/2012.

BRITTO, Monique Cristine de. FERREIRA, Cássia de Castro Martins. Paisagem e as diferentes abordagens geográficas. **Revista de Geografia - PPGEO** - v. 2, nº 1 (2011).

CONTI, José Bueno. Geografia e Paisagem**.** Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. **Ciência e Natura**, Santa Maria, 2014. Revista do Centro de Ciências Naturais e Exatas – UFSM, v. 36 Ed. Especial, 2014, p. 239–245.

DINIZ. Isabel Santos, FURTADO, Eliana Fernandes, MELO FILHO. Hermes Barbosa de. Caracterização física do solo e estudo da Contaminação da água nas proximidades do Antigo lixão da cidade de Boa Vista – RR. Período de divulgação científica do IFRR. **Norte Científico**, v.4, n.1, dezembro de 2009. Disponível em: <http://wilikit.ifrr.edu.br/SISTEMAS/revista/index.php/revista/article/viewFile/2 Acesso em: 06/09/2016.

ELLEN Macarthur Foundation (2016). **A nova economia do plástico. Repensando o futuro do plástico**. Disponível em:

<https://www.ellenmacarthurfoundation.org/assets/downloads/NPEC-portuguese_1.pdf>. Acesso em 08/09/2016.

ELLEN Macarthur Foundation (2015). **Rumo à Economia Circular: O Racional de negócio para acelerar a Transição**. Disponível em:< https://www.ellenmacarthurfoundation.org/assets/downloads/Rumo-a%CC%80-economia-circular_Updated_08-12-15.pdf >. Acesso em 08/09/2016.

FUGII, G. M; SILVA, C. L.; RUTHES, S. Matriz de alternativas tecnológicas por variáveis chaves na gestão de resíduos sólidos urbanos. *In*: **Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades**. Niterói - RJ, ANINTER-SH/ PPGSD-UFF setembro de 2012. ISSN 2316-266X.

FUZARO, João Antônio. RIBEIRO, Lucilene Teixeira. **Coleta Seletiva para prefeituras**. 4a ed. - - São Paulo: SMA/CPLEA,2005, 32p.: Disponível em: <http://www.resol.com.br/Cartilha6/ColetaSeletivaparaPrefeituras.pdf>. Acesso em: 05/09/2016.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2016. **Estimativa da população de Boa Vista – RR em 2016**. Disponível em:< http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2016/estimativa_tcu Acesso em: 08/09/2016.

IPEA. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Relatório brasileiro para o Habitat III.** Relator: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. – Brasília: ConCidades, IPEA, 2016. 139 p. Disponível em: <http://www.cidades.gov.br/images/stories/habitat_III/relatorio_brasileiro_para_ Acesso em: 05/09/2016.

JACOBI, P. R., BESEN, G. R. **Gestão de resíduos sólidos em São Paulo: desafios da sustentabilidade.** Estud. av [online]. 2011, vol.25, n.71, p. 135-158. ISSN 0103-4014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v25n71/10.pdf>. Acesso em: 06/09/2016.

KARASKI. Thiago Urtado et al,.**Embalagem e sustentabilidade: desafios e orientações no contexto da economia circular**. ABRE, CETESB, CETEA – 1.ed. – São Paulo: CETESB, 2016. 52p. Disponível em: <http://www.cetesb.sp.gov.br/media/embalagem_sustentabilidade.pdf>. Acesso em: 09/09/2016.

MAIA, Hérika Juliana Linhares. A aplicação da lei 12.305/10 como instrumento de inclusão social e conhecimento profissional de catadores de materiais recicláveis. 2013. **IBEAS – Instituto Brasileiro de Estudos Ambientais**. Disponível em:<http://www.ibeas.org.br/congresso/Trabalhos2013/V-017.pdf>. Acesso em: 05/09/2016.

MENDES, Josiete da Silva; BECK, Ceres Grehs. Desafios das administrações municipais brasileiras na implementação da Política Nacional dos Resíduos Sólidos: o caso do Curimataú paraibano. **XVII Engema: Encontro internacional sobre gestão e meio ambiente**. 2015. Disponível em: <http://engemausp.submissao.com.br/17/anais/arquivos/280.pdf>. Acesso em: 05/09/2016.

PAIVA, M. L. A., KELTING, F. M. S., OLIVEIRA, C. D. M. d., & AMORA, Z. B. (2009). **A paisagem urbana numa abordagem cultural da geografia:** Percepções e vivências na cidade de Sobral - CE. Universidade Federal do Ceará.

RORAIMA. Lei nº 416 de 14 de janeiro de 2004**. Dispõe sobre a Política Estadual de Gestão Integrada de Resíduos Sólidos e dá outras providências**. Disponível em <http://www.imprensaoficial.rr.gov.br/diarios/doe-20040116.pdf>. Acesso em 05/09/2016.

SANTOS, Marcio Pereira Santos. **O Espaço humanizado, a Paisagem humanizada e algumas reflexões sobre a paisagem em São Paulo no século XVIII e XIX**. 2006, 192 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São

Paulo. 2006.

SEPLAN. Secretaria de Estado do Planejamento e Desenvolvimento de Roraima. **Informações Socioeconômicas do Município de Boa Vista - RR** 2014, 4ª edição. Elaboração: DIEP. Boa Vista – RR, 2014.87 pag.

SILVA FILHO, C. R. V. da; SOLER, F. D. **Gestão de Resíduos Sólidos:** O que diz a lei. 1. ed. São Paulo: Trevisan, 2012.

URBANIZAÇÃO E VULNERABILIDADE SOCIOAMBIENTAL EM BOA VISTA-RR

OSVAIR BRANDÃO MUSSATO
Universidade Estadual de Roraima-UERR
osvair.mussato@hotmail.com
MARIA CLÉLIA LUSTOSA COSTA
Programa de Pós em Geografia/Universidade Federal do Ceará-UFC,
clelialustosa@gmail.com

INTRODUÇÃO

A cidade planejada de largas avenidas é também o espaço dos segregados, da falta de planejamento e ausência de infraestrutura. Esta Boa Vista representa os diferentes momentos históricos e ciclos econômicos que comandaram a dinâmica espacial roraimense. Esse processo de evolução e estruturação urbana iniciou-se mesmo antes de Boa Vista possuir uma função de cidade, ainda no século XIX. Oriunda de uma fazenda de criação de gado instalada em 1830 por Inácio Lopes Magalhães, na margem direita do Rio Branco, Boa Vista reafirmava a posse do território português neste espaço setentrional da Amazônia.

A fazenda deu origem a um povoado que, em 1858, transformou-se em freguesia, sendo elevada à categoria de vila em 1891 e posteriormente cidade no ano de 1926, para mais tarde, em 1943, tornar-se capital do então criado Território Federal do Rio Branco[1]. Neste período as condições de insalubridade de Boa Vista já constavam nos relatos de viajantes que por aí passaram, destacando as condições de precariedade das moradias, bem como o saneamento que comprometiam a qualidade de saúde dos moradores e visitantes.

Neste processo de isolamento em relação ao restante do país, formou-se uma pequena cidade que passaria a comandar toda a dinâmica econômica da região, primeiramente baseada na pecuária extensiva e posteriormente no garimpo de

ouro e diamante, que atraiu milhares de pessoas de todas as regiões do país, promovendo um acelerado crescimento populacional num período relativamente curto de tempo. A elevação da demanda por habitação promove a ocupação de inúmeras áreas de riscos ambientais, colocando as famílias mais pobres em situação de vulnerabilidade socioambiental na capital de Roraima.

A expansão urbana desordenada de Boa Vista, principalmente, nas décadas de 1970 a 1990, ocasionou a ocupação irregular de inúmeras Áreas de Preservação Permanente (APP), promovendo a sua descaracterização e, consequentemente, sérios riscos aos moradores dessas áreas, normalmente pessoas com baixo poder aquisitivo e baixo índice de instrução. Compreender a dinâmica de formação dessas áreas de vulnerabilidade é primaz para se promover o debate acerca de políticas públicas que possam minimizar ou mesmo reverter tal tendência. É nesta perspectiva que pauta o presente artigo. Neste sentido, busca-se inquirir: de que forma os agentes públicos e privados contribuíram para a formação de áreas potencialmente vulneráveis socioambientalmente na cidade de Boa Vista?

URBANIZAÇÃO E VULNERABILIDADE SOCIOMBIENTAL

O espaço é produzido pelo homem e vivido por ele, decorrente da relação direta entre homem-meio. A escala de abordagem pressupõe que a análise do espaço urbano considere três aspectos do espaço: 1) espaço físico, composto pelos elementos que formam a cidade; 2) espaço mental, resultado da percepção que as pessoas têm do espaço físico e; 3) espaço social que representa as ações dos indivíduos sobre os dois primeiros, formado por seus signos e representações (LEFEBVRE, 1991).

Neste sentido, é preciso aprender que o espaço é apropriado de maneira diferente pelos diferentes agentes responsáveis por sua produção, em especial o espaço urbano. “O espaço como mercadoria, reflete as lógicas contraditórias do capital, criando circuitos providos de economias distintas, promovem a

distribuição desigual" (MUSSATO, 2011, p. 22). A esse respeito Botelho (2007, p. 22), citando Harvey (1980)[2] assevera que:

> (...) deve levar em consideração, então, o monopólio de uma classe sobre o espaço – a burguesia (...), o que exclui principalmente os pobres da propriedade fundiária (Harvey, 1980: 146). Isso porque a classe que detém a maior parte dos recursos pode, através do dinheiro, ocupar, modelar e fragmentar o espaço da forma que melhor lhe convém.

Mussato (2011, p. 23) ao tratar dessas forças responsáveis pela produção do espaço urbano descreve que:

> Essa lógica contraditória movimenta a cidade e dá a ela suas formas de organização e estruturação espacial. Ela está impregnada na paisagem urbana, seja através da atuação dos agentes públicos ou privados. Não importa qual deles está agindo diretamente, mas é certo que ambos respondem aos interesses da sociedade, comandados, principalmente pelas classes dominantes.

Neste processo dicotômico imensas áreas ambientalmente frágeis vão sendo ocupadas por aquela parcela da população desprovida de recursos financeiros suficientes para a aquisição da terra urbana, uma mercadoria extremamente valorizada. Essas áreas que representam grandes problemas ambientais e, consequentemente sociais, em decorrência da intensificação do processo de urbanização, principalmente em países periféricos, vêm merecendo maior atenção por pesquisadores. Alguns conceitos como "risco" e "vulnerabilidade" passam a ser valorizados.

O risco surge primeiro, em meados da década de 1980 com a Sociedade de Risco (MARANDOLA JR e HOGAN, 2005, p. 30). "Os geógrafos foram os primeiros a trazer a vulnerabilidade para o debate ambiental no contexto dos estudos sobre os riscos". Mais recentemente os demógrafos também passaram a relacionar em seus estudos populacionais as questões ambientais.

Os "natural hazards" ou perigos naturais têm sido objeto de estudo por parte de pesquisadores envolvidos em ações de planejamento e gestão, principalmente na discussão da relação do homem com seu ambiente. Entre esses perigos estão as enchentes, deslizamentos, tornados, erupções vulcânicas, furacões, vendavais,

granizo, geadas, nevascas, desertificação, terremotos e assim por diante. São considerados perigos no momento em que causam danos às populações, Marandola Jr. e Hogan (2005, p. 31).

Os primeiros trabalhos na eminência de compreender os riscos populacionais foram desenvolvidos pelos geógrafos nas décadas de 1970 e 1980. Nesses trabalhos desenvolveram-se metodologias de avaliação de riscos aos quais determinada população estava exposta frente a um perigo eminente. Perigo e riscos tornavam-se base para os estudos desenvolvidos por geógrafos. Nesses primeiros trabalhos, o perigo correspondia ao fenômeno natural em si, enquanto o risco consistia na perspectiva em que se colocava a abordagem do problema. O conceito de vulnerabilidade, ainda não se destacava nesses estudos. A maior ou menor vulnerabilidade consistia na capacidade do indivíduo de dar resposta aos riscos, variando de acordo com o grupo populacional exposto. Neste momento os riscos são consequências dos perigos decorrentes de eventos naturais. Esses estudos tornaram-se fundamentais para as ações de planejamento, visto que estas poderiam ser pensadas a médio e longo prazo, o que poderia reduzir a exposição aos eventos naturais e, consequentemente, a exposição aos riscos.

Todavia, cabe ressaltar que ao avaliar o estado de vulnerabilidade deve-se considerar as diferenças culturais, sociais e econômicas, na perspectiva das atitudes coletivas e individuais, uma vez que esses elementos influem diretamente na capacidade de resposta de diferentes grupos sociais. Vale destacar que o risco é exógeno.

A década de 1980 é marcada pela apresentação do Relatório Brundtland, em 1987. Este documento é fruto de uma série de encontros que decorreram da Conferência de Estocolmo, Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente realizada em 1972 na Suécia. Nela são apresentadas perspectivas para um mundo ecologicamente mais equilibrado, passando a se discutir o chamado "Desenvolvimento Sustentável".

O ano de 1992 foi marcado com a Segunda Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente, realizada na cidade do Rio de Janeiro. A conferência

ficou conhecida como Eco Rio-92, na qual foram assinadas cartas de intenções a fim de promover o Desenvolvimento Sustentável. Este novo cenário trouxe para as pesquisas sobre os perigos e os riscos um enfoque mais humano. Nesse contexto os aspectos "naturais" passam a ser tratados como ambientais. Consequentemente, os problemas de ordem social passam a compor o cenário de preocupações dos pesquisadores, evidenciando a vulnerabilidade, que pode estar inserida no contexto social, ambiental e tecnológico (MARANDOLA JR. e HOGAN, 2005).

Os estudos sobre vulnerabilidade se dividiram em três correntes de acordo com a compreensão de Curtter (1996). Para a pesquisadora, a primeira está voltada à análise da probabilidade de exposição (biofísica ou tecnológica); a segunda centra-se na probabilidade de consequências adversas (social); e a terceira, combina os dois fatores. Nesta perspectiva, para a pesquisadora, os estudos atuais, dirigidos pelos geógrafos, aproximam-se mais desta última, por ser a mais geograficamente centrada.

A exposição a situações de vulnerabilidade não deve ser analisada somente a partir dos condicionantes sociais, correndo o risco de torná-los simplistas e superficiais. Deve-se considerar que, apesar do fato da sociedade responder de maneira diferente à exposição aos riscos (capacidade de resiliência), as análises das causas da vulnerabilidade devem partir das causas biofísicas do perigo (MARANDOLA JR. e HOGAN, 2005).

Todavia, há de se frisar que o ambiente não é vulnerável, visto que os riscos são decorrentes da ação humana. Neste sentido, a situação de vulnerabilidade é eminentemente do homem que ao ocupar áreas impróprias se expõe aos riscos decorrentes. Sua capacidade de resposta aos riscos definirá se é mais ou menos vulnerável. Esta ocupação é fruto do desenvolvimento desigual da sociedade. Na visão de Costa (2009, p. 144),

> Este desenvolvimento desigual e concentrado provoca deterioração das condições de vida da população, particularmente no que tange à localização no território e, como decorrência, às condições de moradia e de acesso aos serviços e equipamentos de

consumo coletivo.

A autora ao estudar a vulnerabilidade socioambiental na região metropolitana de Fortaleza descreve as consequências dessas desigualdades no processo vulnerabilização e marginalização de parcela da sociedade ao afirmar que,

> A segregação residencial pode gerar "guetos" de famílias pobres, vivendo em áreas carentes em termos de infraestrutura, serviços (saúde, educação, segurança), disponibilidade de espaços públicos, com características que as tornam mais vulneráveis à pobreza. Estas carências podem influenciar nos níveis de bem-estar de indivíduos e famílias e gerar desintegração e marginalidade social (COSTA, 2009, p. 144-5).

Ao estudar a vulnerabilidade na Região Metropolitana de Curitiba, Deschamps (2004, p. 80) descreve que "no uso corrente vulnerabilidade denota risco, fragilidade ou dano" e afirma que:

> (...) a vulnerabilidade social se encontra diretamente relacionada com grupos socialmente vulneráveis, ou seja, indivíduos que, por determinadas características ou contingências, são menos propensos a uma resposta positiva mediante algum evento adverso. Nesses termos, a noção de risco torna-se fundamental para o desenvolvimento do estudo da vulnerabilidade (DESCHAMPS, 2004, p. 19).

Neste sentido, compreender os indicadores de vulnerabilidade na cidade de Boa Vista requer uma análise de seu processo de formação, considerando, todavia, os aspectos biofísicos de seu sítio urbano, para, então, analisar a ocupação dessas áreas pela parcela menos favorecida da sociedade.

EXPANSÃO URBANA E VULNERABILIDADE SOCIOAMBIENTAL EM BOA VISTA

Boa Vista, capital de Roraima localiza-se na porção centro oriental do estado (Figura 01), desde o início de sua formação, no século XIX, apresenta situações de vulnerabilidade. No início do século XX, os relatos contidos nos levantamentos científicos dos expedicionários já destacavam a precariedade das moradias, bem como do saneamento que comprometiam a saúde dos moradores e

visitantes.

Souza (2011, p. 112) descreve que as imagens capturadas na expedição de Constantino Nery, em 1904, demonstram as más condições de saneamento básico da vila Boa Vista do Rio Branco.

> A água consumida em Boa Vista era extraída do próprio rio Branco, poluída por dejetos das habitações e por restos de animais abatidos para o consumo. Assim, doenças como verminoses, sífilis, tuberculoses e beribéri afligiam a maior parte da população. Ademais, o serviço médico era insuficiente e mal aparelhado.

O autor (p. 113-114) destaca ainda a proliferação de doenças e as altas taxas de mortalidade,

> Em 1916, a intendência municipal de Boa Vista do Rio Branco, por meio de seu superintendente Geraldo Collaço Veras, esclarece que "o estado do município é contristador!" Ele denuncia que a dois anos as febres afligem a região norte do município e que já tinha provocado cerca de três mil óbitos, na maioria de indígenas. Em uma tentativa de ajudar a cuidar da população o superintendente adquiriu uma ambulância de medicamentos, a qual se mostrou insuficiente, para dar conta dos enfermos.
> [...] Em algumas casas havia até oito pessoas doentes, as quais não tinham condições de cuidar de si ou dos seus parentes, de maneira que estavam entregues a própria sorte.

Souza relaciona as altas taxas de mortalidade às más condições de higiene,

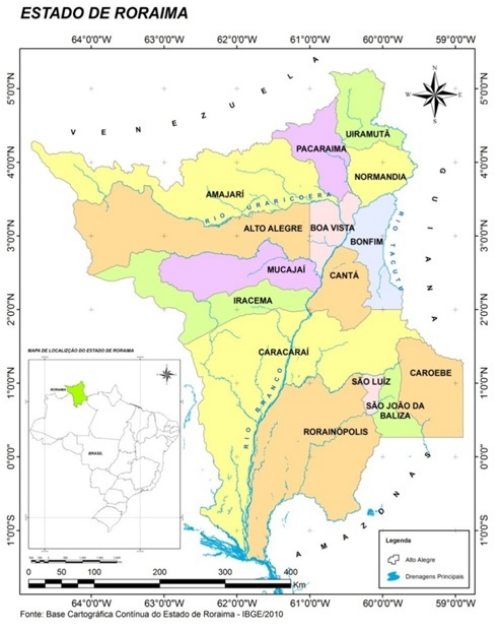
> [...] Não há dúvida que as péssimas condições de higiene foi o fator primordial para as doenças, mas em especial esta febre, seria a água a porta de entrada para tal enfermidade, quando o esgoto é despejado na rua e levado para rio [...].
> De fato as famílias viviam em permanente ameaça de doenças e isso impossibilitava, vez por outra, um bom rendimento de trabalho produtivo. Mas é importante avaliar que muito deste quadro se deve ao próprio morador de Boa Vista por sua ignorância em relação à higiene, em especial a pessoal. Soma-se a isso a omissão do poder público e preponderância das elites locais.

Em 1945 Araújo Cavalcante faz uma síntese dos problemas essenciais enfrentados pela população de Boa Vista com o objetivo de elaborar proposta orçamentária para a região distribuindo a população em áreas alagadiças e de terra firme. De acordo com Souza (2011).

> Em seus relatos, Cavalcanti distribui os habitantes do Rio Branco em dois grupos, os que viviam em regiões alagadiças e aqueles que viviam em terra firme. As construções seriam de madeira, cobertas de palha e geralmente situadas à margem do rio. Em Boa Vista,

havia “217 mocambos e 122 casas”, e segundo o relatório, quase todas em condições inacreditáveis de higiene (SOUZA, 2011, p. 112).

Figura 01 - Localização do município de Boa Vista-RR



O isolamento terrestre em relação ao restante do país que perdurou até meados de 1970, foi um dos fatores responsáveis pela reduzida população, elevado custo de aquisição de insumos e alimentos e precariedade nas condições de vida dos que se aventuravam a desbravar o Vale do Rio Branco. Prevalecia a população indígena. As primeiras tentativas fracassadas de interligar por terra Boa Vista a Manaus, datam de 1893 e 1927 (BARBOSA, 1993).

O abandono da região e seu isolamento motivaram inúmeras publicações em revistas e jornais da época. Um número do jornal do Rio Branco de 1917 traz o seguinte texto:

> O povo é habituado desde mais de século a viver de seu gado, sem trabalho nenhum, não se sentindo animado pelas autoridades, nem tendo meios de levar os produtos de sua lavoura, nem ao mercado de Manáos, nem ao estrangeiro, deixa-se viver miseravelmente, sem reagir contra uma situação tão desastrosa, contentando-se com habitações e alimentos que na Europa, nem os mais pobres achariam suficientes e salubres (...) (SOUZA 2011, p. 122).

A década de 1920 é marcada pela crise da atividade extrativista da borracha

no Amazonas e, consequentemente, afetando a economia de Roraima, baseada na produção de carne bovina. Isto repercute em Boa Vista e em todo o Vale do Rio Branco. Todavia, nesse período, começa a emergir outra atividade econômica que passará a comandar a dinâmica local, o garimpo. As primeiras descobertas de ouro e diamante ocorreram no Alto Rio Branco por volta de 1917, nos rios Maú e Cotingo. A parca mão de obra empregada na pecuária local, bem como parte da utilizada na extração do látex, gradativamente vai sendo redirecionada para o garimpo. O fluxo imigratório para região se intensifica no final da década de 1930 com as descobertas de diamantes na serra do Tepequém. Boa Vista, que surgiu em decorrência da pecuária, passa a comandar a garimpagem na região e sua dinâmica espacial ganha novos atores.

Neste processo de isolamento em relação ao restante do país, formou-se Boa Vista, cidade que passaria a comandar toda a dinâmica econômica da região, primeiramente baseada na pecuária extensiva e posteriormente no garimpo de ouro e diamante. A atividade de mineração atraiu milhares de pessoas de todas as regiões do país, promovendo um acelerado crescimento populacional a partir da década de 1970. A expansão urbana desordenada de Boa Vista, principalmente, nas décadas de 1970 a 1990, ocasionou a ocupação irregular de inúmeras Áreas de Preservação Permanente (APP), promovendo a sua descaracterização e, consequentemente, sérios riscos aos seus moradores, pessoas com baixo poder aquisitivo e baixo índice de instrução.

A fixação no território deu-se de forma desorganizada promovendo a ocupação das margens de igarapés e lagoas temporárias. Esta ocupação ocorreu através da informalidade e também, muitas vezes, a partir de políticas estatais mal planejadas com a doação de terrenos em áreas inapropriadas aos recém-chegados. Silva (2007) discute os interesses políticos na formação destas áreas precárias.

> A expansão urbana de Boa Vista, após a década de 1980, (...), dá-se quando novas áreas foram progressivamente incorporadas mediante a proliferação de novos loteamentos, produzidos de forma descontrolada e sem previsão, respondendo especialmente a

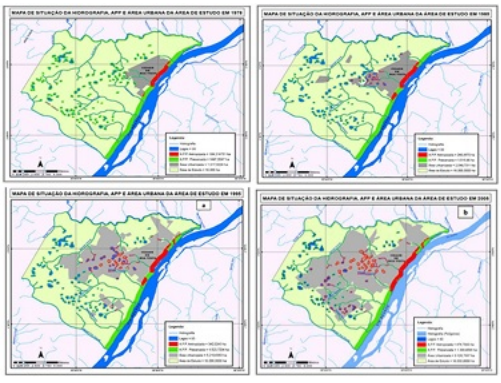
> interesses políticos de assentamentos de migrantes que eram induzidos a se deslocarem para Boa Vista (SILVA, 2007, p. 68).

A ação dos políticos na ocupação na zona oeste também é destacada por Staevie (2011),

> Na zona oeste, aproximadamente 85% dos residentes são migrantes, que residem em áreas doadas pelo poder público, numa clara política de criação de currais eleitorais, sobretudo pelo governo de Ottomar Pinto, entre 19791983 e 19911995. São áreas ocupadas por pessoas de baixo poder aquisitivo, ali assentadas com fins eleitoreiros, ou invasores que se apoderaram de terrenos desocupados, muitos deles pertencentes à União. As ocupações irregulares são constantes no município, por vezes incentivadas por lideranças políticas que possuem interesses particulares nas ocupações (STAEVIE, 2011, p. 77, grifo nosso).

Após longos anos de ocupação, essas áreas ainda representam problemas à gestão municipal que, mesmo após diversas obras de infraestrutura de drenagem e esgotamento sanitário, ainda são desafios a serem superados. A expansão desordenada promoveu a ocupação de Áreas de Preservação Permanentes, aniquilando-as, conforme pode ser observado na Figura 02. Boa Vista, tornou-se uma capital dicotômica. As largas avenidas, com seus canteiros centrais gramados ou floridos, na parte central da cidade, contrastam com a precariedade das áreas periféricas que sofrem constantemente com alagamentos, ausência de serviços de saneamento básico, saúde e lazer, entre outros.

Figura 02 – Evolução da mancha urbana de Boa Vista, hidrografia e APP nos anos de 1978, 1985, 1995, 2005.



Fonte: Falcão; Burg; Costa, 2015.

A realidade da periferia pobre da cidade difere muito das áreas mais nobres e centrais. Esta é a Boa Vista das ruas sem calçamento, das valas abertas, da precariedade dos serviços de saneamento básico, da carência por atendimento à saúde e educação, principalmente creches. Esta é a Boa Vista da população vulnerável que ocupa áreas ambientalmente frágeis e sujeitas a alagamentos anuais. A explosão demográfica e o assentamento de pessoas pelos gestores públicos em áreas inapropriadas para o assentamento humano promoveram o agravamento das condições de salubridade que desde o início da formação do núcleo urbano se faz presente na capital do estado.

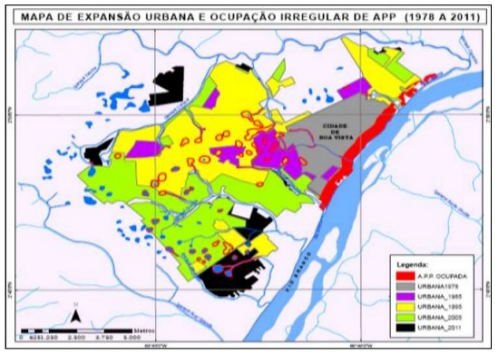
Desde os primeiros registros sobre o sítio urbano de Boa Vista há denúncias de população habitando essas áreas. Todavia, a falta de planejamento contribuiu para a intensificação deste processo. A esse respeito Mussato (2011) escreve que "a concentração populacional acarretou grandes problemas de ordem econômica, social e ambiental, para as pessoas e para os centros urbanos, condensando-se num intenso processo de espoliação urbana" e, consequentemente, agravando os problemas ambientais por conta da pressão populacional sobre áreas mais frágeis.

Nesta mesma linha de pensamento, Pinheiro, Falcão e Oliveira (2008) ao demonstrarem a evolução urbana de Boa Vista também relatam que nessa competição por espaços habitacionais, a maioria da população foi 'empurrada' para locais menos privilegiados no que diz respeito aos serviços de infraestrutura urbana, Figura 03. O maior impacto deste problema revelou-se em 2011, quando Roraima viveu a maior cheia da história. No pico da cheia foi atingida a cota de 72 metros ocasionando sérios transtornos a toda a população da cidade. Todavia, independente da intensidade do "inverno" (período chuvoso), várias partes da cidade sofrem em decorrência dos alagamentos. Esse "transtorno" decorre do longo processo de ocupação irregular das margens de igarapés e lagos urbanos que são, na maioria das vezes, intermitentes.

O terreno onde a cidade se constituiu é todo permeado por lagos que são interligados ou drenados por igarapés. A ocupação indiscriminada dessas áreas

pela população, muitas das vezes sob a outorga dos agentes públicos que demarcaram loteamentos sem considerar essas áreas ou mesmo aterrando lagos, é forte condicionante da situação de vulnerabilidade socioambiental de parcela da população boavistense.

Figura 03 - Redução de lagos antropizados/soterrados e avanço nas APP´s do Rio Branco no setor sul da sede municipal de Boa Vista.



Fonte: Falcão; Burg; Costa, 2015.

O principal agravante desta situação consiste no fato de que a expansão em curso da franja urbana de Boa Vista ocorre em direção a oeste "zona oeste" da cidade onde se concentra o maior número de lagos e igarapés. Dos 57 bairros da capital, 38 estão localizados na zona oeste (FALCÃO; BURG; COSTA, 2015).

Entre os anos de 2010 e 2015, através do programa do governo federal "Minha casa, minha vida" foram construídas milhares de moradias populares (Figura 3), aproximando-se do anel rodoviário municipal (Figura 04). Veras (2015, p. 1.189) destaca que,

> Todos os empreendimentos para a faixa de renda 1 (um) estão inseridos na zona Oeste, porção da cidade caracterizada por bairros populares e onde estão localizados os terrenos mais baratos, constituindo-se na área que vem apresentado a maior tendência de crescimento de Boa Vista.

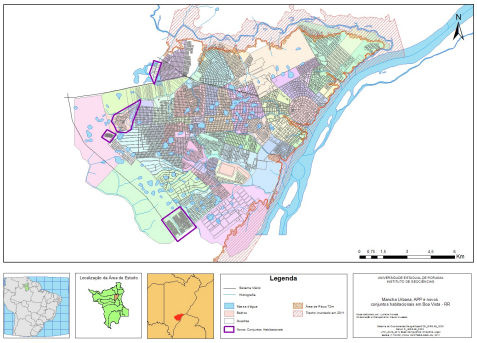
A zona oeste concentra grandes áreas propensas a alagamentos periódicos em decorrência da presença de lagos intermitentes. Apesar da legislação fazer exigências quanto à adequação ambiental dos projetos, estudos indicam que

muitos estão apresentando problemas. Na área do conjunto Cruviana, onde foram construídas mil moradias, Pereira *et. al.* (2014, s/p) relata algumas das situações que fazem parte da realidade dos moradores:

> (...) há a falta de uma rede de drenagem e esgoto sanitário distribuída de forma homogênea em todo o bairro, o que foi confirmado em nossas entrevistas por 66% dos moradores, que relataram problemas de alagamento dos quintais e ruas do Cruviana, contribuindo para a proliferação de doenças endêmicas como a dengue, além de dificultar o acesso de entrada e saída dos moradores as suas residências. Sobre a problemática do tratamento a doenças e o atendimento médico a população do bairro, constamos que é inexistente, isto é, o Conjunto Cruviana não dispõe de uma unidade de saúde ou mesmo posto de atendimento médico, o que obriga aos moradores a se deslocarem para outros bairros para buscarem por serviços de saúde pública.

Os problemas apontados referentes aos conjuntos habitacionais do Programa Minha casa minha vida, representam apenas uma diminuta parte da realidade dos moradores da capital, principalmente daqueles que residem em um dos 38 bairros da zona oeste da cidade. As margens dos igarapés, assim com as bordas e até mesmo no leito das lagoas urbanas foram construídas moradias de muitos boavistenses que sofrem com o descaso do poder público.

Figura 04 – Mancha urbana, APP's e novos conjuntos habitacionais em Boa Vista-RR



CONSIDERAÇÕES FINAIS

No processo de expansão urbana de Boa Vista, desde seu início constatou-se a formação de espaços de exclusão e vulnerabilização. As políticas públicas equivocadas de assentamentos humanos, principalmente a partir da década de

1970, foram fundamentais para a consolidação de um tecido urbano em áreas ambientalmente frágeis, concentrando uma população socialmente vulnerável.

Neste processo desordenado os mais pobres tornam-se "agentes causadores" de danos ambientais que terão reflexos diretos sobre a sociedade, principalmente sobre os mesmos. Todavia, há de se destacar que a expoliação urbana é uma característica tipica de uma sociedade de classes, da qual os pobres são vítimas por não possuírem recursos suficientes para apropriar-se de terras melhor localizadas e mais valoradas.

Esta realidade, presente na capital roraimense, se repete nas demais cidades brasileiras. A vulnerabiliade não é uma característica do ambiente, mas das pessoas que o ocupam. O espaço pode apresentar características de fragilidade, oferecendo riscos aos cidadãos, que dependendo de sua capacidade de resposta tornam-se mais ou menos vulneráveis.

Pode-se afirmar que os agentes produtores do espaço urbano de Boa Vista, promoveram a ocupação dessas áreas, desconsiderando os riscos aos quais a população estaria exposta. Considerando que o Estado, agente regulador do uso do espaço, através de regras de ocupação, em muitos casos, tornou-se o agente indutor das ocupações dessas áreas. Pode-se afirmar que muitos dos riscos aos quais estão expostos os moradores dessas áreas decorrem da ineficiência do Estado e da pressão dos agentes imobiliários. Os lucros, resultado da ocupação do espaço urbano, foram distribuidos por um pequeno grupo de incorporadores, todavia, os ônus recaem sobre toda a sociedade que, direta ou indiretamente, sofre as consequências dos alagamentos periódicos em vastas áreas da cidade.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Reinaldo Imbrósio. Ocupação Humana em Roraima. I. Do Histórico Colonial ao Início do Assentamento Dirigido. ***Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi****, 9 (*1): 123-144. Belém, 1993.

BOTELHO, Adriano. **O urbano em fragmentos: a produção do espaço e da**

moradia pelas práticas do setor imobiliário. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A (re) produção do espaço urbano**. São Paulo: EDUSP, 2008.

COSTA, Maria Clélia Lustosa; DANTAS, Eutógio Wanderley Correia. **Vulnerabilidade socioambiental na região metropolitana de Fortaleza**. Fortaleza: Edições, UFC, 2009.

CUTTER, Susan L. (ed.). ***Vulnerability to environmental hazards***. Progress in Human Geography, v.20, n.4, p.529-539, Dec. 1996.

DESCHAMPS, Marley Vanice. **Vulnerabilidade Socioambiental na Região Metropolitana de Curitiba**. UFPR, 2004. (Tese de Doutorado).

_____. **Vulnerabilidade socioambiental das regiões metropolitanas brasileiras**. Rio de Janeiro: Observatório das Metrópoles. Letra Capital, 2009.

FALCÃO, Márcia Teixeira; BURG, Iranilde Paz; COSTA, José Augusto Vieira. **Expansão urbana de Boa Vista/RR e os reflexos sobre os corpos hídricos**. *In.* Revista Equador (UFPI), V. 04, n. 02, p. 98-113, 2015. Disponível em: <http//www.ojs.ufpi.br/index.php/equador> Acessado em: 20 de junho de 2016.

LEFEBVRE, H. ***The production of space***. Oxford: Beckwell, 1991.

MARANDOLA JR Eduardo; HOGAN, Daniel Joseph. **Vulnerabilidades e riscos: entre a geografia e a demografia**. *In.* Revista Brasileira de Estudos Populacionais. São Paulo, v. 22, n. 1, p. 29-53, jun/jul. 2005.

MONTEIRO, Adriana Roseno; VERAS, Antonio Tolrino de Rezende. **O programa Minha Casa, Minha Vida e a produção do espaço urbano de Boa Vista-RR**. *In.* Revista de Direito da Cidade. Vol, 07, n. 03, p. 1180-1199. 2015.

MUSSATO, O. B. **Urbanização e segregação socioespacial: uma análise da área de ocupação irregular Monte das Oliveiras em Boa Vista (RR)**. 2011.

121 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Economia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade Economia, Porto Alegre, jul. 2011.

PEREIRA, Rodrigo Laurena, et. al. **O espaço da periferia no contexto da (Re)produção do espaço urbano: um estudo sobre o conjunto Cruviana em Boa Vista-RR**. *In.* Anais do VII Congresso Brasileiro de Geógrafos. Vitória-ES, 2014.

SILVA, Paulo Rogério de Freitas. **Dinâmica Territorial Urbana em Roraima - Brasil**. Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana. Universidade de São Paulo, 2007. (Tese Doutorado).

SOUZA, Antonio Klinger da Silva. **O Rio Branco no início do século XX**. *In*. Fronteiras do Tempo: Revista de Estudos Amazônicos, v. 1, nº 2 – Dezembro de 2011, p. 109-128.

STAEVIE, Pedro Marcelo. **Expansão urbana e exclusão social em Boa Vista – Roraima**. Oculum Ensaios, 13. Campinas, p. 68-87, jan/jun. 2011.

---

1 Em 1943 o presidente Getúlio Vargas criou vários territórios na Amazônia, dentre eles o Território Federal do Rio Branco, com uma área de 230.104 km^2, compreendendo o município de Boa Vista e parte do município de Moura, transformado em Catrimani. Boa Vista ficou definida como capital desta nova unidade federada (BARBOSA,1993, p. 138-9). Em 1962, por meio do projeto de autoria do então deputado federal Valério Caldas de Magalhães, o território passou a se chamar Roraima. A mudança deu-se por conta da confusão com a capital do território federal do Acre, também denominada de Rio Branco.

2 HARVEY, David. A Justiça Social e a Cidade – São Paulo: Hucitec, 1980.

AS TRANSFORMAÇÕES SOCIOESPACIAIS E A VULNERABILIDADE SOCIAL EM CAUCAIA-CE (2000-2010)

FRANCISCO ALEXANDRE COELHO
Programa de Pós em Geografia pela Universidade Federal do Ceará
alexandrecoelho75@gmail.com
MARIA CLÉLIA LUSTOSA COSTA
Programa de Pós em Geografia pela Universidade Federal do Ceará
clelialustosa@gmail.com
ANA DYENICE CARLOS DA SILVA
Programa de Pós em Geografia pela Universidade Federal do Ceará
anadyenice@gmail.com

INTRODUÇÃO

A temática vulnerabilidade social ao longo dos anos vem ganhando cada vez mais importância nos debates acadêmicos, nas Organizações não governamentais, e, sobretudo, nas propostas apresentadas pelas diferentes esferas administrativas. Como consequência, temos a elaboração de políticas públicas que visam diminuir as desigualdades sociais e melhorar a qualidade de vida com investimentos nas áreas de saúde, educação, infraestrutura e em programas de assistência, dentre outros. Conforme Busso (2001), vulnerabilidade social "[...] es entendida como um proceso multidimensional que confluye en el riesgo o probabilidad del individuo, hogar o comunidad de ser herido, lesionado o dañado ante cambios o permanencia de situaciones externas y/o internas".

A vulnerabilidade social é sempre associada à exposição ao risco (BUSSO, 2001). A exposição a risco se dá pelas condições ambientais e sociais. Para Jatobá (2011) as condições ambientais estão relacionadas à ocupação humana desordenada em ambientes suscetíveis a inundações, poluição dos recursos hídricos, poluição atmosférica etc. Além do que, estas condições associadas à carência de estrutura, como por exemplo, precariedade habitacional, esgotamento,

coleta de lixo, obras de contenção de encostas entre outros, aumentam ainda mais a exposição aos riscos.

Em relação à condição social, os riscos se manifestam nas carências sociais, como a pobreza, baixa escolaridade associados a políticas públicas ineficientes, a falta de serviços educacionais, saúde, educação segurança e lazer aumentam ainda mais a exposição aos riscos.

As grandes cidades latino-americanas possuem áreas degradadas ambientalmente, bem como socialmente (HOGAN e MARANDOLA JR, 2006). Desta maneira, há uma relação dos indivíduos ou grupos sociais expostos a riscos ambientais, a grande maioria, também é vulnerável do ponto de vista social. Jatobá (2001) apresenta a discussão da vulnerabilidade social em uma perspectiva da ecologia política, pois esta contempla a vertente ambiental e social. Contudo, nossa concepção entende que a análise desta condição se dá na produção do espaço geográfico determinante das transformações socioespaciais.

As transformações no espaço não podem ser atribuídas apenas a uma lógica meramente de mercado, nem a um Estado que idealiza toda a organização ou muito menos a um capital abstrato que emerge fora das relações sociais, como afirma Correa (2013). Estas resultam da ação de diferentes agentes sociais, contraditórios, complexos, históricos, estratégicos nas práticas espaciais e geradores de conflitos em todos os setores da cidade. Desta maneira, cidades brasileiras revelam na paisagem esse problema visto pela segregação socioespacial. No processo de urbanização, as áreas com melhores equipamentos urbanos foram ocupadas pela classe abastada, e em contrapartida, as áreas periféricas, foram abrigando uma população desprovida de bens, sem qualificação profissional, que saíam da zona rural em busca de melhores condições de vida.

Nesta condição, a análise da vulnerabilidade social está inserida em uma reinterpretação do urbano em suas múltiplas contradições. A matriz urbana apresenta também aspectos positivos que proporcionam uma estrutura de oportunidades, que são constituídas pelos bens, pelos serviços ou pelas

atividades proporcionadas pelo mercado, pelo mercado e pela comunidade que permitem aos indivíduos ou grupos possuírem ativos que possibilitem um bem-estar para viver integralmente em sociedade (KATZMAN E FILGUEIRA, 2006) e (COSTA, 2009).

Além disso, entender as transformações socioespaciais e a vulnerabilidade social atualmente, nos remete a entender, em primeiro lugar, a Metrópole na qual vivemos e o seu processo de reprodução. Em seguida sua articulação com a região metropolitana, como por exemplo, sua integração, as dimensões dos crescimentos populacionais, as políticas públicas que regem sua relação etc., que aceleram o processo de urbanização.

O município de Caucaia, no estado do Ceará, se caracteriza por uma diversidade natural, social e econômica visível na paisagem: áreas de grande concentração populacional, como os conjuntos habitacionais, construídos na década de 1980, que atraíram para seu entorno, loteamentos periféricos e favelas; ocupação linear acompanhando a costa, com a metropolitização litorânea, resultado da implantação de segundas residências, condomínios e complexos turísticos; e atividades industriais, ao longo da BR 222 e nas proximidades do Porto do Pecém. Na paisagem do município, evidencia-se uma forte desigualdade social, revelando áreas onde se concentram uma população de baixa vulnerabilidade, enquanto outras mais vulneráveis, em que a renda e o nível educacional dos chefes de família e as condições habitacionais e de infraestruturas são precárias. Para melhor entender essa lógica, primeiramente, é necessário compreender o processo produção espacial do município de Caucaia.

A PRODUÇÃO ESPACIAL DO MUNICÍPIO DE CAUCAIA: UM BREVE HISTÓRICO

A formação do município de Caucaia teve início com a colonização portuguesa no Ceará e a tentativa da manutenção da capitania Siará Grande face às investidas dos piratas franceses e holandeses. A aldeia de Caucaia era um

local habitado por índios Potiguaras e administrada pelos jesuítas. Em conformidade com Menezes (2009), a história de Caucaia passa por vários estágios e com mudanças de nomes. O primeiro estágio é de Aldeia, o segundo de Aldeia Nossa Senhora dos Prazeres, o terceiro de Villa de Nova Soure e finalmente Caucaia.

Os índios e os jesuítas eram os principais agentes produtores do espaço no período do século XVI e XVII. Os índios viviam em aldeias situadas no litoral realizando atividade pesqueira e a coleta de frutos e ervas silvestres. Já os Jesuítas desenvolviam missões "civilizatórias", catequizando os índios e organizando o espaço como a construção de capelas, igrejas e escolas de evangelização para os "novos cristãos". Este momento histórico de aldeamento e catequese se concretiza na paisagem com a construção da igreja matriz de Nossa Senhora dos Prazeres e da antiga cadeia pública, que atualmente exerce a função de biblioteca, ambas construídas pelos colonos e jesuítas. De acordo com Menezes (2009):

> A presença de fé e devoção foi representando uma marca forte nas culturas primitivas. Em Caucaia de modo particular o ideal da fé cristã foi cultivado pelos missionários que faziam suas desobrigas e faziam todos os cristãos, pela graça do batismo. (MENEZES, 2009, p. 18)

Vale ressaltar, que os potiguaras, aldeados em Caucaia, possuíam um bom relacionamento com os missionários, a ponto até de obedecer às ordens dos padres e viver com eles na aldeia de forma pacífica. Além disso, a vinda dos jesuítas em 1607 possibilitou a criação da Aldeia Nossa Senhora dos Prazeres para realização do projeto português de colonização. No dia 5 de fevereiro de 1759, a aldeia de Caucaia, antiga missão dos missionários, foi elevada à categoria de freguesia, com o título de Freguesia de Nossa Senhora dos Prazeres da Villa Real de Soure (FREITAS, 2016), localizada hoje na Rua Padre Romualdo, no centro.

A Freguesia de Nova Soure estava assim delimitada: da Barra do Rio Ceará até a Barra de Periquara do Rio São Gonçalo, seguindo pelo Rio São Gonçalo até

a Barra do Riacho Mocó, extrema de Conceição da Barra (Pentecostes) e daí em rumo direto ao lado sul, à Fazenda Santa Luzia e ao Boticário, logo depois seguia a linha da Serra de Maranguape, e depois a ponta da Serra da Taquara, até a ponta do Siqueira, descendo pelo Rio Maranguapinho, até no Rio Ceará (MENEZES, 2009).

Outra edificação antiga do município é a Casa da Câmara e Cadeia[1], que foi construída em meados do século XVIII com mão de obra indígena. Nestes locais "se instalavam os órgãos da administração pública municipal e da justiça e como, geralmente era uma das principais edificações públicas, se destacavam pelo papel político e simbolizavam o poder local".

Fundada em 1750, a Casa da Câmara e Cadeia de Caucaia foi tombada como patrimônio histórico, em 1973, passando abrigar a Biblioteca Professor Martins de Aguiar. Ocorreram alterações neste bem tombado, desrespeitando a legislação, o que demonstra o descaso do poder público municipal com a manutenção desse espaço. Em 15 de outubro de 1759, a freguesia é elevada à categoria de vila e denominada de Nova Soure, com base em um alvará régio de 1758, proposto pelo Marquês de Pombal, representante do rei de Portugal (BRAGA, 1967). O governo português, visando maior controle do território brasileiro, expulsa os jesuítas, que durante o período de catequização dos nativos acumularam riquezas na colônia e ameaçavam os interesses da coroa portuguesa. Conforme Menezes (2009):

> Uma realidade estava estampada como certa, as colônias eram peças importantes, na política administrativa de Pombal. Em consonância com esta política centralizada em sua pessoa, Pombal fez consolidar o tratado de Madrid, que trazia a ampliação dos territórios, tanto do Norte como do Sul. (MENEZES, 2009, p. 41)

Segundo Braga (1967, p. 349), há uma enorme confusão quanto à data de elevação da vila de Nova Soure, considerando-se ora 5 de fevereiro de 1759, ora 15 de outubro de 1759. Esta confusão se deve à extinção e à restauração da Freguesia de Nova Soure, por várias vezes, gerando um enorme conflito em torno da data de sua criação. Dois dias após a elevação à vila, ocorreu reunião da Câmara, que solicitou o seu desmembramento de Fortaleza (BRAGA, 1967),

aceito pela coroa portuguesa, criando um município. Em 1833, 74 anos depois, Soure volta à categoria de distrito, sob a justificativa de proximidade à capital da província, como também pelo baixo efetivo populacional da vila (BRAGA, 1967). Em 1821, o contingente populacional era de 816 habitantes formando um dos menores núcleos populacionais da província do Ceará (FREITAS, 2016). Esta população desenvolvia as atividades de agricultura de subsistência, pecuária e pesca. Os fazendeiros de gado e produtores de algodão se localizavam na parte sertaneja do município. No ano de 1863, foi fundado o distrito de Tucunduba que até 1901, juntamente com a sede, era o distrito mais povoado. Em seguida, foram acrescidos os distritos de Cauípe, Primavera, Sítios Novos, Taquara e Umari. Posteriormente os distritos de Primavera e Taquara passaram a se chamar, respectivamente, Guararu e Mirambé. E por fim, o distrito de Cauípe passou a ser Vila Catuana.

Vale ressaltar, que em 1872, discute-se o projeto de ligar Fortaleza a Soure, com uma extensão para São Gonçalo do Amarante, através de uma estrada de ferro. Porém, o projeto não saiu do papel. Somente em 1910, o governo da união, contrata uma firma inglesa para construção da estrada de ferro[2]. No entanto, houve uma suspensão de serviço, em 20 de novembro de 1913, desempregando 1.200 operários e este trecho só foi concluído em 12 de outubro de 1917. A retomada da construção da estrada de ferro ligando Soure/Caucaia até Sobral é finalizada nos anos de 1950 (FREITAS, 2016).

Outro importante marco na vila Soure para o desenvolvimento foi a construção de seu mercado público, “O Barracão”, em 1891, que comercializava carnes, cereais, frutas e produtos vindos das serras e da parte sertaneja do município. Este mercado permaneceu atendendo a população até 1982, quando foi demolido, por apresentar problemas de drenagem, higiene e instalações inadequadas.[3]

Em 1938, Nova Soure foi elevada à categoria de cidade e voltou a ser município autônomo, pelo decreto-lei n° 448, de 20 de dezembro de 1938. No entanto, a restauração do nome Caucaia somente ocorreu cinco anos depois.

> O nome primitivo de Caucaia, hoje restaurado pelo dec. n° 1.114, de 30 de dezembro de 1943, é indígena e quer dizer mato queimado, de *caa*, mato e *caia*, queimado, ou livremente - bem queimado está o mato, como traduz Barba Alardo [...] (GIRÃO, 1966, p.140).

Caucaia caracteriza-se pela diversidade paisagística com áreas de sertão, de serra e de litoral, propiciando diferentes tipos de usos e atividades econômicas e a formação de espaços diferenciados.

No litoral, além da pesca artesanal, nos anos 1960, a atividade de vilegiatura já era comum aos fortalezenses. As praias de Caucaia, já eram apontadas por Girão (1967) como uma das áreas para a prática desta atividade:

> Não é só pela natureza do seu clima muito ameno, como pela excelência da carne e abundância de frutas, peixes e mariscos,que é muito procurada pela população de Fortaleza como lugar de vilegiatura e passeios domingueiros (GIRÃO, 1967, p.140).

Já nas serras, geralmente a produção era voltada para a fruticultura e agricultura de subsistência. Grande parte da população indígena do município se concentra neste espaço. No Sertão predominava as atividades agropecuárias, com a presença de pequenos núcleos urbanos. Diante das condições naturais e deste quadro de atividades econômicas busca-se entender: como se deu a produção espacial da cidade de Caucaia? Quais os vetores que impulsionaram o seu desenvolvimento? Essas provocações serão respondidas nos próximos tópicos.

AS TRANSFORMAÇÕES SOCIOESPACIAIS EM CAUCAIA: DE ALDEIA A ESPAÇO METROPOLIZADO

Na década de 1950, o adensamento ainda não era tão significativo, uma vez que Caucaia contava apenas com 4.757 habitantes. A sede configurava-se como o núcleo de maior população. A proximidade com Fortaleza já indicava que Caucaia teria uma função de cidade dormitório. O litoral era marcado por grandes vazios urbanos com pequenos povoados, onde os moradores locais desempenhavam atividades de subsistência voltadas, principalmente, para a pesca

(TELES, 2005).

No Ceará, do século XIX e XX, “a riqueza é produzida no campo e a cidade torna-se importante local de comercialização e beneficiamento da produção” (AMORA e COSTA, 2007). A economia no Ceará estava vinculada à agropecuária, ao extrativismo vegetal, à produção de algodão e à subsistência. Cabe destacar que Caucaia está inserida nesta lógica de uma cidade, polo de atividades do setor primário, com fortes vínculos comerciais com Fortaleza.

As condições naturais, a produtividade da terra e o papel das lideranças políticas locais, segundo Braga (1967, p. 348), contribuíam para “o progresso e desenvolvimento” municipal. Nos anos 1960, Girão (1966) destacava, dentre as atividades econômicas, a agropecuária e o extrativismo. Para o consumo interno, a população local produzia feijão, rapadura, arroz, coco, batata, peixes; e para exportação, cera de carnaúba, sal, milho, farinha de mandioca, couros e peles e materiais para construção. Teles (2005) mostra que até hoje o extrativismo e a agropecuária são praticados em algumas localidades.

> A agricultura foi, sem dúvida, o principal setor da atividade econômica, sobretudo, a agricultura de subsistência, ainda hoje praticada em algumas localidades do município, situadas mais ao interior. Em geral, são pequenos roçados, onde se pratica o cultivo de milho, feijão e mandioca, tanto nas serras como nas áreas planas próximas a pequenos córregos. A extração da cera de carnaúba, outra atividade intensa no município, ainda hoje se mantém de forma expressiva (TELES, 2005, p. 92).

Na década de 1960, as primeiras indústrias são instaladas em Caucaia. Segundo Braga (1967), além das salineiras que possuíam um grande parque de coleta, armazenamento e beneficiamento, destacar-se-iam a Sociedade Algodoeira do Nordeste Brasileiro S/A (SANBRA), com capital internacional e o Frigorífico Industrial de Fortaleza (FRIFORT), este composto por capital misto, sendo o governo do Ceará, o maior participante. A maioria das indústrias localizadas no município era de pequeno porte e produzia granito, cera de carnaúba, sal etc. Teles (2005) enfatiza que a primeira indústria, Cerapeles, teve certa evidência no desenvolvimento industrial do município propiciando nas décadas seguintes a instalação de outras indústrias. Quanto às indústrias, Teles

(2005) enfatiza que algumas passaram por modernização estrutural mantendo sua base no município, a exemplo da Cerapeles, enquanto outras acabaram falindo, a exemplo do FRIFORT e da SANBRA.

A partir dos anos de 1970, Caucaia que contava com uma população de 11.184 habitantes passou a ser demandada como um destino para a construção das segundas residências em sua parte litorânea, assim como, para construções de conjuntos habitacionais. Estes processos estão diretamente ligados ao contexto de expansão da malha urbana fortalezense, em que os vetores de expansão promovem a urbanização no litoral pensada para o lazer, tal como um desenvolvimento de políticas habitacionais no distrito sede e na Jurema postas para atender o déficit habitacional de Fortaleza.

As políticas públicas para a RMF em 1970 e 1980 voltaram-se para a construção de rodovias, melhorias do sistema de transportes, projetos turísticos, industriais e a construção de conjuntos habitacionais com financiamento estatal. Accioly (2005) destaca também que para pensar a RMF é necessário entender como o desenvolvimento econômico se articula com o social.

O município de Caucaia apresenta a segunda maior população do estado, com 353.932 habitantes (IBGE, 2015) ocupando uma área de 1.228,506 quilômetros quadrados. Limita-se ao Norte com o Oceano Atlântico; ao Sul com Maranguape; a leste com Maranguape, Maracanaú e Fortaleza e a Oeste com São Gonçalo do Amarante e Pentecostes (IBGE, 2010). A densidade demográfica é de 264,91 hab/km², no entanto, o distrito de Jurema apresenta uma densidade demográfica de 7.000 hab/km², semelhante à da capital (IPECE, 2014). No entanto, a população é mal distribuída, pois a ocupação se deu de forma desordenada, concentrando-se nos distritos sede e em Jurema. A sede administrativa, de ocupação mais antiga, engloba grande parte do litoral, que teve uma urbanização pautada em atividades de veraneio, lazer e turismo. Em certas áreas do distrito de Jurema, a ocupação se deu de forma planejada, com a construção de dez conjuntos habitacionais pelo poder público. No entanto, no seu entorno surgiram ocupações irregulares, a exemplo do conjunto Picuí, Parque dos

Cajueiros, Esplanada do Araturi, Parque Boa Vista e Nova Brasília.

Nas áreas urbanas concentravam-se 89,18% (290.220), enquanto nas rurais estavam apenas 10,82% (35.221) da população total em 2000. Em 2010, a urbana atingiu 90,42% da população total (IBGE, 2010). O crescimento demográfico do município torna-se mais intenso, principalmente a partir de 1980, com a construção de conjuntos habitacionais. Os conjuntos habitacionais foram iniciados no período do governo militar visando à diminuição do déficit habitacional, como também, dinamizar a economia através da indústria da construção civil e gerar empregos, não só no Ceará, mas em todo o Brasil. O primeiro a ser construído em Caucaia foi o Conjunto Habitacional Tabapuá, em 1968, voltado para atender aos policiais militares. As habitações eram financiadas pelo extinto Banco Nacional de Habitação (BNH), administradas pelas Companhias Habitacionais (COHABs) nos estados. Estes conjuntos, construídos em áreas distantes, com a justificativa de menor preço dos terrenos, eram carentes de infraestrutura e serviços e favoreceram a expansão da malha urbana em sua direção. Falava-se de segregação espacial, pois os moradores ficavam isolados da cidade urbanizada, provocando protestos e o surgimento de movimentos sociais.

No município de Caucaia, a partir do final dos anos 1960 até 1980 são construídos os seguintes conjuntos habitacionais pela COHAB-CE: Vicente Arruda, com 43 unidades domiciliares; Araturi I e Araturi II, com 2.230 unidades; Caucaia I, com 40 unidades domiciliares; Caucaia II, com 40 unidades; Nova Metrópole I e II, com 2.960 unidades domiciliares; Nova metrópole III, com 2.541 unidades domiciliares e o Planalto Caucaia com 1.264 unidades domiciliares.

Além destes, foram construídos conjuntos em regime de mutirão, Programa de Desfavelamento (PROAFA) de Fortaleza, como foram o caso de Marechal Rondon e do São Miguel. O primeiro resulta da remoção da população para construção da Avenida Castelo Branco (Leste-Oeste), e segundo para dar lugar à abertura da avenida José Bastos. Destaca-se organização dos moradores em associações com o objetivo de conquistar serviços e infraestrutura. Para alcançar

estes conjuntos passava-se por vazios urbanos, grandes glebas de terra, que posteriormente foram loteadas a preços mais elevados, pois incorporavam em seu preço a infraestrutura e os serviços, conquistados pelos movimentos sociais.

Neste contexto, destacamos os distritos de Caucaia (Sede) e o distrito de Jurema que apresentam alto grau de urbanização para explanar um pouco mais sobre a organização socioespacial. No distrito (Sede) de Caucaia, observa-se uma concentração de comércio e serviços nas Ruas Edson da Mota Correia e Coronel Correia, onde destacam-se lojas de cadeia locais, regionais e nacionais, o Shopping Iandê Caucaia, com intensa circulação de pedestres. Além deste comércio formal, é possível visualizar um setor informal, com a presença de vendedores ambulantes, localizados, principalmente, no Mercado Central e seus arredores. No centro de Caucaia e na parte litorânea do Cumbuco, observamos a forte presença do incorporador imobiliário. Em grande parte da área central e litorânea (Cumbuco), percebemos anúncios de imóveis, loteamentos e até mesmo condomínios sendo construídos no centro. Em contrapartida, nas áreas periféricas ao centro, principalmente, perto das rodovias observamos pessoas em casas de taipa vivendo em péssimas condições sem nenhuma infraestrutura.

Quanto aos serviços, encontramos escolas de ensino fundamental, médio e superior, como, por exemplo, a FATENE; serviços hospitalares como Unidade de Pronto Atendimento (UPA), Associação de Proteção à Saúde e à Maternidade e o centro de especialidade odontológica (CEO) e o hospital Abelardo Gadelha; serviços bancários com bancos privados e públicos; central de atendimento ao trabalhador para encaminhamento de empregos; cartórios, etc.

O distrito sede não se caracteriza somente por áreas comerciais e de serviços, mas também pelos espaços do poder político-administrativo. Estes são representados pela câmara dos vereadores, secretaria de finanças e um pouco distante da parte central, pelo gabinete do prefeito. O centro de Caucaia possui um bom sistema viário, entretanto as ruas que dão acesso à parte central são estreitas, causando muitas vezes engarrafamentos até mesmo com pequenos fluxos de veículos. A expansão da malha urbana se dá com mais intensidade no distrito

Sede e no distrito de Jurema. Contudo, encontramos muitos vazios urbanos. A lógica de expansão urbana para litoral, no norte, é reflexo dos investimentos voltados para o turismo, como também, da expansão da própria metrópole, em face de necessidade do lazer. À noroeste, a expansão urbana se dá devido ao Complexo Portuário Industrial do Porto do Pecém. Já expansão urbana à leste é contida por uma barreira natural, o rio Ceará. À sudeste o destaque é para Jurema que cresce de forma expressiva desde os anos de 1980 com a construção dos conjuntos habitacionais, abertura de loteamentos, em razão de sua proximidade com a metrópole.

Jurema apresenta a maior densidade populacional (7787 hab/km²), número equivalente aos bairros mais densos da metrópole Fortaleza. Sua formação está ligada à implantação de vários conjuntos habitacionais, nos anos de 1970, que direcionaram a expansão da malha urbana em direção ao distrito sede, assim como a formação de uma área comercial e de serviços ao longo da Avenida Dom Antônio de Almeida Lustosa transformando-se, hoje, em um subcentralidade.

Os principais conjuntos habitacionais do distrito de Jurema, localizados no bairro Marechal Rondon, Araturi e Nova Metrópole, são considerados mais consolidados por serem os mais antigos, com mais de 30 anos. Já os outros bairros Arianopóles, Parque Potira, Parque das Nações, Parque Albano, Conjunto São Miguel e Toco apresentam ainda muitos vazios urbanos, estando em processo de expansão.

No distrito da Jurema, encontramos também a maior parte da população trabalhadora de Caucaia que exerce suas atividades em Fortaleza. O movimento pendular Jurema-Fortaleza, em relação ao trabalho e ao estudo se explica pela proximidade com a metrópole. Jurema está mais integrada à Fortaleza do que ao distrito de Caucaia (sede), pela facilidade das vias de acesso BR 020 e o anel viário criado em 1990; pelo sistema de linha férrea, que tem início no centro de Fortaleza e termina no centro do distrito sede e pelo fluxo de transportes (ônibus e vans) que fazem o trajeto Jurema-Fortaleza. Além disso, essa proximidade entre Jurema-Fortaleza promoveu a ampliação dos serviços no local ocasionado uma

maior valorização do solo, tornando-o ideal para a construção das casas do Programa Minha Casa Minha Vida do Governo Federal. Os serviços disponíveis se concentram em grande parte na Avenida Dom Almeida Lustosa e outra parte nos bairros do Araturi e Nova Metrópole. Os serviços disponíveis no distrito são diversificados com redes de comércio locais, bancos, postos de gasolinas, funerárias, escolas, correios etc. Em relação aos serviços, destacamos o papel da Fundação Bradesco, instalada em 9 de abril de 1990 com o intuito de promover uma educação de qualidade carregada de valores. Para a população do distrito propicia uma estrutura de oportunidade, disponibilizando cursos da educação básica com o ensino fundamental e médio, a alfabetização e educação de jovens e adultos.

Outro importante serviço encontrado no distrito de Jurema é o Hospital e Maternidade Santa Terezinha, localizado no bairro da grande Jurema, inaugurado em 2001, que na época apresentava algumas carências. Entretanto, em 2009, a Maternidade passa por uma reforma com instalação de sistema hidráulico e sanitário e a ampliação dos serviços de maternidade, como também de emergência. Compreender o processo de produção do espaço urbano de Caucaia ajuda a explicar a formação de áreas de concentração de população vulnerável. No entanto, é necessário discutir o processo de urbanização de Caucaia em suas temporalidades. As transformações socioespaciais ocorridas no município de Caucaia não fogem à lógica da produção de um espaço desigual, visível na heterogeneidade de suas paisagens, que foram apropriadas pelo capital e transformadas em mercadorias. De um lado os espaços litorâneos valorizados pela especulação imobiliária, e do outro, áreas carentes, onde se concentram uma população vulnerável.

CAUCAIA E OS SEUS ESPAÇOS DE VULNERABILIDADE

Quando consideramos os índices de vulnerabilidade social, observamos nítida redução entre os anos de 2000 e 2010. Em 2000, o maior índice era de

0,9864 caindo para 0,4361, provavelmente, devido às políticas públicas adotadas nesses decênios na esfera nacional e local. Observamos redução em todos os subíndices que compõe o IVS (renda, educação e habitação), bem como no índice de vulnerabilidade social de 2000 para 2010. A redução do IVS foi de 14,7% no comparativo 2000 e 2010 (Quadro 1).

Em 2000, Caucaia dispunha de 232 setores censitários, com IVS bem heterogêneos. Nas classes de vulnerabilidade social propostas pelo *Natural Break*, 41 setores foram classificados com IVS baixa, 44 setores média para baixa, 55 setores média e 65 setores alta. Também foram verificados 23 setores sem informação.

Quadro 1

Comparativo entre os Subindices e IVS (2000-2010) de Caucaia-Ce				
Subindices e IVS	**2000**	**2010**	**Redução em %**	**Condição**
Educação	0,12381	0,0915	26,09526329	Redução
Habitação	0,34553	0,25333	26,68347107	Redução
Renda	0,3579	0,55914	53,40043388	Redução
IVS	0,27575	0,23514	14,72812683	Redução

Fonte: IBGE. Elaborado: F.A. COELHO, 2016.

Em 2010, com aumento da população e o adensamento desordenado de algumas áreas, fizeram com que o município contasse com 415 setores censitários, classificados através do método estatístico *natural break* em cinco classes de vulnerabilidade: baixa (166), média para baixa (134), média (53) e alta (25). A maior parte dos setores censitários, foram classificados. Entre as classes baixa e média para baixa vulnerabilidade social. Apesar do aumento no número total de setores em 2010, ressaltamos que houve uma redução no número de setores que apresentavam a classificação de alta vulnerabilidade que no ano de 2000 era de 65 setores para 25 setores em 2010.

Em 2000, encontramos setores classificados com alta, média e baixa vulnerabilidade social na parte litorânea de Caucaia, demonstrando sua heterogeneidade. No distrito sede, a população de vulneráveis se concentra próxima da metrópole, como também em algumas áreas próximas ao centro de Caucaia e da rodovia BR-222. O distrito de Jurema apresentou alto, médio e

médio-baixo grau de concentração de vulneráveis próximos na área conurbada com Fortaleza e nas imediações das rodovias. Destacamos a grande heterogeneidade do Conjunto Nova Metrópole. Nos demais distritos, há classificações de alta, média e média para baixa vulnerabilidade.

No ano de 2010, houve uma alteração na classificação de setores censitários na parte litorânea do município apresentando baixa, média para baixa e baixa vulnerabilidade social. Ou seja, melhorou a qualidade de vida, com índices bem em relação a 2000. Na sede, ocorreu também diminuição dos índices, com a maioria dos setores classificados em baixa e média. Os poucos setores de alta, no distrito, estão próximos às rodovias, onde se concentra o maior número de ocupações irregulares (aglomerados subnormais). Além disso, esses setores de alta vulnerabilidade social se apresentam em áreas de alta fragilidade ambiental, dessa forma, há uma relação entre o índice de vulnerabilidade social e o índice de vulnerabilidade socioambiental (MEDEIROS, 2014 e COSTA, 2009).

No distrito de Jurema, é perceptível a redução do IVS em todos os setores censitários. Quanto às classificações dos setores da Jurema de 2010, foram encontrados somente três setores com alta e três com média vulnerabilidade social. Quanto aos demais setores nos intervalos de baixa e média vulnerabilidade social. Os demais setores apresentam algumas melhoras, em 2010, se considerarmos a redução do número de vulneráveis nestes locais.

Já os demais distritos Tuncunduba, Mirambé, Sítios Novos e Bom Princípio em sua grande maioria foram classificados como altamente vulneráveis, tanto em 2000, como também, em 2010. Estes distritos, predominantemente rurais, são voltados para atividades de agropecuárias com pequenas criações de gados e agricultura de subsistência. A pequena população busca os serviços na sede Caucaia. Guararu e Catuana apresentam setores rurais, com índices de média e média-alta vulnerabilidade. Os setores de média são resultantes dos impactos do processo de urbanização proporcionados pelo Complexo Portuário e Industrial do Pecém. Estes distritos também apresentaram com índices muito baixos de educação, de renda e habitação. Nestes distritos, de paisagem bucólica,

concentra-se grande parte do número de analfabetos, e uma população com rendimentos baixos que dependem de bolsa família, aposentadoria de velhos e de trabalhadores rurais. A qualidade na maioria das habitações é muito ruim, com sérios problemas de saneamento básico.

O IVS é um índice que representa de forma parcial a realidade dos distritos de Caucaia. Portanto, é fundamental averiguar através de trabalho de campo se estes índices representam totalmente a realidade local. Caucaia é marcado por fortes disparidades sociais, com áreas voltadas para o turismo e veraneio, com boa infraestrutura e outras onde estão os aglomerados subnormais. Neste intervalo, encontram-se os conjuntos habitacionais consolidados, que desde a sua origem foram dotados de saneamento básico e receberam equipamentos públicos de saúde e educação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção do espaço de Caucaia é marcada por dinâmicas diferenciadas e que estão associadas ao processo de metropolização de Fortaleza. A intensificação do grande fluxo migratório nas décadas de 1950, 1960, 1970 e 1980 para Fortaleza, ocasionado pelos longos períodos de estiagem no estado, associado à crise na agricultura cearense, contribuíram para o transbordamento da metrópole.

De início com as remoções de população carente para a Jurema, dando origem ao bairro Marechal Rondon, e posteriormente com construção de conjuntos habitacionais, fruto da política do BNH, sendo o primeiro voltado para atender policiais militares, em Tabapuá. Uma série de conjuntos foram construídos na RMF, pois a política habitacional, além de ter o objetivo de reduzir o déficit habitacional em Fortaleza, visava também o crescimento da economia, através da indústria da construção civil. No entanto, Caucaia já tinha nível de integração com a capital, pois era espaço de veraneio e depois da década de 1980, transforma-se também em área de atividade turística.

Estes fatores contribuíram para o adensamento populacional e a expansão da malha urbana, que se deu em algumas áreas de forma desordenada com a presença de bairros carentes de serviços públicos e de infraestrutura. Enquanto em outras a qualidade deste serviço é boa, principalmente nos conjuntos habitacionais mais consolidados, o que explicaria, em parte, a redução da IVS na década de 2000-2010, como foi o caso do distrito de Jurema, onde se concentram dez conjuntos habitacionais. Coincidentemente, os setores que apresentam ausência de serviços, são ocupados por população de renda mais baixa, que se aloja em áreas de maior fragilidade ambiental. Em Caucaia, essas áreas são geralmente ocupações irregulares situadas em áreas de proteção permanentes e áreas de riscos, que não despertavam interesse do mercado imobiliário.

Nestas áreas foram identificados os maiores índices de vulnerabilidade social, coincidindo principalmente com as ocupações mais recentes e os aglomerados subnormais. Em 2000, além dos distritos rurais, onde é alto IVS, nestes também foram identificados um significativo número de setores censitários com alta ou média vulnerabilidade no distrito sede e em Jurema, os mais densamente ocupados. Em contrapartida, o censo de 2010 revelou uma diminuição dos indicadores de vulnerabilidade em todos os distritos. Entretanto, a vulnerabilidade social permaneceu alta na maioria nos distritos de Tucunduba, Sítios Novos, Catuana, Bom Princípio, Guararu e Mirambé, por causa da falta de serviços e infraestrutura. Nos demais, distritos houve uma redução significativa da população vulnerável, caindo para média e baixa vulnerabilidade social.

REFERÊNCIAS

BUSSO, Gustavo. **Vulnerabilidad social**: nociones e implicancias de políticas para latinoamerica a inicios del siglo XXI. Seminario Internacional: las diferentes expresiones de la vulnerabilidad social en América Latina y el Caribe. Santiago de Chile: CELADE, 2001.

BRAGA, Renato. **Dicionário Geográfico e Histórico do Ceará**. Fortaleza –

Imprensa Universitária do Ceará. 1967.

COSTA. M.C.L Arranjo Familiar E A vulnerabilidade na região metropolitana de Fortaleza. In: COSTA, M. C. L; DANTAS, E. W. C. (Orgs.). **Vulnerabilidade Socioambiental na Região Metropolitana de Fortaleza**. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

FREITAS, Hamilton. **Caucaia no tempo de Soure**. Premius, 2016.

GIRÃO, Raimundo. **Anuário Histórico e Geográfico do Ceará**. 1966

HOGAN, D. J.; MARANDOLA JR, Eduardo . Para uma conceituação interdisciplinar da vulnerabilidade. In: José Marcos Pinto da Cunha. (Org.). **Novas Metrópoles Paulistas**: população, vulnerabilidade e segregação. Campinas: Núcleo de Estudos de População, 2006, p. 23-50.

INSITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ. **Perfil básico municipal de Caucaia**. Fortaleza, 2015.

JATOBÁ, Sérgio Ulisses Silva. **Urbanização, meio ambiente e vlnerabilidade social**. Boletim regional, urbano e ambiental.IPEA. 2011.

KAZTMAN, Rubén; FILGUEIRA, Fernando. As normas como bem público e privado: reflexões nas fronteiras do enfoque "ativos, vulnerabilidade e estrutura de oportunidades" (Aveo). In: CUNHA, José Marcos P. da (Org.). **Novas metrópoles paulistas**: população, vulnerabilidade e segregação. Campinas, SP: Nepo/ Unicamp, 2006.

MEDEIROS, Cleyber Nascimento. **Vulnerabilidade Socioambiental do Município de Caucaia (Ce): Subsídios ao Ordenamento Territorial.** Tese (Doutorado) Universidade Estadual do Ceará, Centro de Ciências e Tecnologia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Fortaleza, 2014.

MENEZES, Francisco Antônio Cavalcanti. **Igreja de Caucaia de 1741**: 250 anos de fé e devoção- Fortaleza: expressão gráfica, 2009.

TELES, G. A. **Dinâmicas Metropolitanas Contemporâneas**: Caucaia na Região Metropolitana de Fortaleza. 2005. 174 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza – CE. 2005. Centro de Ciências e Tecnologia.

---

1 "As funções abrigadas nas casas de câmara que compunham a estrutura jurídica eram: A Câmara dos vereadores, juiz de fora, o presidente da Câmara, o procurador, juiz de direito, o tribunal, a guarda policial e a cadeia pública. Os edifícios eram compostos na maioria das vezes de dois pavimentos. As atividades relacionadas com a carceragem e a guarda ficavam no pavimento térreo, e as da Câmara e do judiciário no pavimento superior. A atuação da Câmara estava ligada à prestação de serviços, não tão somente nas questões municipais como calçamento, obras e reparos, arruamento, limpeza urbana; mas também nos assuntos federativos como regulação das profissões. Fiscalizavam lojas, açougues, vendas e não permitiam que nenhum profissional desempenhasse o seu ofício sem uma licença". MONTEIRO, Melissa. Memorial Casa de Câmara e Cadeia. Em: <http://www.salvador.ba.leg.br/memorial_fato_int.aspx?id=8>. Acesso em: 29 Dez. 2016.

2 A linha se iniciava em Fortaleza, em seguida, fazia um enorme contorno, que foi batizado de "volta da Jurema", pois após a estrada de Barro Vermelho (Antônio Bezerra), a linha seguia em tangente até a lagoa do Tabapuá. (FREITAS, 2016).

3 No governo municipal de Juaci Pontes, nos anos de 1980, foi criado um anexo com galpão, que tinha por objetivo melhorar as condições de trabalho para os comerciantes, como também, para os usuários. Contudo, por causa de problemas de drenagem, higiene e instalações inadequadas, o mercado foi demolido em 1982. Um novo é construído, denominado Centro de Abastecimento Virgílio Távora, mais conhecido, como Mercado das Malvinas. Além disto, cabe ressaltar que o Mercado das Malvinas, mesmo com uma estrutura moderna não vingou, por estar longe do Centro de Caucaia. Para resolver este problema, o prefeito Domingos Pontes construiu um novo mercado (figura 4), no local do antigo e foi demolido o Mercado das Malvinas. Entretanto, com a expansão urbana para área das Malvinas,o governo municipal está reconstruindo o novo mercado das Malvinas (FREITAS, 2016).

Eixo Sul

Globalidades & Urbanidades

No mundo contemporâneo, não há como pensarmos as globalidades e as urbanidades sem entendermos os processos dialógicos constituintes dos mais diversos lugares no/do planeta. Processos que (re)editam, sem cessar, os nossos modos de ser e estar no mundo por intermédio de políticas, leis, estilos, finanças, etc. que parecem nos (re)unir em torno de um caminho único, de horizonte turvo.

Mas a Geografia não cansa de demonstrar o quanto esse mundo é cheio de nuances. Mundo tecido por pessoas que insurgem, festejam, viajam, celebram e constroem na cidade ou no campo uma poética do habitar, mesmo diante das injustiças daqueles que insistem em privatizar a Terra, de tomá-la e domá-la como recurso próprio, e não como lugar de existência e destino de todos os homens.

A partir da cultura, do turismo, do patrimônio, da deficiência física, da música, do medo, da festa, dos afetos, da insegurança, temas que atravessam nossa leitura, conhecemos toda a riqueza de vivências e experiências que a todo instante (re)configuram o espaço geográfico.

Horizontalidades e verticalidades exemplares dos enfrentamentos daqueles que (sobre)vivem em estados como São Paulo, Ceará, Rio de Janeiro, Mato Grosso, Bahia, Rio Grande do Sul, Paraná e até mesmo em países como Portugal. Enfrentamentos cotidianos, demonstrativos da vida que pulula em cada território, em cada lugar, que pinta com cores próprias diferentes paisagens, revelando o quanto a nossa Geografia é plural.

Parece ser isso o que os autores querem nos contar. É isso o que sentimos quando lemos os seus textos!

GLOBALIDADES

AS REPRESENTAÇÕES EM JOGO NA CONSTRUÇÃO DA REGIÃO TURÍSTICA DO VALE DO CAFÉ-RJ

KEDMA MAYARA DE MELO BARROS
PPGGEO-DG /UFRRJ
kmgeoufrrj@gmail.com
ANDRÉ SANTOS DA ROCHA
PPGGEO-DG /UFRRJ
asrgeo@gmail.com

INTRODUÇÃO

Entendemos que na contemporaneidade é preciso pensar sob a totalidade complexa daquilo que dá ritmo à sociedade, à própria produção da vida sendo apropriada, inclusive ao produzir espaços culturais. Trata-se, então, de debater aquilo que se esconde por trás das "tradições", das "coisas da cultura", das representações que buscam naturalizar fenômenos e lugares.

Existem, assim, diversos rebatimentos e contradições que envolvem os processos atuais do global ao local, como a valorização das regiões e suas formas culturais moldadas ao turismo, à padronização dos projetos culturais que são determinados por grupos políticos, empresariais, de resistência, pelo Estado. Esses são processos contemporâneos que devem ser relevados nesse estágio da globalização em que vivemos. Essa pesquisa entende que há o interesse atual na valorização do local, na "eternização" do passado, na invenção ou resgate de tradições, na "sacralização" de paisagens, no reforço de representações e discursos, os quais dão sentido à "região do Vale do Café" – localizada no estado do Rio de Janeiro.

Neste sentido, surgem questões, tais como: quais as intenções de se criar uma região turística do Vale do Café? Essa região é estabelecida por Representações? Essas se reverberam através de quais discursos? Tais

representações refletem a quem no Vale do Café, no passado e no presente? Esses questionamentos servem como norte para explicar parte dos processos constituintes na Região do Vale do Café, sendo revelada a partir de seu passado, modificada aos moldes das políticas públicas culturais e mantida a partir da ampliação da representação da região.

Não se trata apenas de revelar uma Geografia do turismo e das práticas culturais dos lugares, os circuitos artísticos, mas desvelar, também, as aparências criadas à moda "cultural" sob signos das tradições. Parte disso em prol do "desenvolvimento regional", o qual se funda na apropriação das coisas simples e das mais fundamentais da vida, como o fazer artístico, a produção musical, do artesanato, por exemplo, a fim de garantir, principalmente, a reativação política da economia de uma área "esquecida" do estado do Rio de Janeiro, que vem se estruturando como o Vale do Café, tendo o turístico como seu fôlego de desenvolvimento.

Portanto, para entender melhor o objeto de estudo, vale descrever o que é o Vale do Café. Esse representa uma das regiões turísticas do estado do Rio de Janeiro. Seu nome é pretensioso ao que se poderá encontrar numa visita, que em si, valoriza o significado do café – no passado e no presente –, dá lugar à localização geográfica do *plantation* no Vale, traz à memória os resquícios evidentes do colonialismo, as arquiteturas históricas, as produções artísticas, a música, os festivais. Todas essas características, ou "vocações", tradições, resistências apresentadas no nome da região turística do Vale do Café são parte das representações que qualificam, em caráter imaterial e/ou material, o quadro da vitrine da região, e a legitima.

A região é representada como possuidora da tradição do cotidiano colonial, do luxo, das músicas produzidas na era do café, o que mostrava toda uma riqueza dos Barões e a expressão dos escravos negros. Isso, hoje, serve como elementos legitimadores do significado da região do Vale do Café. Ademais, projeta o imaginário do poder da colonização no Brasil, ainda tão evidente. No entanto, com a falência da economia cafeeira, durante a crise de 1929, o interior

fluminense entrou em decadência.

O que se manteve arraigado foi a reputação do poder dos Barões do Café, o legado da estrutura escravocrata, do "status" do estilo de vida colonial. Atualmente, atores políticos e econômicos se apossaram desse passado no intuito de recuperar essa área em declínio econômico. Assim, é pela via dos festivais musicais, visitas às grandes fazendas, encontros culturais postos no calendário anual do Vale do Café que a ideia dessa região é reforçada. Simultaneamente, criam-se representações em que a região do Vale do Café é naturalmente apta ao turismo.

No entanto como os processos de criação das representações no Vale do Café são difusos em sua totalidade – ou seja, é possível tratar do viés cultural, político e econômico do global ao local –, é preciso buscar entremeio as representações orquestradas à criação da região turística, as representações espaciais que são tomadas de fora para dentro e as produzidas no cotidiano. Nessa aproximação ao objeto de estudo revelam-se a região, estereótipos e estigmas que por vezes são reproduzidos, imaginados, e moldados à garantia da "coesão simbólica" do Vale do Café, mas que devem ser desvelados.

VALE DO CAFÉ NO JOGO DAS REPRESENTAÇÕES

A problemática dessa pesquisa está situada nas questões: o que a naturalização do Vale do Café esconde? E de que forma, no campo da Ciência Geográfica, é possível entender essa questão e, especialmente, indicar quais seriam as consequências dessa naturalização: que conceitos? Como operacionalizar um estudo que contemple algo tão imbricado no fazer cotidiano, social, político e econômico do Vale do Café?

A inquietação no âmbito do jogo de representações no Vale do Café é entender algo não tão evidente – ou desapercebido – como poder simbólico[1] presente nos meandros da região. Por isso, essa pesquisa tem por intenção pensar a relação acrítica da noção de Vale do Café, de suas práticas culturais e resgate

do colonialismo que remetem a uma representação hegemônica de romantismo colonial, música erudita, e arquitetura colonial, por exemplo. Ademais às inquietações internas, surgem novos fatos: diferentes agentes afirmavam ao Vale do Café como algo singular, qualificando-o, concebido como entidade regional legitimada por um órgão, e contendo outro significado aos moradores.

No entanto, antes de tentar responder essas questões é necessário entender o que são as representações nesse caminho geográfico. A apresentação da abordagem das representações na dimensão espacial, social e em sua face imaterial na constituição das regiões como turísticas mostra que o Vale do Café vai além de um recorte espacial. Identificar o que são representações na produção do espaço, na via geográfica, não é tarefa simples, pois existe uma complexidade de fatores que envolvem sua compreensão. Pode-se apoiar em Henri Lefebvre (1972), que na obra "A produção do espaço", apresenta a noção de que a produção do espaço é uma produção social e isso perpassa pela representação. Então, para entender a representação é possível passar pelo trinômio "percebido-concebido-vivido", os quais constituem a realidade do espaço e da representação. Essa não é ditada como verdadeira ou falsa. Na verdade, a representação é mediação entre presença e ausência, parte da mediação como o percebido é entre o concebido e o vivido. As representações estão sobrepostas e em constante movimento, são como estereótipos constituídos nos espaços produzidos. Para explicitar melhor a:

> Presença e ausência são unidade e contradição, supõem uma relação como movimento dialético: não há presença absoluta, nem ausência absoluta (p. 283). No entanto, quando a presença se perde na representação surge a alienação (p. 285) e o concebido prevalece sobre o vivido. As representações dissimulam tanto a presença como a ausência e o espaço se define como jogo de ausências e presenças (LEFEBVRE, 2006 apud SERPA, 2014).

Para Serpa (2014, p. 488), baseado em Lefebvre, "as representações são formas de comunicar e reelaborar o mundo, aproximações da realidade que, no entanto, não podem substituir o mundo vivido". Nesse sentido, as representações passam a fazer parte fundante da região, como parcela do espaço geográfico.

Portanto, a hipótese da proposta de projeto é que há um processo de construção de representações que legitima não só a criação distinta da região turística, mas sobrepõe a realidade vivida na região do Vale do Café.

Parte-se do pressuposto de que não há uma representação única, mas várias representações. Esta ideia está presente na obra de Henri Lefebvre (2006) intitulada *La presencia y la ausência – contribuicion a la teoria de las representaciones*. Assim, lembrarmos que o que se verifica sobre a área em questão é a existência de outras representações que possuem outras "forças".

Quero dizer aqui sobre "força" de diversas representações cujo processo de percepção e concepção sobre uma região turística se compõe por distintos atores que agenciam representações que encontram correspondência material[2] através de paisagens singulares criadas a partir cotidiano colonial, da música erudita em convívio com a realidade local e projetos turísticos de vínculo global.

A ideia que se tem sobre o Vale do Café é criada por meio do jogo político cultural que faz da história a fronteira que recorta a região. Essa fronteira da história colonial é concebida nas formas materiais das antigas fazendas de café dos Barões, cidades históricas e a vastidão do espólio da monocultura cafeeira no Vale, a arquitetura da época como o Paço Imperial de Vassouras (município que compõe o Vale do Café), por exemplo, priorizavam o poder político colonial e hoje tem outros moldes. Possui a função de tratar de assuntos políticos culturais reforçando a aproximação ao turismo histórico. As fronteiras não se limitam em pontos fixos no espaço, mas são constituídas por elementos trazidos nos discursos de moradores, de empreendedores, do poder político, dos artistas, dos turistas.

Esses autores do Vale do Café reproduzem, e ao mesmo tempo, ensejam a ideia subjetiva da região. A ideia promove a fronteira, o recorte do que representa o café e o vale, para os de fora e para si mesmos. Essa é uma fronteira construída a partir de narrativas romantizadas do passado colonialista, das práticas culturais vinculadas a esse passado, à criação do ideal de cotidiano que vive a música, as tradições, a identidade baseada nas vocações regionais.

Os agentes buscam aquilo que é singular no Vale do Café, porque aquilo que

aparenta ser especial carrega algo único: que é viver o status do cotidiano colonial, da Senzala à casa. A singularidade como apoiada em discursos e narrativas históricas interpretações das memórias coletivas dão significado à fronteira do Vale do Café. É a partir desses caracteres ditos como únicos que são legitimados vocações e tradições que passam por um ordenamento da história, tendo em vista a manutenção da hegemonia política ou cultural (HOBSBAWN & RANGER, 2009).

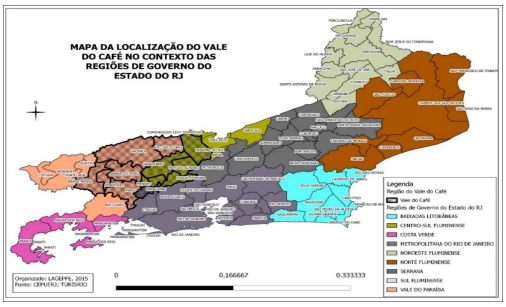
PASSADO COMO ETERNO PRESENTE

Os municípios do Vale do Café compartilham de um passado em comum, a tradição do café. Os que compõem a região do Vale do Café (estado do Rio de Janeiro) são: Vassouras, Valença, Rio das Flores, Piraí, Engenheiro Paulo de Frontin, Paty do Alferes, Paracambi, Miguel Pereira, Mendes, Barra do Piraí, Pinheiral, Barra Mansa, Paraíba do Sul e Volta Redonda (Mapa 1).

Tais municípios, na década de 1860, produziam mais da metade do café consumido no mundo e garantiam ao Brasil a condição de líder mundial na produção e exportação de café. Por isso, após 1929, com a derrocada da economia cafeeira e o fim da escravidão, os municípios do Vale do Paraíba do Sul Fluminense (região Político-administrativa), como um todo, sofreram bruscamente com a crise. Passou a ser marcada por longo tempo, como uma região praticamente falida, com o legado de uma sociedade escravocrata e que acarretou na derrubada da mata atlântica para o *plantation* do café.

O que se manteve foi a reputação do poderio dos Barões do Café, o legado da estrutura escravocrata, do "status" do estilo de vida colonial e produção da "boa" música. Atualmente, se apossou desse passado como forma de recuperar essa área em declínio econômico. Assim, hoje, é pela via dos festivais musicais, visitas em Fazendas de Café postos no calendário anual do Vale do Café que a ideia dessa região é reforçada. Simultaneamente, cria-se representações em que a região do Vale do Café é naturalmente apta ao turismo como um espetáculo[3].

Mapa 1 – Mapa do Vale do Café - Estado do Rio de Janeiro



Fonte: Elaboração do autor, 2016.

Outro ponto relevante é que a história se torna objeto que ganha mais importância e relevância ao ponto de ser a justificativa da criação de uma nova região, nesse caso, a história e a própria região se tornam sujeitos de ações e investimentos, em detrimento da necessidade dos moradores, se desenvolve parcialmente, e não efetivamente aquilo que realmente é necessário, se vende a região com o *slogan* da região. Isso também reflete tanto na produção musical, como para o teatro, artesanato, produção de livros, ou para diversas outras atividades ditas culturais, se estabelece uma relação de produto e mercadorias favorável à ampliação de novos mercados para a acumulação de capital[4].

Isso é o que envolve a representação territorial da região do Vale do Café que, portanto, é dessa maneira nomeada, justamente, por ser possuidora de importantes construções históricas remanescentes do ciclo cafeeiro do século XVIII, tais como casas de fazenda, prédios urbanos, estações de trens, chafarizes, os quais têm valor artístico, histórico e cultural e que perduram até hoje. Apesar da existência desses fixos no espaço, ao ser compactado como atração, o contexto histórico da produção cafeicultora e colonial passa a ser tratado naturalmente, sem contradições, no ritmo da "sociedade coesa". Ao passo que essas estruturas do passado permanecem e se mantêm a partir das ideias sem contradições, onde tudo se transforma em natural com o turismo.

É nesse contexto que a região do Vale do Café é projetada no presente – isento de reflexão quanto à realidade da escravidão e da colonização "no

passado" – com elementos apolíticos ditos culturais como foco para o desenvolvimento regional, mantendo a neutralidade da história vivida na região.

A essência arraigada do passado no presente, tanto pelo poder simbólico das relações escravocratas e fundiárias, como o status das práticas culturais, principalmente da "boa" música, repercutem hoje um jogo de discursos, os quais fazem criar o "próprio" (CERTEAU, 2009), a legitimar a tradição colonial e seu alargamento do local ao regional.

AS VOZES DO VALE DO CAFÉ

O caminho de aproximação e conhecer do Vale do Café passa também por aqueles que fazem valer a existência da região como legítima. Tendo a legitimidade associada aos agentes que são como "autoridades", as quais possuem um poder simbólico que legitima a região. Com Bourdieu (2007) entende-se que o "poder simbólico" é um poder legitimador, o qual se faz "imperceptível" e tornar-se "verídico" numa ordem da realidade. Sendo, esse poder, exercido por grupos que possuem "como poder constituir o dado da enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo, desse modo, ação sobre o mundo" (BOURDIEU, 2007, p. 14).

Nesse sentido, as vozes dos grupos que compõem o Vale do Café, seguros na hierarquia da estrutura política, econômica e social estão carregados de um poder simbólico segundo a "força" de suas práticas, discursos e representações. Esse poder se situa na "autoridade" que fala, pratica, escolhe os critérios e objetos que compõem a região. Esse poder que delimita o que é verídico ou falso sobre a história, a cultura, o espaço ou tempo, pode ser pensado na relação representação-representante, que se trata da representação criada pelo representante, a qual, por sua vez, é apropriada por todos.

As representações são, portanto, meios de legitimar ações políticas e econômicas, e quando associadas ao espaço, tem o poder de legitimar regiões e diferenciá-las uma das outras. Cada agente do espaço que compõe interesses

sobre as representações construídas no Vale do Café entra em embate e afirma a região de diferentes formas.

Os moradores, os artistas, músicos, os donos de fazendas de café, o Estado, os empreendedores hoteleiros, patrocinadores de festivais são os atores do cenário de ação e criam a noção de Vale do Café. Analisando o site[5] referência do Vale do Café é possível observar a fala unilateral do que se pretende mostrar da região (Figura 1).

A procura de critérios, que definem o Vale do Café, parte da percepção dos protagonistas (empresas e seus projetos culturais, instituições do governo, empreendedores) que investem seus interesses na representação de monumentos, fazendas históricas, hotéis que representam a economia da região. Ou seja, projetam seus interesses nas estratégias de manipulação simbólica e acabam por determinar tais representações por fins políticos e econômicos.

A problemática se põe no momento em que se preocupa mais (politicamente, na administração econômica e social) com a valorização dos objetos, da produção de produtos culturais, como se esses – e os outros elementos induzidos à criação e reprodução da região – fossem "quem" ocupasse a região. É pensar como se essas necessitassem de boas condições, de ser priorizada em detrimento do desenvolvimento para os moradores da região, como infraestrutura, saneamento básico, educação, saúde, os quais tem sua voz tolhida em favor das representações ao turismo. Deixa-se de lado a real necessidade para se valorizar apenas os objetos representativos à região. Vive-se a realidade da representação.

Figura 1 – Promovendo o Vale do Café.

Fonte: Referente ao Portal do Vale do Café. Primeira Página.

Como é o exemplo dos músicos do Movimento dos Seresteiros no distrito de Conservatória, a "Cidade das Serestas" (município de Valença), os quais defendem a tradição da produção musical realizada coletivamente pelas ruas do distrito, originada de maneira espontânea enquanto empreendedores e músicos profissionais usam a música como *marketing* musical do Vale do Café.

CONCLUSÕES PARCIAIS

O que acontece, no caso do Vale do Café é a regionalização que acaba por congelar o passado no presente, o "status" do estilo de vida colonial, da riqueza envolta da produção do café ainda são falas e práticas revogadas no cotidiano do turismo na região. A periodização e a regionalização dessa região, os *plantations*, as fazendas dos grandes barões, acabam por referenciar, mesmo que implicitamente, certa colonialidade do poder[6] na espacialização e manutenção desta região turística. Hoje sob novos usos de velhas formas.

Parte fundamental do Vale do Café são aqueles que o criam e o reproduzem. As vozes dos atores, protagonistas e coadjuvantes da representação do passado e do presente da região. Esses agentes da produção do espaço carregam em si um poder simbólico referente às suas práticas, discursos e representações.

Esse poder que emana da ação, "fronteiriza" o que é Vale do Café ou o que não pertence, tal poder simbólico que permite delimitar o que é verídico ou falso sobre a história, a cultura, o espaço ou tempo na região turística. Projeta-se todo

o imaginário do poder da colonização no Brasil.

Portanto, a intenção dessa pesquisa é desvelar as diversas possibilidades conceituais existentes no conceito-chave Região, trazendo consigo a temática das representações como fundamental para o entendimento das faces imateriais e materiais que constituem o espaço. Esse estudo desvela as imbricações das representações presentes na criação da Região do Vale do Café, região turística do estado do Rio de Janeiro, num período de 10 anos, ínterim onde a região foi criada oficialmente. Além disso, mostra que da mesma maneira que as representações criadas no imaginário coletivo reificam a região, também, a divulgação, as vendas das regiões turísticas se propagam a partir das representações. Se mostrando uma via de mão dupla que qualifica como caráter principal uma região apta ao turismo.

Esta é uma pesquisa que está em processo de conclusão, onde há revisão bibliográfica baseada em estudos referentes ao aprofundamento nas pesquisas dos conceitos de região e representações em Geografia, assim como bibliografia pertinente à região do Vale do Café. Para maiores fundamentos empíricos, será realizada atividades de campo para os municípios da região turística e realização de entrevistas a Secretarias de Turismo com a finalidade de avaliar as representações – dominantes e marginalizadas – produzidas para a região.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico.** Lisboa e São Paulo: Difel e Bertrand Brasil. Cap. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região, 1989.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer.** Editora Vozes, 2009.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Tenrence. **A Invenção das Tradições**. São Paulo

Paz e Terra, 2009.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace**. Paris: Maspero, 1972.

LEFEBVRE, Henri. **La Presencia y La Ausencia. Contribuicion a La teoria de las representaciones**. México:FCE, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia**,**1995. In: **Periódico Novos Rumos**, Ano 17, nº 37, 2002.

ROCHA, André Santos. "**As representações ideais de um território"** - Dinâmica econômica e política, agentes e a produção de novos sentidos na apropriação territorial da Baixada Fluminense pós 1990. PPGG / IGEO- UFRJ. (Tese de Doutorado), 2014

SANTOS, Flávia Ribeiro dos; JUDICE, Valéria. **Indústria Criativa e Desenvolvimento Local: Um Estudo da Vesperata de Diamantina (MG).** Rio de Janeiro, ANPAD, 2007.

SERPA, A. Teoria das representações em Henri Lefebvre: por uma abordagem cultural e multidimensional da geografia. **GEOUSP – Espaço e Tempo**, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 487-495, 2014.

Portal do Vale do Café (2016): Disponível em: http://www.portalvaledocafe.com.br/ Acesso em: 03/10/2016.

---

1 Ao poder, portanto dá-se o caráter de posse de informação, atividades culturais, gostos, os quais envolvem também o capital social (influência) e o capital simbólico (sentido de prestígio) os quais formam o espaço multidimensional das formas de poder. Para citá-lo: "(...) os poderes sociais fundamentais são: em primeiro lugar o capital econômico, em suas diversas formas; em segundo lugar o capital cultural, ou melhor, o capital informacional também em suas diversas formas; em terceiro lugar, duas formas de capital que estão altamente correlacionadas: o capital social, que consiste de recursos baseados em contatos e participação em grupos e o capital simbólico que é a forma que os diferentes tipos de capital toma uma vez percebidos e reconhecidos como legítimos" (BOURDIEU, 1987).

2 Entendemos de acordo com Rocha (2014), em alusão a Raffestin (2005), que toda construção representacional para que tenha legitimidade acaba por construir uma correspondência material, o que nos leva a pensar na multidimensionalidade da dimensão espacial, por vezes presentes na paisagem que compõe neste nosso caso de estudo a região do Vale do Café.

3 Pode se dizer que há uma venda instantânea e parcelada do passado "colonial" como espetáculo com o turismo e visitações, no sentido em que a "imagem social do consumo do tempo, por seu lado, é exclusivamente dominada pelos momentos de ócio e de férias, momentos representados *à distância* e desejáveis, por postulado, como toda a mercadoria espetacular. Esta mercadoria é aqui explicitamente dada como o momento da vida real de que se trata esperar o regresso cíclico. Mas mesmo nestes momentos destinados à vida, é ainda o espetáculo que se dá a ver e a reproduzir, atingindo um grau mais intenso. O que foi representado como vida real, revela-se simplesmente como a vida mais *realmente espetacular*. Esta época, que se mostra a si própria o seu tempo como sendo essencialmente um regresso precipitado de múltiplas festividades, é realmente uma época sem festa. O que era, no tempo cíclico, o momento da participação de uma comunidade no dispêndio luxuoso da vida, é impossível para a sociedade sem comunidade e sem luxo. Suas pseudofestas vulgarizadas, paródias do diálogo e do dom, movimentando um excedente de dispêndio econômico, não trazem outra coisa senão a decepção sempre compensada pela promessa de uma nova decepção. O tempo da sobrevivência moderna, no espetáculo, gaba-se tanto mais alto quanto mais o seu valor de uso se reduz. A realidade do tempo foi substituída pela *publicidade* do tempo" (DEBORD, 2003).

4 Uma economia baseada na cultura ou ideia de "indústria cultural" que vem se estruturando, sendo entendida como "conjunto de atividades que têm origem na criatividade, nos talentos e nas habilidades individuais, que tenham potencial para a geração de renda e emprego e que são geradoras de produtos ou serviços ligados a entretenimento, artes, lazer e cultura" (JEFFCUT (2005) apud SANTOS e JUDICE (2007)), assim como "potencialidades para o turismo".

5 http://www.portalvaledocafe.com.br/.

6 Referente à Quijano (1997) a ideia arraigada da submissão, que vai além da teoria da dependência, a qual avança para as questões subjetivas, como "raça" e gênero. Nesse caso se faz referência à manutenção da noção da colonização no Brasil e seus aspectos fundantes, como a escravidão sendo valorizada harmoniosamente no desenvolvimento da região do Vale do Café, a partir do turismo.

NOVOS ARRANJOS ESPACIAIS NO PROCESSO DE EXPANSÃO HORIZONTAL DA CIDADE DE VÁRZEA GRANDE (MT)

GABRIEL DE MIRANDA SOARES SILVA
Grupo de estudo em Geografia agrária e biodiversidade (GECA)
Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).
soares13miranda@gmail.com
SÔNIA REGINA ROMANCINI
Grupo de estudo em Geografia agrária e biodiversidade (GECA)
Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).
romanci@terra.com.br

INTRODUÇÃO

As cidades de Cuiabá e Várzea Grande, desde 2001, formavam um aglomerado urbano, mas devido às transformações urbanísticas, econômicas, sociais e culturais e à importância destas cidades na prestação de serviços, em 2009, a partir da Lei Complementar nº 359 de 27 de maio foi criada a Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá (RMVRC), tendo como componentes os municípios: Cuiabá, Várzea Grande, Nossa Senhora do Livramento e Santo Antônio de Leverger. Por meio da mesma lei também foram estabelecidos os municípios do entorno metropolitano, que compreende Acorizal, Barão de Melgaço, Chapada dos Guimarães, Jangada, Nobres, Nova Brasilândia, Planalto da Serra, Poconé e Rosário Oeste.

O presente estudo aborda as mudanças socioespaciais na RMVRC com ênfase na cidade de Várzea Grande – MT, que nos últimos anos tem passado por mudanças significativas em sua estrutura urbana, econômica, social e espacial. Identifica, ainda, os fatores que contribuíram para a expansão urbana e o aumento populacional que, no período de 2010 a 2016, foi estimado em 6%, passando de 252 mil para 268 mil habitantes (IBGE, 2015).

Apresenta os resultados parciais do projeto “Práticas sociais e

espacialidades da Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá", no qual o autor participa analisando a expansão horizontal da cidade de Várzea Grande como bolsista de iniciação cientifica (PIBIC/UFMT/CNPq).

Assim, a presente proposta coloca em discussão a cidade de Várzea Grande e tem como objetivo evidenciar a dinâmica do crescimento urbano, apontando as características socioespaciais, o papel dos empreendedores imobiliários, o papel do Estado e a participação da população local. Também é analisada a formação e consolidação de novos arranjos espaciais na área de estudo, bem como as políticas públicas na organização e produção do espaço urbano.

A FORMAÇÃO DA CIDADE DE VÁRZEA GRANDE

A cidade de Várzea Grande foi fundada no dia 15 de maio de 1867, pelo governador da Província de Mato Grosso, Dr. José Vieira Couto Magalhães que emitiu o decreto da formação de um acampamento militar, seguindo a formulação de uma província (IBGE, 2010).

> Acha-se localizada na margem direita do rio Cuiabá; limitando-se ao norte, com o município de Acorizal; a leste com Cuiabá e Santo Antônia de Leverger, pelo rio Cuiabá cinco quilômetros em linha reta, se consideramos os centros urbanos das duas cidades, o que patenteia a sua vizinhança, não se misturando porque as águas do Cuiabá interferem separando as duas urbes – A capital e a satélite. (MONTEIRO, 1988 p. 19)

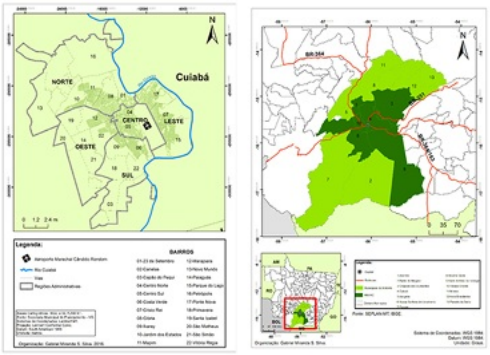
No primeiro momento foi fundado um distrito que era subordinado à cidade de Cuiabá, até que no ano de 1948, sob a lei de nº 126/48, foi emancipado se desmembrando do município de Cuiabá. No ano de 1948, começam as mudanças no perímetro da cidade de Cuiabá e Várzea Grande, neste ano é criado o primeiro distrito da cidade, o distrito de Bom Sucesso sob a Lei Estadual nº 126/48. No ano de 1954 foi transferido para Várzea Grande o distrito de Passagem da Conceição que pertencia a Cuiabá (IBGE, 2010).

No ano de 1960 o município estava constituído por apenas três distritos, o distrito de Várzea Grande (Centro), Bom Sucesso e Passagem da Conceição. No ano de 1964 sob a Lei Estadual de nº 2.131/64 foi criado o distrito de Porto

Velho (Limpo Grande), e no ano de 1976 é criado outro distrito sob a Lei Estadual de nº 3. 701/76 intitulado Capão Grande, estes cinco distritos formaram a base para a consolidação da cidade de Várzea Grande (IBGE, 2010).

Figura 1 – Configuração territorial da RMVRC.

Figura 2 – Configuração territorial atual da cidade de Várzea Grande.



Fonte: SILVA (2016)

A grande maioria da população da cidade morava em áreas ribeirinhas, núcleos isolados onde estavam localizados estes povoados, que se localizavam muito distante um do outro, que com o passar dos anos a cidade foi crescendo e estes vazios entre os povoados foram sendo ocupados.

> [...] o surgimento de áreas ribeirinha em Várzea Grande foi a pesca e a facilidade que o rio Cuiabá concebia [...]. As usinas açucareiras, decorrentes dessa navegação, influíam parcialmente na formação dos povoados, uma vez que à lavoura ribeirinha, os homens acresciam o plantio da cana para venda aos usineiros. [...], os habitantes dos núcleos das áreas ribeirinhas de Várzea Grande herdavam dos pais os métodos de vida sem interferência de terceiros, que lhes dessem educação capaz de influir no seu abastardo modo de falar, de se conduzirem ou de viverem dentro do próprio lar. (MONTEIRO, 1988, p. 122).

Muitos desses povoados foram transformados em bairros com o passar dos anos, já outros foram desmembrados em outros bairros como, por exemplo, Colônia da União, Espinheiro, Guarita e Porto Velho. Esta configuração territorial dentro da cidade foi se modificando com o passar dos anos.

No decorrer dos anos a população várzea-grandense passou a ocupar as

áreas vazias que haviam na cidade, através de programas habitacionais desenvolvidos pelo poder público e privado, assim alavancando desde a década de 1970 a expansão horizontal da cidade e o início do processo de urbanização.

INÍCIO DO PROCESSO DE URBANIZAÇÃO

A transformação do aspecto urbano da cidade de Várzea Grande nos anos 1970 e 1980 foi possível através da disponibilização de lotes urbanos, antigas terras devolutas municipais, e do aumento do número de loteamentos, conjuntos habitacionais, ruas e bairros. Na mesma década a administração pública começa a se preocupar com o crescimento desordenado da cidade, o prefeito Jaime Campos inaugura as primeiras unidades do projeto COHAB-MT, que formaram dois núcleos na cidade, o Cristo Rei que fica na zona leste da cidade próximo ao aeroporto, e outro núcleo foi o Nossa Senhora da Guia na área centro sul da cidade próximo ao prédio da prefeitura, estes núcleos foram formados em áreas não edificadas (MONTEIRO, 1988).

Na atualidade estas duas áreas estão no centro principal da cidade, no caso da região do bairro Cristo Rei, o crescimento foi maior que o esperado, com o passar dos anos foram criados outros bairros, em sua maioria formados por ocupações irregulares como o Unipark, Construmat, Parque do Lago, já outros foram criados a partir do COHAB-MT como o Jaime Campos. A região do Nossa Senhora da Guia, recebeu uma escola estadual e um posto de saúde, também cresceu com a criação dos bairros Ouro Verde, São Simão, Portal do Amazonas, entre outros (MONTEIRO, 1988).

Nesta mesma década o poder público cria a Companhia de Desenvolvimento de Várzea Grande (CODEVAG) sob a lei de nº 505 de 1973, assim loteando as terras devolutas do município e colocando-as à venda e também fazendo algumas doações. As áreas mais procuradas eram as que estavam no entorno dos grandes núcleos onde a COHAB-MT se instalara (MONTEIRO, 1988).

Os grandes bairros foram surgindo e assim ocupando os vazios demográficos

que existem entre os antigos distritos. Outros bairros surgiram através de ocupações irregulares como o São Matheus, o Jardim dos Estados, o 15 de Maio, o 13 de Setembro (Novo Mato Grosso), o 7 de Setembro (Jardim Botânico), a Vila Operária, o Vale Verde, o Jardim Ikarai, o Construmat, o Figueirinha e o 23 de Setembro. Esta população que se estabelece nestes bairros, em sua maioria no início do processo de ocupação irregular, não dispunha de nenhum tipo de infraestrutura básica.

A apropriação de áreas periféricas também ocorre no município de Várzea Grande. Esse processo ora associa-se às ocupações irregulares, ora à pressão do mercado imobiliário e, via de regra, em ambos os casos, sem o devido amparo legal, isto é, os instrumentos para regulação do uso do solo urbano municipal são inexistentes ou ineficazes, permanecendo inerte o poder público ou tomando providências retardatárias de consequências paliativas (IPEIA, 2015, p. 14). Assim, com o passar do tempo, contando com o apoio do poder público, alguns desses bairros recebem o básico de infraestrutura como água encanada, asfalto, escola e posto de saúde. A cidade foi sendo estruturada e formando a configuração como a conhecemos hoje. A cidade, marcada pelas contradições sociais provenientes da industrialização local e pela descontinuidade de infraestrutura básica, isto é, de equipamentos públicos, vem progredindo lentamente no enfrentamento dos problemas afetos ao uso e à segregação do solo urbano (IPEIA, 2015).

A ocupação urbana que se instalara na cidade de Várzea Grande entre os anos de 1960-1970, apresenta características similares às que ocorrem em Cuiabá. A industrialização da cidade várzea-grandense toma força neste período onde é criado o distrito industrial da cidade e como coloca Silva (2014), dá-se a formação do slogan da cidade “Várzea Grande Cidade Industrial”.

Neste início da urbanização os centros urbanos começaram a ser formados e se caracterizaram a partir da educação. Sob esta perspectiva, o centro de Várzea Grande foi consolidado através da Escola Pedro Gardés, Adalgisa de Barros e também pela proximidade das igrejas Nossa Senhora do Carmo e de Nossa

Senhora da Guia, padroeira da cidade. Outros serviços eram mais encontrados em Cuiabá, como os serviços bancários e de saúde.

A política urbana começa a ser formada na cidade, e os aspectos como especulação imobiliária, e vazios demográficos começam a surgir na cidade. Como afirma Silva (2015): a "descontinuidade" do espaço urbano, já estava se consolidando, ou seja, vazios urbanos já se formavam em meio ao centro da cidade, como o objetivo era que a cidade se expandisse e desta forma acarretaria na valorização destes espaços não edificados.

A CRIAÇÃO DO AGLOMERADO URBANO CUIABÁ-VÁRZEA GRANDE

A primeira intervenção do Governo do Estado se deu em 2001, através da criação do Aglomerado Urbano Cuiabá-Várzea Grande, onde se constatou que as duas cidades deveriam ter uma política administrativa integradora, já que ambas passaram pelo processo de conurbação, e seus centros urbanos se uniram, tendo como limite o rio Cuiabá.

A Constituição Federal de 1988 dispõe em seu Art. 25, parágrafo 3º, que os Estados poderão criar aglomerados urbanos e regiões metropolitanas, quando ocorre entre os municípios vizinhos o processo de conurbação ou quando as relações de integração funcional ou de integração socioeconômicas tornassem necessário o planejamento conjunto em alguns assuntos, no mesmo a constituição estadual também coloca em seu Art. nº 302 (CHILETTO, 2008).

Tendo em vista a ocorrência desta urbanização, e o total de relacionamentos entre a capital, Cuiabá e sua vizinha Várzea Grande, o Governador do Estado criou por meio da Lei complementar Nº 83, de maio de 2001, o Aglomerado Urbano (AGLURB) abrangendo as duas cidades (GARCIA, 2010).

Nesse sistema de gestões integradas onde dois ou mais municípios necessitam tomar decisões em conjunto, nas cidades de Cuiabá e Várzea Grande, nunca houve sua efetividade garantida, já que tomam decisões separadas, onde deveriam tomar decisões conjuntas. Onde o sistema de gestão integrada e

efetivada, as cidades não perdem a autonomia política e administrativa (FERREIRA, 2014).

O reconhecimento das necessidades de se estabelecer uma harmonia quanto a ações e as políticas referentes a essas localidades não é, contudo, novidade, pois data de 1993 da Lei complementar nº 28 que criou pela primeira vez o Aglomerado Urbano Cuiabá-Várzea Grande (MONTEIRO, 1988).

Várzea Grande apresenta um alto nível de urbanização, mas com um menor ritmo comparado a Cuiabá, a maioria dos bairros várzea-grandenses se apresenta com caráter residencial e a área central e os bairros do entorno apresentam uma melhor infraestrutura urbana. "As cidades de Cuiabá e Várzea Grande são contínuas e integradas através do processo de conurbação, e os problemas de infraestrutura urbana, que são comuns a ambas, tiveram peso na criação do Aglomerado urbano" (VILARINHO NETO, 2009 p. 110).

A REGIÃO METROPOLITANA DO VALE DO RIO CUIABÁ

A Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá foi criada no ano de 2009 sob a Lei de Nº 359, a RMVRC, onde se encontram as Cidades de Cuiabá, Várzea Grande, Santo Antonio do Leverger e Nossa Senhora do Livramento. Por meio da mesma lei também foram estabelecidos os municípios do entorno metropolitano, que compreende Acorizal, Barão de Melgaço, Chapada dos Guimarães, Jangada, Nobres, Nova Brasilândia, Planalto da Serra, Poconé e Rosário Oeste.

Assim, sob a criação da Lei nº 27 de 19 de novembro de 2015, que inclui na região metropolitana os municípios de Acorizal e Chapada dos Guimarães. Observa-se na Figura 01 a configuração territorial atual da RMVRC.

Com o intuito de uma gestão de integração, onde todos estes municípios fazem divisa com a capital Cuiabá, ambos dependem da Capital em diversos serviços urbanos, onde se destacam os serviços na educação (ensino médio e superior) e bancários.

Santos (2013, p. 75) define a região metropolitana como

> [...] áreas onde diversas "cidades" interagem com grande frequência e intensidade, a partir de uma interdependência funcional baseada na unidade das infraestruturas urbanas e nas possibilidades que esse fato acarreta para uma divisão do trabalho interna bem mais acentuada que em outras áreas.

TRANSFORMAÇÕES SOCIOESPACIAIS E ARRANJOS ESPACIAIS

As características de transformação do espaço urbano se iniciam com a expansão do perímetro urbano da cidade que ocorre no ano de 2013, após a implantação de residenciais do Programa Minha Casa Minha Vida (MCMV), como o residencial Júlio Domingos de Campos, na sequência, nos residenciais José Carlos Guimarães, Solares do Tarumã, Jequitibá, Jacarandá e Izabel Campos. A implantação destes se sobressai no que se refere ao preço dos terrenos onde foram edificados, pois até então se mantinham à espera de valorização e sem nenhum uso.

Para compreender o processo de urbanização do município de Várzea Grande, devemos nos remeter à fundação da cidade, com seus distritos que se distribuíram dentro do seu território, a Figura 02 demonstra a configuração atual dos bairros de Várzea Grande. As zonas leste, sul e o centro da cidade foram ocupados, em um primeiro momento, pelas famílias mais abastadas. Assim, as zonas oeste e norte se tornaram a periferia da cidade, onde a população em sua maioria ocupou as áreas de forma irregular (MONTEIRO, 1988).

Serpa (2014, p. 98) aponta que os "lugares" são moldados pelos habitantes que ali residem e que moldaram, transformam este espaço onde vivem, assim o produzindo. Para o autor, a hierarquia traz o centro como algo predominante, e a periferia como algo baixo, inferior, portanto, "não devemos qualificar os conteúdos dos lugares, assim não os julgando a partir da hierarquia social".

A zona norte foi ignorada pelo poder público, porém, com a expansão do perímetro urbano da cidade e com as obras de mobilidade urbana para a Copa do Mundo de 2014, e com a implantação de residenciais do programa MCMV, a prefeitura observou a oportunidade de expandir aquela área da cidade, que se encontrava sem muitas edificações e com grande estoque de terras para novos

empreendimentos.

O processo de urbanização que cresce a cada dia, intensifica a estas transformações socioespaciais, moldam o lugar fazendo assim que haja uma segregação nos espaços, tornando nítida as diferenças de classes sociais, na divisão de bairros e de moradores com poder aquisitivo mais alto e, por outro lado, de moradores de bairros mais pobres (ALVES, 2014).

> A intensificação na produção de moradias comentada anteriormente, após 2003, refere-se ao programa habitacional MCMV em um novo ritmo [...] entre 2009 e 2013, foram lançadas 7.864 unidades habitacionais, sendo que a maior parte dessas moradias é localizada na região norte da cidade "direcionando" a ampliação da área urbana para essa região (SILVA, 2015, p. 95).

Na busca de uma possível valorização da zona norte, o poder público direcionou a implantação dos residenciais do programa MCMV para esta região na cidade, onde as construtoras iriam obter grandes áreas não edificadas com preços baixos.

"A desigualdade, funcional e novos conteúdos de centralidades tornam-se então essências para entender as diferenças socioespaciais, ou seja, compreender a sociedade a partir de sua produção espacial" (ALVES, 2014 p. 110).

Destaca-se que logo após a implantação dos residenciais o poder público implementou políticas públicas para atender à população direcionada a essa área. Com a duplicação da rodovia Mario Andrezza, uma das obras que fazia parte do modal de obras para a Copa do Mundo de 2014, os empreendedores imobiliários começaram a olhar a região de forma diferente, planejando ali futuras instalações de empreendimentos.

> Esse processo faz parte dos programas habitacionais do governo Federal tanto para "os mais pobres entre os empobrecidos" quanto para "frações inferiores da classe média" juntamente com as obras de mobilidades urbanas para a Copa do Mundo 2014, conferindo um novo ciclo de negociabilidades de terras. [...] verifica-se também a "projeção de ocupação urbana" com mais intensidade na região norte do perímetro urbano. Processo esse que está em curso, se intensificando a partir de 2012. A produção dessa nova área urbana mostra que a fragmentação espacial se intensifica no espaço urbano [...] a produção do espaço da cidade de Várzea Grande esteve condicionado às determinações sociais da sociedade capitalista, produzindo a descontinuidade espacial e a segregação socioespacial (SILVA, 2015, p. 95).

Atualmente há em construção vários loteamentos para futuros bairros planejados e dois condomínios horizontais de alto padrão. A instalação do campus universitário da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia (IFMT) são alguns destes fatores que alavancaram a corrida destes empreendimentos, já que ambas as instituições necessitam de um aparato de produtos e serviços que servirão tanto aos seus alunos e funcionários como à população local.

Nota-se que em um período curto de tempo a área de periferia torna-se centro, nesta região que começa a se transformar em uma das mais valorizadas da cidade. Como coloca Alves (2014, p. 103), "o processo de formação e consolidação de centralidades é dinâmico e histórico, estas centralidades são caracterizadas pelo processo cotidiano de apropriação espacial deste espaço". A população observa a crescente demanda de loteamentos fechados com infraestrutura e segurança.

Estas transformações socioespaciais podem se caracterizar na formação destes novos arranjos espaciais, que de acordo com Moura *et al* (2012, p. 52) define arranjos espaciais como

> [...] conjuntos de municípios em continuidade, caracterizados por elevada concentração populacional e de renda, taxa de crescimento populacional superior à média dos respectivos estados e significativa mobilidade pendular da população entre municípios. Morfologicamente, superam a condição de simples aglomerações por reunirem mais de uma aglomeração e centros urbanos em uma mesma unidade espacial, mesmo que descontinuamente.

Observamos que a criação de uma região metropolitana auxilia a formação destes novos arranjos espaciais, intensificando a relação entre as cidades que compõem a região metropolitana, algumas características ainda não se concretizaram, como a continuidade de municípios, no caso da cidade de Nossa Senhora do Livramento e Várzea Grande, assim necessitando de articulações para uma consolidação na formação destes arranjos espaciais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos deparamos com estes processos de transformações socioespaciais e consequentemente na expansão horizontal da cidade e na formação de novos arranjos espaciais. Em comparação com outras cidades que também compõem a região metropolitana, Várzea Grande se destaca pela criação de novos arranjos espaciais onde, nos últimos anos, a administração pública vem buscando ocupar os espaços não edificados, ocorrendo uma expansão horizontal da cidade.

Entre estes processos de expansão que ocorrem em toda a cidade com o início do processo de verticalização no centro, no entorno do *shopping center* e em todas as regiões da cidade onde foram implantados os conjuntos habitacionais do programa Minha Casa Minha Vida.

A valorização de áreas onde anteriormente só existiam grandes terrenos sem nenhum uso, pode-se dizer que o poder público usou de suas reponsabilidades para expandir propositalmente a cidade. Esta zona da cidade faz divisa com o município de Nossa Senhora do Livramento, esta que, como já citado anteriormente, possui vínculos com Várzea Grande maiores do que com Cuiabá, assim, quando a cidade cresce aumenta cada vez mais seu vínculo.

A cidade de Nossa Senhora do Livramento, também prevê a criação de um distrito industrial próximo ao limite com Várzea Grande, assim aumentado a possibilidade de um processo de conurbação da cidade de Várzea Grande com a cidade de Nossa Senhora do Livramento, caminhando para a consolidação da região metropolitana.

Buscando entender todo este contexto, analisamos e concluímos que a área norte da cidade está passando por um processo de centralização, percebido através da variedade de serviços ofertados para a cidade de Várzea Grande e demais cidades da região metropolitana e, também, do estado de Mato Grosso.

REFERÊNCIAS

ALVES, Glória da Anunciação. A mobilidade/ imobiliária na produção do espaço

metropolitano. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (Orgs.). **A produção do espaço urbano:** agentes e processos, escalas e desafios. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2014. P. 109-122.

CHILETTO, Rita de Cássia. O estatuto da cidade como instrumento de intervenção urbana no aglomerado urbano Cuiabá/Várzea Grande. In: ROMANCINI, Sônia Regina. (Org.). **Novas territorialidades urbanas em Cuiabá.** Cuiabá: EDUFMT, 2008, p, 41-63.

FERREIRA, Enodes Soares. **O estatuto da cidade como instrumento de planejamento urbano nos municípios de Cuiabá e Várzea Grande – MT.** Cuiabá, 2014. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Mato Grosso.

GARCIA, Silvia Maria Pillon. **Os planos diretores e o planejamento urbano no aglomerado urbano Cuiabá/ Várzea Grande – MT.** São Paulo, 2010. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo.

IBGE CIDADES. Disponível em <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=510840&search=mato-grosso|varzea-grande> Acesso em 26. Jan. 2016.

IPEIA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**. Relatório de Pesquisa Governança Metropolitana no Brasil - Caracterização e Quadros de Análise:** Comparativa da Governança Metropolitana no Brasil: análise comparativa das funções públicas de interesse comum (Componente 2). Rio de Janeiro, 2015.

MOURA, R; LIRA, A. S; CINTRA, A. P. U. **Arranjos espaciais: concentração e mobilidade que redesenham aglomerações e centros.**

MONTEIRO, Ubaldo. **No portal da Amazônia**: 1º século do município industrial de Várzea Grande. Goiânia: Rio Bonito, s/d.

MONTEIRO, Ubaldo**. Várzea Grande**: passado e presente, confrontos. 1867 – 1987. Cuiabá: Policromos, 1988.

REIS, Chênia Castilho. O comércio varejista no Pantanal Shopping. In: ROMANCINI, Sônia Regina. (org.). **Novas territorialidades urbanas nas cidades mato-grossenses.** ed. Cuiabá: EDUFMT, 2009, v,1, p.77-95.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira.** 5ªed., 3. reimpr. São Paulo: ed. Universidade de São Paulo, 2013.

SERPA, Ângelo. Lugares e centralidades em um contexto metropolitano. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (Orgs.). **A produção do espaço urbano:** agentes e processos, escalas e desafios. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2014. P. 97-108.

SILVA, Rosinaldo Barbosa. **Participação Social institucionalizada e a re-produção do espaço urbano na cidade de Várzea Grande – MT.** Cuiabá, 2015. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Mato Grosso.

VILARINHO NETO, Cornélio Silvano. **A metropolização regional:** formação e consolidação da rede urbana do estado de Mato Grosso: ed. Cuiabá: UDFMT, 2009.

A DES-RE-PATRIMONIALIZAÇÃO DO SÍTIO HISTÓRICO TOMBADO DE PENEDO-AL

DANIELLA PEREIRA DE SOUZA SILVA
Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura/PPGEO/UFS
daniellapss@hotmail.com
MARIA AUGUSTA MUNDIM VARGAS,
Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura/PPGEO/UFS
guta98@hotmail.com.br

INTRODUÇÃO

A patrimonialização envolve uma articulação verticalizada que mobiliza organismos na esfera internacional, concretiza-se na escala municipal, e é resultante da capacidade de difusão e capilarização típicas de políticas universalizantes e padronizadoras. Como consequência imediata, os municípios experimentam um embaralhamento e fragmentação dos arranjos horizontais previamente e historicamente estabelecidos. Vínculos territoriais e solidariedades locais são então fragilizados devido a formas diversas, frequentemente opostas, como as questões do patrimônio cultural edificado vêm sendo tratadas. Talvez o vício original da patrimonialização esteja nas divergências do sentido atribuído à preservação, pois há uma diferença entre a preservação da memória pelos indivíduos como pessoas que têm vivência e história, e a preservação que pressupõe a apropriação de algo para converter-se em um patrimônio comum e para além das histórias individuais (ARANTES, 1984).

O processo de patrimonialização implementado em Penedo, município alagoano, situado às margens do rio São Francisco em seu baixo curso, inicia-se com o tombamento estadual (1986), seguido respectivamente pelo tombamento municipal (1989) e federal (1996) que, guardadas as especificidades de cada projeto, apresentam em comum a propositura e a condução de projetos redentores,

capazes de alavancar a economia em crise. Considerando tratar-se de uma política difundida globalmente através de uma complexa rede multiescalar e hierárquica entre as cidades-patrimônio, Penedo acolheu a patrimonialização como uma possível estratégia de soerguimento da sua economia, dependente da lavoura canavieira, do funcionalismo público, de programas de transferência de renda e do comércio.

No entanto, o que se observa, é a condução da patrimonialização mais como um dos então discutidos sentidos de preservação; como a pretensão de consolidar nos territórios patrimonializados a proposta do 'patrimônio comum' de modo que se transforma dialeticamente em "causa e efeito da mercantilização turística que rebate sobre o território das cidades-patrimônio" (COSTA, 2011, p. 37).

O território patrimonializado foi concebido para ser usado via potencialização dos seus recursos numa imbricada e ampla rede de relações, inclusive externas ao município. A patrimonialização "espera" que o território passe a ser visto como um verdadeiro palco de oportunidades, ressaltando o valor econômico que passará a adquirir. Deste modo, o presente texto tem como objetivo expor estratégias e conflitos que se instalaram na base do processo patrimonializador do sítio histórico tombado de Penedo-AL, explicitando a complexidade das relações travadas entre os agentes externos e internos da patrimonialização e a população daquela área.

A pesquisa desenvolveu-se entre 2013 e 2015, seguindo algumas etapas como o levantamento documental de referências, que incluíram textos históricos, relatórios, normas e leis. A pesquisa empírica privilegiou moradores do perímetro tombado de Penedo e a definição da amostra baseou-se em seu caráter proposital ou intencional (não-probabilística) por ser aquela "[...] preocupada com a representatividade de uma amostra em relação à população total [...]" (TURATO, 2003, p. 357). No caso dos sujeitos entrevistados, privilegiamos moradores há mais de 20 anos e empresários/autônomos vinculados ao setor de turismo atuantes no sítio tombado, totalizando 28 entrevistas. O recorte temporal selecionado exprime o tempo de tombamento em nível federal que se deu em

1996, como já mencionado.

CONFLITOS E PROCESSOS DA PATRIMONIALIZAÇÃO

O processo patrimonializador manifesta-se pela refuncionalização da paisagem histórica urbana e pode alcançar desde a escala planetária, quando chancelado como Patrimônio Cultural da Humanidade, pela UNESCO; à nacional, no escopo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, pelo IPHAN; e, finalmente, às escalas estadual e municipal, quando tombado pelos seus respectivos órgãos de cultura.

O fato das questões inerentes ao patrimônio cultural estarem alheias ao amplo debate com a sociedade, sugere a inexistência de uma cumplicidade social, e é provável que ela seja decorrente da expectativa em torno da nossa identificação enquanto nação que tem um passado comum, confirmado pelo conjunto de bens culturais existentes em uma paisagem patrimonializada. A princípio, percebê-las como sinônimo de notoriedade, seria obrigação de todos configurando-se como atitude inescapável e cívica, pois "preservá-lo, restaurá-lo, difundi-lo, são a base mais secreta da simulação social que nos mantém juntos" (CANCLINI, 2013, p. 160).

As intervenções territoriais urbanas desencadeadas pela lógica do desenvolvimento capitalista, têm resultado na criação de lugares ideais para a concretização de uma economia de mercado em que os valores estéticos e a competitividade figuram como características fundamentais. Para Luchiari (2005, p. 95), "o patrimônio arquitetônico tornou-se, hoje, cenário revestido de valores mercadológicos, descompromissados com o passado e com o lugar - tendência global que reflete a mundialização das relações, dos valores e das manifestações culturais".

Esta conversão desencadeou-se não em um processo de relacionamento com o espaço baseado no consumo de objetos que se esgotam em si, mas em um processo de ressignificação, aparentemente sutil, que passou ao largo de uma

possível ruptura com os códigos e símbolos utilizados para se interpretar o mundo. Ao se utilizar dos vínculos preexistentes com o território, o capitalismo encarregou-se de estabelecer novas conexões por meio de uma nova lógica de relacionamento com o território, orientado pela economia. Assim, ao percebermos o uso da cultura como bem incorporado ao mercado, crescentemente utilizada como principal estratégia nos projetos de reabilitação urbana, é que concordamos com Araújo e Almeida (2007, p. 212) ao afirmarem que "a patrimonialização surge como uma forma de permanência".

No nosso entendimento, os conflitos e as estratégias que emergiram do/no processo patrimonializador são reveladores de um processo des-re-territorializador, entendido por Haesbaert (2007) como a criação e o desaparecimento de territórios, neste caso, tendo por base a patrimonialização de cidades históricas. Traremos a compreensão deste autor acerca do conceito de território para, em seguida, situarmos a patrimonialização como agente des-re-territorializador.

Para Haesbaert (2007), o território deve ser analisado em sua multiplicidade, enquanto produto da historicidade humana e entendido com referência às relações sociais e às relações de poder que lhes são inerentes, enfatizando a sua dimensão política e a sua associação aos interesses econômicos. Sob uma vertente simbólico-cultural, assistimos a uma revalorização da dimensão local em seus fluxos e movimentos, deslocando a abordagem utilitarista e reforçando o valor simbólico. Esta condição permite compreender o território em sua perspectiva relacional, e aponta para uma interpretação mais voltada ao desenraizamento, à instabilidade e à porosidade de limites e/ou fronteiras.

A perspectiva relacional demanda uma análise do território tomando como base uma visão processual que, no entanto, não está dissociada do fato de ser ele mesmo resultado do próprio território construído (REIS, 2005). Neste contexto, os territórios evidenciam, sob a abordagem relacional, a sua condição de "matrizes" produtoras de interações contínuas capazes de estruturarem não só a

sua dinâmica interna como também a sua interação com a dimensão externa.

Ao destacarmos o seu caráter histórico, relacional e processual e a sua dimensão fundada nas relações de poder, estamos reconhecendo que os conflitos se estruturam nas lutas e disputas travadas em ambientes socialmente construídos. Por esta razão é que o território se converte em espaços prenhes de indeterminação e *locus* de embates políticos que se contrapõem à lógica de um espaço racionalizado. O território então se consolida como expressão e produto de uma série de interações entre os atores e "é também um elemento crucial da matriz de relações que define a morfologia do poder nas sociedades contemporâneas" (REIS, 2005, p. 08).

Verificamos assim a existência de um processo histórico de seletividade na "atribuição de valores às formas e às práticas culturais que engendram intervenções, decisões e escolhas balizadas por um projeto político que a estrutura social de cada tempo constrói" (LUCHIARI, 2005, p. 96). E são os grupos sociais dominantes que assumem a dianteira do processo e definem quais bens culturais serão reconhecidos como patrimônio tombado, garantindo então o seu direito de perenidade na paisagem. Destarte, a escolha dos bens culturais patrimonializados também é socialmente seletiva quando realizada pelo olhar de quem os valoriza ou despreza. Tem-se uma conduta reveladora das territorialidades humanas, e a sua presença ou ausência são significativas para a compreensão da estrutura social que se reproduz nas formas (re) valorizadas (LUCHIARI, 2005).

Ao trazer o conceito de destradicionalização, Fortuna (1997) nos chama a atenção para a necessidade de considerarmos tanto a tradição quanto a inovação sob uma perspectiva relativizadora, implicando numa seleção de elementos do passado com elementos do futuro, no intuito de se construir um presente admissível. Uma atitude que no âmbito dos programas de reabilitação urbana de 'centro históricos', tem frequentemente resultado em "um verdadeiro pesadelo", na opinião de Guattari (1987, p. 115), pois segundo ele "[...] é como se tivesse plastificado os prédios".

Ainda segundo Fortuna (1997), a destradicionalização não se realiza de forma absoluta. Ela é concebida a partir de uma combinação de elementos "potencialmente antitradicionalistas na tradição, [...] e não modernizantes na inovação" (p. 231). Ele observa, mediante as imprevisibilidades atuais pelas quais passam as cidades, que a situação ideal para quem vive em áreas preservadas seria o acolhimento do primeiro e o rechaço do segundo, revelando uma forte inclinação "à rejeição do que é tradicionalista na tradição do que à captação daquilo que é modernizante na inovação" (idem, ibid.). Para Le Goff, "o passado só é rejeitado quando a inovação é considerada inevitável e socialmente desejável" (2012, p. 212).

Neste sentido, a noção de destradicionalização se constrói enquanto "um balanço positivo favorável aos traços inovadores que a tradição pode conter e que, em numerosas circunstâncias, se traduz numa espécie de paradoxal conservação inovadora do elemento tradicional" (FORTUNA, 1997, p. 231-232). A destradicionalização está sujeita a antigos valores, significados e ações e a uma nova lógica interpretativa e intervencionista posto que, quando impulsionada pela patrimonialização, passa a ser movida por uma necessidade de revalorização dos seus recursos atuais e potenciais, de modo a promover através das políticas públicas "o *ajuste do patrimônio* sintonizado com as necessidades da reprodução da cidade" (grifo da autora, SCIFONI, 2015, p. 210). Deste modo, o patrimônio deixaria de ser um obstáculo à produção da cidade como negócio e passaria a ser visto como necessidade e condição do processo de valorização territorial.

Os projetos de reabilitação e o contexto de reabilitação nos projetos de patrimonialização urbana têm partido do pressuposto de que o território é definido exclusivamente em associação à ideia de domínio ou de gestão de uma área específica (ANDRADE, 2004). Por este viés, o território assume uma conotação passiva e associada a um receptáculo de ações, como se fosse um espaço liso, desprovido de relações sociais conflitantes. Mas, a concepção de desterritorialização e o seu estiramento em espaços lisos, livres dos constrangimentos das subjetividades (GUATTARI, 1987) revela-se como

necessária para o êxito dos projetos de reabilitação urbana que são, em seu sentido amplo, o êxito da política de patrimonialização. Para este autor, "o espaço funciona como uma referência extrínseca em relação aos objetos que ele contém. Ao passo que o território funciona em uma relação intrínseca com a subjetividade que o delimita" (GUATTARI, 1987, p. 110).

O alisamento dos territórios seria consequência de um processo de inversão "da relação circunscrição urbana/equipamentos coletivos" (GUATTARI, 1987, p. 111). Isso significa que os equipamentos coletivos, a exemplo dos restauros de edificações que atenderão às necessidades dos esperados fluxos turísticos, servem para fabricar espaço e tornar liso o território, pois é assim que ele conseguirá se comunicar universalmente. Ele passará a compartilhar códigos que o permitirão se integrar a uma rede de fluxos na qual as cidades-patrimônio funcionarão, até certo ponto, uma em contato e interação com a outra. A segmentação turística com base no turismo cultural[1] alude ao propósito de refuncionalização das cidades-patrimônio, tal como proposto para Penedo. As singularidades são, então, arestas a serem aparadas.

O PROCESSO DES-RE-TERRITORIALIZADOR DO SÍTIO TOMBADO DE PENEDO

As reflexões apresentadas nos permitem afirmar que os conflitos decorrentes da patrimonialização e do receituário que a acompanha, circunscrevem-se em movimentos promotores da des-re-territorialização. Para Haesbaert (2005), o território e a territorialização devem ser examinados pela multiplicidade das suas manifestações, que implicam também no reconhecimento da multiplicidade de poderes incorporados/emanados pelos agentes e sujeitos envolvidos. Neste contexto, o autor propõe que o território e a territorialização sejam abordados "enquanto *continuum* dentro de um processo de dominação e/ou apropriação" (p. 6776). Bonnemaison (2002) corrobora com esta concepção de território quando reconhece que ele se constrói, ao mesmo tempo como um sistema, enquanto

função social que se organiza e se hierarquiza para atender às necessidades e funções do grupo, e também através da sua função simbólica, porque representa valores que comandam uma visão de mundo.

Haesbaert (2005a), destaca que a lógica do desenvolvimento capitalista tem feito com que os interesses político-econômicos estejam sufocando os interesses simbólico-culturais nas disputas territoriais. Nesses embates, alguns grupos sociais vão se fragilizando na medida em que assistem ao início do processo de desterritorialização, resultante de um gradual esfacelamento dos nexos históricos que ligam o indivíduo ou grupo social ao seu espaço de referência, principal promotor da territorialização.

A desterritorialização é um movimento contínuo que sempre existiu na história humana. Ainda no processo colonizador, os indígenas se viram numa condição de desterritorialização forçada. A novidade é que, embora conceitualmente seja uma abordagem recente, reflete um movimento histórico normalmente associado à exclusão, à expropriação e/ou ao estranhamento dos territórios, demonstrando que enquanto processo, ele estará sempre se (re)fazendo em um ciclo calcado na finalização e no recomeço (MARTINS; CLEPS JR., 2012).

Buscamos abordar este movimento expropriador e de estranhamento de maneira diferenciada, defendendo que a patrimonialização desencadeia um processo des-re-territorializador fundado na i-mobilidade da população envolvida no perímetro tombado de Penedo. Entendemos que a patrimonialização atua como agente desencadeador do alisamento do território, tendo como principal objetivo a criação das condições ideais para, no caso de Penedo, posicionar o município no mercado turístico de forte concorrência entre as cidades-patrimônio.

Por outro lado, reconhecemos que a busca pela melhoria da qualidade de vida da população é uma busca dos governos e dela própria, e assim concordamos com Canclini (1994, p. 95) quando afirma que “a urbanização, a mercantilização, a indústria cultural e o turismo não são, necessariamente, os

inimigos do patrimônio". É preciso compreender estes fatos como formas de expressão da sociedade do nosso tempo, sendo esta a maneira pela qual, hoje, tendemos a valorizar o patrimônio cultural e a perceber o processo de patrimonialização.

A des-re-territorialização no processo de patrimonialização ocorre pela ausência de mobilidade espacial, portanto não se funda na perda efetiva do território em sua concretude. De acordo com Haesbaert (2009, p. 251) é possível que haja a desterritorialização de grupos sociais "sem deslocamento físico, sem níveis de mobilidade espacial pronunciados, bastando para isto que vivenciem uma precarização de suas condições básicas de vida e/ou a negação da sua expressão simbólico-cultural". Esse autor também observa que a mobilidade não significa necessariamente desterritorialização, da mesma forma que a i-mobilidade não significa, obrigatoriamente, territorialização.

A i-mobilidade, portanto, não significa paralisia no ritmo de vida. Para alguns moradores e trabalhadores do sítio tombado, permanecer naquela área é fruto de uma escolha consciente, fundada em uma identidade territorial que remonta à uma dimensão histórica, hereditária e nostálgica. Segundo Haesbaert (1999, p. 180) "[...] a (re)construção imaginária da identidade envolve portanto uma escolha, entre múltiplos eventos e lugares do passado, daqueles capazes de fazer sentido na atualidade". A "sutileza" do processo re-territorializador pela ação patrimonializadora reforça a capacidade de fazer ecoar junto aos que escolheram continuar ali, lugares de memória através da revitalização destes espaços. Por outro lado, há aqueles que de fato vivenciam uma condição precária de vida e para quem, sair dali, não é uma opção viável.

A desterritorialização em contexto de pouca ou nula mobilidade foi denominada por Haesbaert (2009) como desterritorialização *in situ,* consequência de dois principais motivos: i) de uma territorialização que possibilite uma integração ao fluxo das conexões globais, sem o qual pode perder o controle sobre suas bases territoriais de reprodução e referência; ii) de um aumento dos processos de exclusão socioespacial, excluindo cada vez mais as

pessoas dos benefícios do sistema econômico.

Entendemos ser possível compreender a desterritorialização *in situ* sob outra perspectiva: aquela na qual a ação patrimonializadora encoraja a i-mobilidade espacial da população envolvida através dos projetos de reabilitação urbana, convertendo-os consciente ou inconscientemente em atores corresponsáveis pela criação e consolidação do território patrimonializado para o consumo turístico. Um intento aparentemente exequível, pois se sustenta na criação de expectativas em torno de um território (re)funcionalizado para o turismo e que, enquanto tal, atenderá às necessidades dos empresários/trabalhadores/desempregados do município e também buscará atuar na dimensão simbólica estimulando novos processos de (re)apropriação dos espaços restaurados por meio da atribuição de novos usos, ou a retomada daqueles previamente existentes.

Ora, tem-se em andamento em Penedo um processo des-re-territorializador baseado na i-mobilidade, levada a cabo pelos agentes executores da patrimonialização, nominalmente o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a Prefeitura Municipal de Penedo e o FUNPATRI[2], pois se processa em um gradual rompimento dos vínculos territoriais tecidos historicamente pelos moradores e trabalhadores com o bairro outrora denominado 'centro', mas que, no processo re-territorializador, converteu-se em 'centro histórico', fundado na lógica da coisificação condizente com o apelo mercadológico que apenas a paisagem patrimonializada para o consumo turístico pode proporcionar.

A patrimonialização se faz tendo como pano de fundo a priorização da preservação em seu sentido estrito. Em seu movimento dialético a preservação existe pelo fato, em primeiro lugar, dos moradores/trabalhadores serem taxados como degradadores ou potencialmente degradadores. Uma afirmação que encontra acolhimento entre eles próprios, pois de acordo com uma entrevistada *"Eu acho que se não houvesse o tombamento já tinham acabado com o que tinha de história"* (F, 63 anos, rua Barão do Rio Branco), que fortalece o discurso

preservacionista, confere-lhe legitimidade e atrai cada vez mais adeptos.

Outro elemento relevante fundamental no processo des-re-territorializador baseado na i-mobilidade é que o êxito da preservação só é possível, ao contrário do que ocorre com as Unidades de Conservação (UC's) de recursos naturais, através da presença humana. Os imóveis precisam estar ocupados, pois disso depende a sua manutenção estrutural e estética. Não importa a natureza do uso, se residencial ou comercial, o fato é que nenhum órgão de cultura no país, independente da escala político-administrativa, tem recursos suficientes para garantir a manutenção das edificações por eles tombadas. Assim, alguns espaços em Penedo apenas sobreviveram devido ao uso, "*(...) O Círculo Operário tem a capoeira, é um mote que fez com que aquele prédio não se acabasse. Foi o uso que fez com que aquela parte cultural não sumisse", (*ex-arquiteta do Programa Monumenta/BID).

A des-territorialização na i-mobilidade é condição *sine qua non* para a viabilização mercadológica dos territórios patrimonializados. E é assim que a patrimonialização força o patrimônio cultural a exprimir-se como coisa funcional em si mesmo.

A população do sítio tombado ganha visibilidade no processo re-territorializador porque é peça fundamental para a construção da imagem da paisagem patrimonializada para o consumo turístico, uma vez que é sua reponsabilidade legal manter o imóvel conservado. Este ato passou por um processo de ressignificação, para poder converter-se em estratégia re-territorializadora para a população de Penedo. Por exemplo, culturalmente manter o imóvel pintado e limpo, já era um hábito da população, enraizado localmente. Décadas antes do tombamento, mais precisamente até meados da década de 1960, era por estas ruas que circulava a elite local. Manter as casas em bom estado de conservação significava também enviar uma mensagem explícita para toda a cidade de que ali não se passava por dificuldades financeiras.

Atualmente, a proximidade do final do ano continua a renovar o hábito de parcela dos moradores em recrutar profissionais para pintarem as fachadas dos

imóveis e assim, ao renovar a pintura, renovam-se também os votos com o ano vindouro. A ressignificação deste hábito se vê envolto numa trama orquestrada de valorização da beleza estética do casario, beleza essa universalmente aceita e em sintonia com os objetivos da patrimonialização dos lugares.

Neste caso, o processo re-territorializador se manifesta sutilmente para moradores e trabalhadores por meio das vantagens de estarem localizados em um sítio tombado, na medida em que apenas os 'privilegiados' podem usufruir de um convênio firmado entre eles, a prefeitura e uma conhecida indústria de tintas nacional. É preciso manter o casario pintado, limpo, portanto, belo, para gerar interesse e atratividade para a visitação turística. Segundo Canclini (1994, p. 104) "os bens simbólicos são valorados na medida em que sua apropriação privada permite torná-los signos de distinção".

Este convênio possibilitou uma valorização da imagem da prefeitura junto aos moradores do sítio histórico, ao mesmo tempo em que gerou um efeito-diferenciação por não ter contemplado nenhum outro bairro do município; por trazer vantagens através da redução dos custos com a manutenção do imóvel evidenciando a desigualdade socioeconômica no sítio tombado[3]; e por evitar desgastes com os órgãos fiscalizadores, já que as tintas e as cores são aquelas constantes do Manual do Morador do Centro Histórico, *"(...) em termos de pintura das casas, você tem que pintar de acordo com o mapa que eles dão. Até eles disseram: 'a gente dá a tinta e vocês pagam a mão de obra'",* (F, 61 anos, Praça Frei Camilo Léllis). Outra entrevistada reforça essa prática: *"Tinha um prefeito aqui que ele dava a tinta. A cor do IPHAN, entendeu? 'Que cor você quer? Tem essa, essa e essa'. Todo ano, perto do natal eu fazia e ficava tudo bonito"* (F, 65 anos, Rua Jonas Batinga).

A patrimonialização enquanto processo des-re-territorializador baseado na i-mobilidade evidencia o jogo dos micropoderes estabelecidos nas relações sociais e mostra claramente como moradores/trabalhadores são manipuláveis. Segundo Foucault (2014, p. 20), o poder não se explica apenas pela sua função repressiva "[...] pois o seu objetivo básico não é expulsar os homens da vida

social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades [...]".

Os espaços de usufruto dos moradores, na medida em que começaram a ser tombados isoladamente e convertidos em monumentos nacionais, passaram a ser submetidos a uma legislação específica, acompanhada de várias obrigações, limitações ao uso e penalizações. De acordo com o capítulo II do Decreto-lei nº25/37, o tombamento impactou na perda de autonomia sobre a propriedade e na maneira como os seus dispositivos legais tornaram-se parâmetros para a população reconstruir os vínculos territoriais com o novo território patrimonializado. A propriedade deixa de ser bem de usufruto exclusivo do proprietário, para ser compartilhada por uma coletividade.

Segundo tais medidas, os proprietários passam a ser regulados e ameaçados com punições caso não procedam em conformidade com a legislação. A ressignificação dos valores também é um processo des-re-territorializador, sendo comum a mudança dos valores históricos, nostálgicos, memoriais para os valores estéticos.

As limitações impostas ao uso dos imóveis constituem o limiar das queixas dos entrevistados, embora alguns já aceitem melhor a legislação a qual estão submetidos. A casa deixa de ser apenas moradia, *locus* da intimidade familiar e território da individualidade. O estabelecimento comercial, por sua vez, se vê penalizado por não poder utilizar-se dos recursos publicitários de seu interesse na busca por uma diferenciação visual mais atrativa junto à clientela. Ao estarem situados na área tombada, os imóveis passam a incorporar uma função social. Neste contexto, a autonomia absoluta mostra-se incompatível com a existência de um 'Estado' na condição de instância centralizadora de poder e apartado da sociedade (SOUZA, 2000).

> *Se eu pudesse mudar...eu queria ter uma placa luminosa...mas eu me acostumei...o tamanho é esse tamanho, não pode ser outro...já me acostumei hoje em dia....* (F, 43 anos, dona de restaurante).

> *(...) teve algumas intransigências... assim...já por causa da garagem, porque disseram que não podia e tinha que desmanchar, deixar como era antes. Eu disse: 'ah não!' porque aquele prédio onde é o Shopping Penedo que era o banco do Estado, então ele foi totalmente reformado. 'Então vamos fazer o seguinte: quando vocês desmancharem lá, eu desmancho aqui.* (F, 61 anos, Pça. Mal. Deodoro).

O projeto e as ações institucionais no processo da patrimonialização mostram-se multifacetados e contraditórios, atuantes na defesa dos direitos do patrimônio cultural em detrimento dos direitos daqueles que se esforçam para manter o casario de pé e devidamente conservado. Assim, propor o tombamento de um perímetro é, de fato, propor um novo território. A maneira encontrada para modificar essa realidade é "[...] tornar as práticas sociais historicamente estabelecidas, contraditórias em si mesmas pelo processo de 'criminalização' e do controle" (MARTINS; CLEPS JR., 2012, p. 151). Assim, por um lado o IPHAN é percebido pelo seu poder de polícia como órgão intimidador, punitivo e seletivamente perseguidor, no exercício da fiscalização:

> *(...) existe muitas barreiras, sabe? Principalmente as pessoas menores, que tem menos privilégios, que eles [IPHAN]olham muito. (...) Aí ele foi e me colocou na parede: ou eu tiraria uma marquise que tinha, pro tempo de chuva, sol, ou derrubaria o que eu já tava construindo. Enquanto que outras pessoas, (...) tirou porta, botou porta no prédio dele, e ficou tudo tranquilo. Porque? Porque ele tem poder. Então não existe... assim...diálogo.* (F, 69 anos, dona de pousada).

Por outro lado, a percepção exposta neste depoimento não é necessariamente compartilhada por todos os entrevistados. Segundo alguns, o IPHAN tem se mostrado um órgão reconhecidamente mais predisposto ao diálogo do que no começo da sua atuação em Penedo:

> *(...) nos primeiros embates IPHAN-donos de casa em Penedo, sobre reforma, o IPHAN perdia. Porque a grande maioria da população ficou contra o IPHAN. Não havia uma conscientização. O IPHAN passou a ser chamado em Penedo de 'Infame'. 'Infame'!! E aí vem aquela outra parte da história que essa casa aqui quando foi construída, essa parte [da frente da casa] era o salão de beleza de mamãe e quando ela fechou o salão, foi feita uma meia parede e botou um janelão. Quando a minha esposa decidiu colocar a loja aí, eu disse: 'vamos tirar essa meia parede, o janelão, e colocar a terceira porta'. Aí o IPHAN veio aqui intervir. Eu disse que essa construção era de 1970 e a original é essa aqui [mostrou uma fotografia antiga]. Ela tinha a terceira porta. O IPHAN imediatamente permitiu que fizesse a reforma. Então o IPHAN não é o cão, não é o diabo, nem o 'Infame'.*

> *Agora, sem a presença dele de forma austera em Penedo, já tava tudo modificado.* (M, 56 anos, rua Fernandes de Barros).

Outro aspecto a ser considerado no processo de des-territorialização diz respeito à "expropriação de elementos de uma 'geografia imaginária' constituída historicamente" (MARTINS; CLEPS JR., 2012, p. 147), tanto na dimensão simbólica, "com a destruição de símbolos, marcos históricos, identidades, quanto no concreto, material – político e/ou econômico, pela destruição de antigos laços/fronteiras econômico-políticas de integração" (HAESBAERT, 2000, p. 181).

Em Penedo, um dos exemplos mais notórios diz respeito à mudança dos nomes das ruas. A retomada dos seus nomes antigos é um dos projetos que o FUNPATRI pretende implementar em prol da valorização da memória penedense. Entretanto, embora revestida de uma certa coerência e compreensíveis valores memoriais, em verdade mostra-se como uma estratégia de valorização do território patrimonializado, no intuito de incutir no sítio tombado aquilo que Guattari (1987, p. 113) chamou de "reestriagem capitalística do espaço" e a definiu como "a recuperação de antigos signos, de antigas máquinas parciais de subjetivação, para fazê-las trabalhar a serviço da reestriagem, da redução da subjetividade capitalística".

Esta ação favorecerá a criação de uma imagem de Penedo enquanto cidade-patrimônio que valoriza o seu passado e a sua memória. Uma afirmação inclusive reconhecida no âmbito do FUNPATRI devido à pouca ou nenhuma identificação da juventude com alguns nomes antigos atribuídos aos monumentos. Certamente, com as ruas e logradouros não será diferente. Não estamos com isso desmerecendo a iniciativa, especialmente quando sabemos que assim que os moradores antigos forem informados dessa medida, ela certamente encontrará apoio e será percebida como uma ação simpática e respeitosa da memória individual e coletiva. Ora, o uso corrente dos nomes antigos apenas reforça quão frágeis são os vínculos dos moradores antigos, com os novos nomes, impostos para homenagear 'personalidades' e que provocam verdadeiros 'desencaixes'

espaço-identitários e de localização.

Um dos principais elementos da des-territorialização na i-mobilidade no caso de Penedo, são as ressignificações atribuídas ao sítio tombado como um todo e aos imóveis e espaços que estão sendo restaurados em particular, tendo como parâmetro os usos anteriormente atribuídos. Falamos no futuro porque a ausência dos fluxos turísticos ainda não nos permite deduzir a intensidade e o teor das tensões e dos conflitos que advirão caso o turismo se consolide. Por enquanto, podemos afirmar que, mesmo com a entrega de alguns espaços, a população como um todo ainda não se apropriou do Círculo Operário e da Biblioteca Pública como bens que também são seus.

Podemos deduzir que os equipamentos coletivos restaurados e requalificados impõem códigos e normas de conduta, sejam veladas ou explícitas, que condicionam o uso e a apropriação dos espaços e, no caso de Penedo, por ainda não terem sido devidamente definidos e pactuados, têm gerado inquietações, a exemplo do ocorrido com um morador que também é integrante do FUNPATRI, ao se referir ao uso do Círculo Operário:

> *(...) na segunda eu passei e vi a turma do "fulano", na capoeira. Aquele salão, tudo encerado, bonitinho! Já tinham tirado as cadeiras, caríssimas aquelas cadeiras, pra eles treinarem ali dentro. Eu acho...sou contra isso. Que o grupo dele faça parte, tudo bem. Mas aquele trabalho, tudo suado (...) o Secretário [disse] 'Rapaz, eu vi esses meninos lá, tudo em cima da janela, dando uma má impressão'.* (FUNPATRI).

Os mesmos elementos que engendram a des-territorialização podem ser fundamentais para a re-territorialização. O diferencial está em como cada elemento opera. Embora a patrimonialização desconsidere as especificidades do modo de vida e das práticas sociais de cada lugar, ao menos pode-se afirmar que alguns arquitetos idealizadores de projetos de restauro do Programa de Aceleração de Crescimento 2 (PAC) em Penedo, por já terem atuado no município através do Programa Monumenta/BID, estão mais atentos para a historicidade e os usos atribuídos pela população aos espaços, buscando uma aproximação e conciliação dos interesses da população com o dos agentes

públicos e privados.

Os vazios e a incipiente apropriação que vitimam estes espaços restaurados, somados ao descaso na definição participativa de um plano de uso e de gestão tanto para eles quanto para os demais que se encontram em obras, levantam dúvidas se de fato o PAC 2 repetirá os problemas apontados no Programa Monumenta/BID, e como o processo de re-territorialização se concretizará.

A des-territorialização em Penedo tem como um dos seus principais fatores contributivos, a exclusão da população do sítio tombado das discussões acerca da patrimonialização. Não houve envolvimento efetivo nos processos de tombamento do município e continua não havendo encorajamento para a participação, nos espaços de discussão como as reuniões do FUNPATRI. Quando questionados sobre como a população do sítio tombado toma ciência dos dias, horários e pauta das reuniões mensais do conselho,

> *Muitas vezes através de correspondência, dizendo nós vamos atuar assim, fazer...como bem na divulgação nas emissoras (*FUNPATRI).
> *[...] o SINDILOJAS que representa os empresários e o comércio eles tão tendo reuniões frequentes. Foi repassado pela representante... com comerciantes e empresários que tem interesse, para se inteirar sobre o que está ocorrendo em relação à representação deles.* (FUNPATRI).

Apesar das respostas acima, constatamos que inexiste qualquer informação, anúncio ou estratégia de divulgação para chamar a população a participar das reuniões. Outros aspectos também colaboram e colocam em relevo o processo de mudança social defendido por Souza (2000) quando o autor se propõe a pensar o desenvolvimento. A participação prescinde de determinadas condições para operar, que são próprias de cada localidade e tributárias da sua trajetória sócio-histórica.

É fundamental a existência de lideranças comprometidas, de espaços de discussão e debate esclarecedores e propositivos, de familiarização com os mecanismos de participação existentes, de cobrança de encontros regulares entre os gestores públicos, privados, terceiro setor e moradores, de exigência de transparência acerca da aplicação dos recursos públicos em projetos, e

divulgação ampla dos encontros e reuniões destinadas a encaminhamentos de projetos futuros. Curiosamente, o processo de re-territorialização apresentaria maior êxito caso fossem adotadas algumas destas sugestões.

Por outro lado, reconhecemos que a participação ampliada da população e a instituição de um processo efetivamente democrático de tomada de decisão implicaria em partilha do poder e debates longos e acalorados, o que possivelmente pode ser visto como inconveniente para alguns. Ao optarem pela não divulgação das reuniões ao grande público, o FUNPATRI torna-se um agente des-territorializador.

A des-territorialização criou uma ruptura na relação do morador e trabalhador com a própria propriedade, convertida em patrimônio cultural. É fato que a mudança na relação com o imóvel patrimonializado acabou mudando também a relação entre as pessoas, até na própria vizinhança. Podemos inferir que a mudança operada não ficou restrita à nova lógica de relacionamento com o imóvel, mas esta população também mudou a sua própria natureza, em alguns casos, rompendo laços de lealdade e vínculos de solidariedade, numa clara demonstração da eficiência com a qual houve a absorção do discurso patrimonializador.

Ele se traduz no fato de alguns moradores terem assumido voluntariamente o papel de 'fiscais', num exercício de patrulhamento da vizinhança que objetiva converter em denúncias junto aos órgãos fiscalizadores, toda e qualquer ação que sugira dano ao patrimônio cultural edificado, em um efetivo exercício do seu papel de cidadão.

> *Há muito pouco tempo, coisas dos últimos 10 anos é que o IPHAN começou a intervir em Penedo. Porque vinha se modificando mesmo com o tombamento, porque a pessoa não sabia. Então a coisa foi 'contaminada' nos últimos 10 anos por ação do IPHAN [...] Eles [IPHAN] vinham mediante denúncia. De 2000 pra cá é que o IPHAN veio tomar conta de Penedo e aí veio a reação da população. Nessa reação, se espalhou a conversa que ninguém podia mexer nas casas tombadas. Esse foi o mal porque se tivesse sido divulgado antes, muita coisa teria sido evitada.* (M, 56 anos, rua Fernandes de Barros).

O processo de re-territorialização traz consigo uma proposta de releitura dos modos de vida e de trabalho engendrados historicamente em relação aos ambientes. Nas entrevistas, pudemos observar que embora não tenha havido exatamente uma ruptura com o seu território material posto que não houve mobilidade, a estratégia passou a ser a de criar novas formas de enxergar, interpretar e se relacionar com o território patrimonializado para o consumo turístico.

Ponderamos que talvez por esta razão, é que percebemos a presença mais efetiva do curso de Turismo da Universidade Federal de Alagoas (UFAL); a realização de cursos de curta duração como o de Agentes de Informações Turísticas ofertado pelo Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego (PRONATEC) através do Instituto Federal de Alagoas (IFAL) e da UFAL em pelo menos três edições desde 2012; a recente criação do Conselho Municipal de Turismo; a chegada do Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC) com a oferta do curso de formação em Guia de Turismo; além das ações do Programa Monumenta/BID e do PAC2. Todas estas iniciativas que ocorrem dentro do sítio tombado, apresentam uma clara intenção de estimular a sociabilização desta população com o território patrimonializado para atender às expectativas em torno do arranque econômico de Penedo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos que a re-territorialização é um processo que depende da criação de laços baseados na vivência e depende da identificação com o espaço apropriado. Por esta razão se insere em um processo histórico e aflora individualmente, ou seja, "o território se forja com o tempo, nas produções humanas espaçotemporalizadas, ou seja, é tempo vivido em todas as suas dimensões" (MARTINS; CLEPS JR., 2012, p. 163).

A re-territorialização consiste numa espécie de ajustamento das concepções de mundo dos grupos sociais a uma nova realidade territorial. E, a adaptação

exitosa deste morador, sobretudo os mais antigos, será facilitada assim que "o espaço de referência 'condense' a memória do grupo, tal como ocorre deliberadamente nos chamados monumentos históricos nacionais" (HAESBAERT, 1999, p. 180). No caso dos empresários e autônomos do sítio tombado, o processo re-territorializador encorajado pelas ações de reabilitação urbana, são um elemento de estímulo para o setor, uma vez que se deseja a incorporação da função turística àquelas já existentes que são a comercial e a residencial. O fato de Penedo ainda não 'ter acontecido' turisticamente gera expectativas, sobretudo naqueles que dependem dos fluxos de visitantes para manter os seus empreendimentos funcionando.

De um modo geral os sujeitos entrevistados não se mostram contrários à patrimonialização, pois a expectativa de conjugar a geração de empregos, percebidos como necessários e urgentes, à manutenção de uma paisagem cultural valorizada pela estética, que uma parcela considerável admira e se regozija, favorece o processo patrimonializador e ressignifica os próprios agentes patrimonializadores, que passam a ser percebidos não só como importantes mas também como necessários à manutenção desta paisagem. A mercantilização da paisagem patrimonializada é estratégica para os empresários/autônomos direta e indiretamente vinculados ao turismo.

Um dos principais gargalos identificados é a falta de comunicação entre os agentes patrimonializadores, sejam os externos, sejam os internos ao município, com a população residente e os empresários/autônomos do sítio histórico tombado e nisto consiste a maior parte dos conflitos existentes atualmente na área estudada. Evidenciamos sobretudo a ausência de um processo democrático e participativo na definição das ações em prol do patrimônio cultural em Penedo. Enfatiza-se demasiadamente a dimensão funcional e de recurso decorrente da ressignificação deste sítio histórico, em detrimento da sua dimensão imaterial. Como um fator agravante, temos a ausência de planos de gestão que deveriam ser concebidos e debatidos coletivamente para garantir o uso, a apropriação e a sustentabilidade destes espaços.

Disto decorre que a população não tem se apropriado a contento e nem pensa em se apropriar efetivamente destes espaços restaurados. Dizem, espantosamente sem indignação, que a cidade está ficando ainda mais bonita "para o turista". O desconhecimento em torno dos arranjos que ensejam a patrimonialização favorecem o intento da mercantilização dos lugares. Esta conduta não lhes permite divisar que a patrimonialização da paisagem do sítio histórico, pensada para um fluxo turístico que não se concretiza, irá continuar onerando ainda mais os cofres públicos em detrimento das demandas urgentes que se colocam frente ao cenário de pobreza na qual se encontra Penedo.

Assim, o processo de des-re-patrimonialização do sítio tombado de Penedo vai se concretizando num *continuum* provocado pelas normatizações resultantes do processo de patrimonialização e não como consequência das ações individuais e coletivas dos sujeitos usuários e residentes. A i-mobilidade da população penedense atribui-lhe, num *continuum,* novos sentidos e novas funções independentemente da normatização e das gestões nas três esferas. Foi a patrimonialização que possibilitou descortinar a percepção sobre patrimônio como paisagem apropriada pelos sentidos individuais e coletivos, como patrimônio-recurso funcionalmente delimitado para o controle e para o consumo turístico.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Manuel Correia de. **A questão do território no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2004.

ARAÚJO, Márcia de; ALMEIDA, Maria Geralda de. A paisagem do núcleo pioneiro de Goiânia: uma interface entre patrimônio e a metrópole contemporânea. In: **RA' E GA,** Curitiba, n.14, p.205-215, 2007. Ed. UFPR. Disponível em: revistas.ufpr.br/raega/article/download/10150/9104 Acesso em: 27 de abr. 2016.

ARANTES, Antonio A. Patrimônio cultural e seus usos: a dimensão urbana. In:

Habitus, Goiânia, v.4, n.1, p.425-435, jan./jun., 2006. Disponível em: seer.ucg.br/index.php/habitus/article/download/362/300. Acesso em: 23 de fev. 2016.

BONNEMAISON, JÖEL. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeni (Orgs.). **Geografia cultural:** um século, Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2002, p.83-131.

BRANDÃO, Carlos Antônio. Territórios com Classes Sociais, Conflitos, Decisão e Poder In: ORTEGA, A. C.; ALMEIDA F., N. A. (Orgs.). **Desenvolvimento territorial, segurança alimentar e economia solidária.** Campinas, Editora Alínea, 2007. Disponível em: http://www.ufpa.br/epdir/images/docs/paper37.pdf. Acesso em: 13 de abr., 2016.

CANCLINI, Nestor Garcia. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. (pp. 95-111) In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional** – IPHAN, Brasília, n.23, p. 95-111, 1994. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat23_m.pdf>. Acesso em 15 de fev. 2016.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução Heloiza Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Edusp, 2013.

COSTA, Everaldo Batista. **Totalidade urbana e totalidade-mundo**: as cidades coloniais barrocas face à patrimonialização global. 2011. 444f. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade de São Paulo, 2011.

FORTUNA, Carlos. Destradicionalização e imagem da cidade: o caso de Évora. FORTUNA, Carlos (Org.). **Cidade, cultura e globalização**: ensaios de sociologia. Oeiras: Celta Editora, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 28ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra,

2014.

GUATTARI, Félix. Espaço e poder: a criação de territórios na cidade. In: **Espaço & Debates**, nº 16, p. 19-120, 1987.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ. p. 169 -190. 1999.

HAESBAERT, Rogério. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.). In: **Geografia**: conceito e temas. 2ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

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

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton; BECKER, Bertha K. (Orgs.). **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**. 4ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão. 6ªed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2012.

MARTINS, Geraldo Inácio; CLEPS JR, João. As tramas da des(re)territorialização camponesa: a reinvenção do território veredeiro no entorno do Parque Nacional Grande Sertão-Veredas, Norte de Minas Gerais. In: **Campo-Território**: revista de geografia agrária, v. 7, n. 13, p. 134-168, fev., 2012.

REIS, José. **Uma epistemologia do território**. Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 2005. Disponível em:

http://www.ces.uc.pt/jr/publics.htm . Acesso em 15 de maio de 2016.

SCIFONI, Simone. O patrimônio como negócio. CARLOS, Ana Fani Alessandri; VOLOCHKO, Danilo; ALVAREZ, Isabel Pinto. (Orgs.) **A cidade como negócio**. São Paulo: Contexto, 2015.

TURATO, E.R. **Tratado da metodologia da pesquisa clínico-qualitativa**: construção teórico-metodológica, discussão comparada e aplicação nas áreas da saúde e humanas. Petrópolis: Vozes, 2003.

---

1 De acordo com o Ministério do Turismo (2010, p. 15), o turismo cultural "compreende as atividades relacionadas à vivência do conjunto de elementos significativos do patrimônio histórico e cultural e dos eventos culturais, valorizando e promovendo os bens materiais e imateriais da cultura".

2 O Fundo de Preservação do Patrimônio (FUNPATRI) foi idealizado enquanto modelo institucional de caráter participativo para a administração dos recursos destinados à conservação do patrimônio edificado e oriundos do Programa Monumenta/BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento) executado pelo IPHAN a partir de 2002 em todo o país, sendo Penedo uma das cidades contempladas. O Programa Monumenta transformou-se em um modelo difundido internacionalmente de reabilitação de núcleos históricos. Os seus integrantes incluem pessoas representativas das três esferas da gestão pública, da iniciativa privada e da sociedade civil organizada. É visível o interesse de alguns membros em conduzir ações baseadas em vínculos afetivos pelo patrimônio material do sítio tombado, entretanto, não se pode deixar de reconhecer que defendem "um" tipo de patrimônio construído, não "o" patrimônio penedense em sua pluralidade.

3 Nem todos os moradores foram contemplados, apenas aqueles que desejaram participar da parceria.

A RESISTÊNCIA DO LUGAR: CAMINHOS ENTRE PLANEJAMENTO URBANO E A FENOMENOLOGIA

HEITOR MATOS DA SILVEIRA
Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas UNICAMP
silveira.heitorm@gmail.com
CAROLINA MAGOSSO
Gestão de Políticas Públicas IFCA/Unicamp
carolmagosso@gmail.com
EDUARDO MARANDOLA JR.
Professor Associado IFCA/Unicamp
eduardo.marandola@fca.unicamp.br

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho tem como esforço buscar construir pontes mais profícuas na relação existente entre fenomenologia, cidade e planejamento. Tal empreendimento surge a partir dos diálogos traçados no grupo de estudo "Planejamento urbano, política e fenomenologia" sediado na Faculdade de Ciências Aplicadas da UNICAMP (FCA/Unicamp) que tem como premissa encaminhar o olhar sobre a cidade e sobre as políticas urbanas que não estejam puramente vinculadas a matrizes econômicas ou desenvolvimentistas, a qual a discussão do planejamento urbano tem sido tecida, mas, sim, direcionar o olhar para as dimensões experienciais e existenciais que compõem o ritmo dos lugares e das cidades, admitindo a possibilidade de que o planejamento urbano possa ser pensado, também, a partir do sentido de lugar e, portanto, da lugaridade e da geograficidade.

O lugar, em sua dimensão experiencial e vivida, torna-se um caminho seminal para repensar as políticas urbanas e os rumos que a cidade tem tomado, principalmente com o avanço ainda mais avassalador do capital imobiliário, o qual Carlos (2015) compreenderia como uma das novas facetas do capitalismo

nas cidades após a transição do capitalismo industrial. Esse novo momento do capitalismo demarca uma apropriação ainda mais forte do espaço urbano, implicando à cidade uma lógica puramente mercadológica, o que se torna foco de críticas de autores tanto de cunho marxista como anarquistas. Há uma gama de bibliografias que tratam da problemática contemporânea do planejamento urbano, como um grande indutor dos processos de exclusão socioespacial e de subdesenvolvimento e de pobreza no contexto intraurbanos como Maricato (2000), Vainer (2000), Ward (1989), Souza (2006), Jacobs (2011), Rolnik (1995), Villaça (1995), apenas para citar alguns importantes nomes. Todos os autores partem do pressuposto de que o planejamento urbano contemporâneo se encontra em processo de crise, e que sua gestão e sua aplicação têm reverberações de ordem problemática no contexto da vida urbana.

Por exemplo, Souza (2005) redige importante obra que se direciona ao novo panorama das cidades, evocando a necessidade de que a participação popular se torne ainda mais comum, colocando a população e o Estado em níveis de igualdade, conferindo, assim, não mais a assimetria estrutural que essa relação apresentava, onde as políticas seriam pensadas numa relação *top-down*, tampouco que essa relação se fortaleça apenas no sentido *bottom-up*, mas, sim, que a relação se tornasse ainda mais orgânica.

Caminhando pela mesma senda aberta por Souza (2005), compreendemos que essa relação mais orgânica pode ser consolidada a partir de um resgate de sentido de lugar, principalmente a partir do que Relph (1976) formularia em *Place and Placelessness*, a partir de Heidegger, com a identidade e autenticidade dos lugares. Acreditamos que a apropriação ainda mais massiva do espaço pelo capitalismo consolida relações inautênticas com os lugares, mediada pelo desaparecimento de uma consciência de lugar, perdendo a compreensão das relações simbólicas profundamente pertencentes aos lugares e nenhuma apreciação de suas identidades (RELPH, 1976).

Propomos, portanto, pensar a relação entre fenomenologia e planejamento urbano tendo como mediação o lugar, traçando um debate na possibilidade de

pensar como o planejamento urbano tem sido pensado e como o lugar pode ser inserido no debate a partir da identidade e autenticidade dos lugares enquanto caminho para resistir aos processos de apropriação capitalista do espaço no qual as cidades têm sido submetidas na contemporaneidade. Resgatar o fio existencial e experiencial da vida urbana enquanto fio condutor para pensar o planejamento e a gestão das cidades apresenta-se como um caminho profícuo para que a cidade se torne ainda mais orgânica e menos mercadoria.

PLANEJAMENTO URBANO E CIDADE EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO

Uma das mais proeminentes pensadoras do planejamento urbano modernista, Ermínia Maricato apresenta críticas contundentes ao planejamento urbano no qual as cidades contemporâneas estão sendo dinamizadas. A autora pondera que o planejamento urbano brasileiro não busca um comprometimento eficaz com as realidades locais e com os lugares, mas, sim, apenas a determinadas partes da cidade, ou a uma parcela da cidade. Maricato (2000) consideraria essa relação tanto como ideias fora do lugar, como ideias que estão no lugar: a primeira, pois a ordem refere-se a todos os indivíduos aliado a uma lógica burguesa, e a segunda, justamente por conta da primeira, ocorre pelo fato dessa relação permitir a reprodução de desigualdades e privilégios de um determinado grupo.

> Podemos dizer que se trata de idéias fora do lugar porque, pretensamente, a ordem se refere a todos os indivíduos, de acordo com os princípios do modernismo ou da racionalidade burguesa. Mas também podemos dizer que as idéias estão no lugar por isso mesmo: porque elas se aplicam a uma parcela da sociedade reafirmando e reproduzindo desigualdades e privilégios. (MARICATO, 2000, p. 122).

Maricato (2010) compreenderia que o planejamento urbano modernista funcionalista, amplamente constituído e aplicado nas cidades brasileiras (mas não somente nelas), nada mais é que um instrumento de dominação ideológica, e que serviria como uma grande ferramenta para a “consolidação de sociedades desiguais ao ocultar a cidade real e preservar condições para a formação de um

mercado imobiliário especulativo e restrito a uma minoria" (MARICATO, 2010, p. 64). A tensão gerada é de que, dado a grande complexidade e o conflito gerado entre o mercado imobiliário especulativo e a construção de uma cidade real, as comunidades e a população acabam por se esconder sob a névoa de partidos e governantes, imputando a eles a capacidade de falar por elas e aumentando a relação de clientelismo (MARICATO, 2010) e diminuindo substancialmente seu poder de ação frente aos processos que ocorrem dentro da cidade em que vivem.

O centro da problemática foi gerido desde o processo de construção das políticas urbanas, no caso do Brasil, onde, a partir da Constituinte de 1988, onde foram definidas as diretrizes e as necessidades de se obter os caminhos para a gestão das cidades, teve-se como grande expoente o pensamento de que a produção da cidade deveria ser controlada pelo Estado, a partir do que fora denominado de planejamento urbano. A falta do pensar a produção da cidade sob o prisma da Reforma Urbana imputou ao processo uma concepção de produção da cidade onde os urbanistas teriam papel central, por ser o corpo que deteria o saber fazer a cidade. Os urbanistas, portanto, possuiriam a receita do Plano Diretor, tecnificando ainda mais o debate acerca da cidade, distanciando-o da população (ROLNIK, 1994).

A construção das políticas urbanas engendradas pela ideia de produção da cidade conduzida pelo Estado e apoiada em um planejamento urbano (conduzido por urbanistas e pelo saber fazer a cidade), formulando planos diretores que em tese deveriam ser competentes, suplantou uma gama de problemas para a realidade intraurbana. Rolnik (1994) compreende essa questão, apontando que, além de a própria Constituinte estar afastada da ideia de Reforma Urbana, erigiu-se, no país, uma cultura urbanística onde os assentamentos precários, irregulares e ilegais na cidade são tratados como desvios de um sistema de planejamento e gestão "perfeitos", em vez de considerar sua particularidade de urbanização e sua dinâmica.

Todo o planejamento urbano modernista tem como modelo a fábrica toyotista, que tinha como característica um caráter eminentemente empresarial. É

o que Harvey chamaria de *empresariamento da gestão urbana*, demarcado principalmente por elementos como produtividade, competitividade e subordinação à lógica do mercado. Isso reflete que, os planejadores mais novos, ou neo-planejadores, engajados sob essa matriz empresarial de gestão urbana e de planejamento urbano, se apropriam da dimensão do negócio e da gestão advindas da lógica das empresas (VAINER, 2000). Na mesma senda, Vainer (2000) ressalta que, nesse contexto do que ele denomina de *market lead city planning*, a gestão e o planejamento não se afastam de intervenções estatais, mas estas devem estar atendendo às exigências do mercado. O que Vainer (2000) reitera nada mais representa que uma profunda rendição do espectro público ao privado, onde mesmo o Estado rende-se à lógica mercadológica de produção da cidade (RIBEIRO, 2001), profundamente perversa. A busca ilimitada pelo lucro pode ser a destruição total do mundo, pois, o liberalismo que destruiu a sociedade industrial, acabou, também, por minimizar e extinguir seus atores, transfigurando o mundo para o mundo regido pelo reino do mercado (TOURAINE, 2011).

As cidades, assim, estariam rendidas a uma lógica perversa do capital, da globalização e do grande conflito de interesses (que tendem geralmente para um lado) em torno do pensar a cidade. Flávio Villaça (1995) consideraria que o planejamento urbano brasileiro é conduzido sob dois componentes: um, do zoneamento urbano, e outro, do planejamento representado pela figura de planos diretores. O plano diretor, enquanto instrumento de aplicação e regulamentação urbanística, delineado desde a Constituição de 1988, nos artigos 182 e 183 destinados à política urbana, teria como grande papel o de ser o instrumento de planejamento urbano que concederia especificações técnicas para a construção e expansão dos espaços intraurbanos da cidade. Para Villaça (1995), o problema reside especialmente na forma com que o plano diretor tem sido tomado e aplicado nas cidades brasileiras, por ter se tornado um instrumento puramente ideológico e técnico, onde sua concepção foi "aceita e difundida por uma classe dominante que procura veicular a ideologia de que a boa técnica tem o poder mágico de resolver os problemas urbanos" (VILLAÇA, 1995, p. 47), fazendo com

que ele seja apropriado pela imprensa e pela elite. Na concepção de Villaça, a questão do plano diretor,

> [...] é política, de dominação, especificamente brasileira, selvagem, de nossas classes populares na esfera do espaço urbano. São as forças reacionárias que se apegam à concepção tradicional (modernista) de plano diretor e que, utilizando-se de uma fachada tecnocrática e pseudocientífica, têm conseguido impedir importantes conquistas populares no âmbito urbano. (VILLAÇA, 1995, p. 50).

Na mesma esteira de crítica ao planejamento urbano, Marcelo Lopes de Souza constrói um arcabouço argumentativo que percorre ideais libertários e anarquistas de pensar a cidade, partindo fundamentalmente da filosofia libertária de Cornelius Castoriadis. Em *Mudar a Cidade*, Souza (2006) constrói uma proposta de planejamento urbano que ele denomina de autonomista, que buscaria aproximar efetivamente a população de todas as instâncias do processo de planejamento e de gestão das cidades, construindo uma ideia de organização em que a representação se tornaria algo extremamente fluído e dependente da capacidade do mediador de diálogo com o Estado. O que o autor constrói perpassa um empoderamento da população no processo de pensar a cidade, afastando-se de toda pseudoparticipação que o planejamento urbano contemporâneo tem se pautado, e buscando uma efetiva participação. A partir de Castoriadis, Souza (2006) compreenderia uma sociedade autônoma como uma possibilidade de paradigma para o planejamento urbano, ao passo que mesmo as correntes esquerdistas do planejamento urbano, principalmente ao "planejamento politizado" brasileiro não se afastaram do tecnocratismo do planejamento, ou seja, a crença de que técnicos e especialistas seriam agentes neutros no processo de planejamento e eles teriam capacidade de pensar a cidade para toda a população. O planejamento urbano crítico que Souza (2006) viabiliza é uma forma de radicalidade do pensamento acerca da cidade e de movimentos sociais, buscando na própria radicalidade esquecida da bandeira de esquerda o caminho para aproximar a população efetivamente dos processos de planejamento e gestão da cidade.

Concordamos com Villaça (1995), portanto, que as concepções contemporâneas de planejamento urbano devem ser submetidas a uma reflexão e a uma revisão radical, tanto de suas bases político-filosóficas como de suas bases de operacionalização e de abertura à participação popular. O movimento de radicalização do pensamento em torno do planejamento urbano já vem sendo construído, principalmente com um grande movimento em torno de modelos de planejamento urbano anarquistas, como o de Ward (1985) e Souza (2006).

No processo de constituição de um pensamento urbanístico voltado ao mercado, o papel desempenhado pela globalização é cada vez mais evidenciado pelas críticas construídas na contemporaneidade. O sociólogo Bauman (2009), ao tratar do medo na cidade na contemporaneidade, compreende que a globalização tem um papel fundamental na nova configuração da cidade e nas novas relações que temos com o urbano. A partir dos novos processos empenhados pela globalização, não mais estamos distanciados de processos que ocorrem em escala global, mas, sim, cada vez mais tais eventos têm influência direta na dinâmica local.

A globalização se torna, assim, um dos grandes motivadores dos processos contemporâneos que se fixam nas cidades. A nova dinâmica entre o global e o local reflete novos processos e novas formas de concepção do espaço-tempo, que antigamente não estavam tão claras ou não eram consolidadas. A tensão criada entre globalização e cidade está, certamente, atrelada ao que Rogério Haesbaert (2008) apoiado em Anthony Giddens, chamaria de desencaixe espaço-temporal, sendo fundamentalmente um "desencaixe das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de espaço-tempo" (HAESBAERT, 2008, p. 158). Na perspectiva de Anthony Giddens (1991), a globalização possui um sentido fortemente ligado ao distanciamento espaço-temporal que, dada pela sua estrutura, conduz nosso olhar às novas "complexas relações entre *envolvimentos locais* (circunstâncias de copresença) e *interação através da distância* (as conexões de presença e ausência)" (GIDDENS, 1991, p. 76).

A globalização seria, assim, fundamentada fortemente pelo alongamento e pela distância, que relativizam as novas relações que não se dão somente a escala micro ou macrolocal, separados de um contexto global externo. Pensar a globalização sob esse prisma concede uma capacidade de compreender as novas relações que se estabelecem no espaço intraurbano. Bauman (2009) e Giddens (1991) traçam o mesmo caminho de pensamento quanto ao papel da globalização e sua influência na cidade contemporânea. Bauman (2009) compreenderia que, na atualidade, as cidades teriam o papel ainda mais complexo de pensar suas políticas pois não mais estariam voltadas a uma dada escalaridade, mas que as relações entre o local e global se intensificaram ainda mais, ao passo que processos globais impactam de tal forma no local que as cidades precisam se adaptar e construir novas políticas. Na perspectiva de Giddens (1991), o processo de alongamento e de distanciamento, com a relação entre o local e o global ter se tornado ainda mais estreito, onde os processos que ocorrem em determinada cidade estão, em suma, engajados e dinamizados por uma lógica econômica e social que é de difícil detecção de seu alcance. Em outras palavras, no contexto pensado para as cidades, Giddens considera que "quem quer que estude as cidades hoje em dia, em qualquer parte do mundo, está ciente de que o ocorre numa vizinhança local tende a ser influenciado por fatores – tais como dinheiro mundial e mercados de bens – operando a uma distância indefinida da vizinhança em questão" (GIDDENS, 1991, p. 76).

Portanto, construir um pensar sobre a cidade, na contemporaneidade, deve tratá-la sob o prisma da globalização, em que seus processos estão enraizados em uma dinâmica global tanto econômica como social e cultural, onde o fluxo do capital e os processos que ocorrem no global vão refletir substancialmente na cidade em que vivemos. Essa perspectiva requer um novo debruçar sobre as cidades, buscando, afora pensá-la como receptáculo do processo de globalização, mas como esse processo impacta fortemente na forma com que a população enfrenta os problemas cotidianos do espaço intraurbano, bem como sua aceitação de valores de massa ou sua total confiança na tecnificação do espaço urbano,

ainda mais presente no contexto contemporâneo.

LUGAR E LUGARIDADE

O lugar, no desenvolvimento do pensamento geográfico, perpassou uma gama de aproximações e definições que lhe imputaram uma miríade de significados. De um sentido estritamente locacional, o lugar tomou maior fôlego com a renovação da geografia cultural, em que geógrafos, sobretudo os estadunidenses, passaram a se aproximar de forma mais concisa do pensamento fenomenológico, construindo o que viria mais tarde ser denominado de Geografia Humanista. Na realidade, a Geografia Humanista, num primeiro momento, não tem sua gênese ligada visceralmente à fenomenologia, pelo fato de ter sido tomado como um caminho de aproximar as humanidades da Geografia, construindo uma senda entre Geografia e Arte. É somente com Relph e Buttimer, e do resgate da obra de Dardel (2011), que os geógrafos passariam a se aproximar de forma mais contundente da fenomenologia, ressignificando suas categorias, agora chamadas de essências da Geografia (HOLZER, 1999; 2008).

Território, lugar, paisagem, espaço e região se tornaram ainda mais centrais no contexto da Geografia, sendo pensadas sob um prisma fenomenológico ligado ao habitar e a uma ontologia do ser-no-mundo. Esse pensar se dá, sobremaneira, numa aproximação mais contundente com a fenomenologia de Heidegger, que passaria a pensar tanto lugar e espaço como a região. Dentre as principais contribuições, pode-se destacar o papel que Relph e Buttimer possuem na construção de um sentido de lugar advindo da fenomenologia, e que se torna mais coerente para a construção de nosso pensamento. Relph (1976) se tornaria um dos mais proeminentes geógrafos que consolidam um pensamento de lugar, principalmente tendo como esteio a filosofia de Heidegger. Não somente por tratar, junto de Heidegger, da autenticidade e identidades dos lugares, mas por buscar elaborar uma ontologia para a Geografia e tecer uma relação entre Heidegger e Dardel (MARANDOLA JR., 2012). Na outra ponta, Buttimer

construiria sua ideia a partir de uma aproximação entre fenomenologia e existencialismo, dando mais profundidade para o mundo vivido e o sentido do habitar. Sobremaneira o habitar se torna uma concepção fundamental para pensar o lugar: ao habitar construímos a partir da relação que temos com as coisas, fundamentamos nosso mundo, nossos lugares e nossos espaços.

A ideia de habitar perpassa a mera ideia de habitar como ter uma habitação, mas, sim, requer um debruçar ontológico acerca dele. Heidegger (2006), em *Construir, Habitar, Pensar*, trataria do habitar sob um prisma ontológico. "Parece que só é possível habitar o que se constrói" (HEIDEGGER, 2006, p. 125), iniciaria Heidegger em sua proposição e discussão da ideia de habitar. Habitar não é apenas possuir uma habitação, pois pontes, estações ferroviárias, autoestradas estão em nosso habitar, "um âmbito que ultrapassa essas construções sem limitar-se a uma habitação" (HEIDEGGER, 2006, p. 125). A primeira assertiva de Heidegger, "parece que só é possível habitar o que se constrói", de fato, reitera uma concepção de que habitar e construir são duas entidades separadas, no entanto, construir não é somente com a finalidade do habitar, é ele mesmo um habitar.

Heidegger (2006) recorreria ao antigo alemão para buscar salientar na linguagem as próprias relações existentes entre habitar e construir. "Buan", utilizada antigamente para o *construir* significa habitar, e mesmo o verbo "bauen", ou construir, seria habitar, o que se acabou perdendo. Heidegger (2006) procede sua análise, indicando que

> Construir significa, originariamente habitar. Quando a palavra *bauen*, construir, ainda fala de maneira originária diz, ao mesmo tempo, *que amplitude* alcança o vigor essencial do habitar. *Bauen, buan, bhu, beo* é, na verdade, a mesma palavra alemã "*bin*", eu sou nas conjugações *ich bin, du bist*, eu sou, tu és, nas formas imperativas *bis, sei*, sê, sede. O que diz então: eu sou? A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence "*bin*", "sou", responde: "*ich bin*, "*du bist*" (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar. (HEIDEGGER, 2006, p. 127 – grifos no original).

Desde o antigo alemão, portanto, *ich bin du bist*, eu sou, tu és, é uma

maneira de dizer: eu habito, tu habitas. Construir é, portanto, habitar, e é no habitar que somos e é no habitar que o homem é e continua sendo. O construir é, portanto, não simplesmente o construir uma morada ou uma habitação, mas, sim, construir aquilo que permite o habitar, ou ainda, "construir das relações que garantem às pessoas, ao indivíduo, à terra e ao lugar continuarem sendo" (MARANDOLA JR., 2008, p. 48).

Há, assim, uma ligação entre o habitar e o *Dasein* heideggeriano, nas duas dimensões essenciais do habitar, o de resguardo e do demorar-se "que se referem ao envolvimento visceral homem-Terra" (MARANDOLA JR., 2012, p. 88).

O sentido de habitar, então, refere-se fundamentalmente a um sentido de um de-morar, expressando nossa relação com o mundo, que tem sua expressão geográfica dada pela geograficidade de Dardel (2011), uma relação visceral que liga o homem à Terra. Para Holzer (2010), a geograficidade é a essência da Geografia e não a espacialidade (que estaria ligada às ciências exatas e geométricas); enquanto ciência eidética regional, preocupada com as estruturas do mundo da vida e com o ser-no-mundo, a Geografia teria como grande essência essa relação que temos com o mundo, e dela exprimimos essa relação geográfica através de lugares (pertencimento, afetividade e repulsa), região (sentido e envolvimento), paisagem (visão e intencionalidade) e espaço (disposição, distâncias) (MARANDOLA JR., 2012). Cada uma dessas essências geográficas "são aspectos fundamentais da unidade do ser humano, indivisíveis do ambiente mundano: são modos geográficos de existência" (MARANDOLA JR., 2012, p. 90).

Se desde Tuan (2012; 2013), o lugar tem um sentido de pausa no movimento, que requer envolvimento e se expressa em sentidos topofílicos ou topofóbicos, concordamos com Holzer (2013) que o lugar não é a pausa em si, mas ele é dado pelo movimento da vivência cotidiana, onde construímos lugares a partir da relação que temos com as coisas. Ser-no-mundo, portanto, é ser naquilo que construímos, no mundo que reflete nossa experiência individual de ser e na experiência compartilhada intersubjetivamente, que permite a outorga de lugares a

partir de um de-morar, do pertencimento e das relações que temos com os lugares; destarte, não são lugares no sentido locacional que iremos traçar relações, mas todo sentido de movimento que temos dada pela vivência cotidiana e pela experiência diária outorgam os lugares a partir do mundo da vida. Holzer (2013) pondera, nessa senda, que se exige uma nova forma de pensar os lugares, numa relação entre pausa e movimento.

> O movimento, expresso pela *Lebenswelt*, a vivência cotidiana, faz com que os lugares tornem-se instáveis e variem intensamente de escala. Nas sociedades tradicionais, não importa se sedentárias, transumantes ou nômades, o movimento implica estabilidade, como muito bem observa Tuan, devido à percepção do passar do tempo, ou seja, do deslocamento no espaço, como cíclico, circular. Nas sociedades contemporâneas, um número incontável de pessoas percebe esse movimento como linear, preferencialmente retilíneo e uniforme. Nesse caso, a estabilidade, como também observa Tuan, é oferecida pela eleição de determinadas localizações como lugares experimentados relacionalmente como pausa, mas absolutamente também como movimento (HOLZER, 2013, p. 24).

O lugar, assim, é mais do que uma mera localidade ou apenas um ponto em um mapa, ele é um todo em que construímos intersubjetivamente a partir de nossas experiências. Ele é construído a partir de um envolvimento e uma dada pausa, mas que está vinculada a um movimento, ou seja, não estamos estáticos e não experienciamos o mundo e os lugares de forma estática, mas no próprio movimento de nossa existência, no movimento que, em termos de mundo-da-vida, é dada pela vivência cotidiana. Recorremos, portanto, a Relph (2012), que concede uma concepção de lugar abrangente e importante para pensarmos o contexto do planejamento urbano contemporâneo, onde o lugar é onde nossa experiência flui e se abre para o mundo. É a partir do lugar, portanto, que estruturamos o nosso espaço e a partir do mundo e da vivência diária que construímos nossos lugares, e onde essa experiência de mundo flui e reflui.

APROXIMAÇÕES ENTRE LUGAR, FENOMENOLOGIA E PLANEJAMENTO URBANO

Em *Confiança e Medo na Cidade*, Bauman (2009) apontaria que a vida

urbana e o viver na cidade são ambivalentes. Ou seja, o contexto de viver na cidade possui uma ambivalência, uma dualidade e que, na contemporaneidade, é demarcada pelo o que o autor chamaria de mixofobia (o medo de se misturar com o outro) e mixofilia (a vontade de se misturar com o outro).

Isso implica que a cidade não é meramente o todo físico que serve de morada do homem desde tempos antigos, mas, sim, que a cidade é um fenômeno, e deve ser pensada sob um prisma experiencial e fenomênico. A ambivalência contemporânea da vida urbana remete-nos a pensar o papel de planejadores no contexto urbano, que, como aponta Bauman, nada mais que acabam por engendrar ainda mais sentimentos de mixofobia, o que reverbera numa perda substancial do espaço público, pois as pessoas tornaram-se ainda mais individualizadas e buscariam na vida em condomínios o local de proteção e de segurança (BAUMAN, 2009).

O pensamento atual acerca do planejamento urbano não busca de forma eficiente um novo debruçar sobre o espaço público na busca de uma promoção da mixofilia, mas, sim, em modelos técnicos e, ao sobrepujar o lugar ao pensamento de uma cidade distanciada de seus habitantes, acaba por engendrar ainda mais o sentimento de mixofobia, e esse medo do outro perpetua a construção de condomínios, prédios com alta vigilância, bairros com guardas e câmeras de segurança, que buscam prover e dar o sentido de segurança que todos perseguimos no novo contexto da cidade (BAUMAN, 2009), mas que tem como efeito conjunto a segregação espacial. Todavia, nosso pensamento, apesar de apresentar convergências importantes com o pensamento de Bauman (2009) caminha sob uma outra esteira que, ao mesmo tempo que reflete sob a mesma ótica, distancia-se num plano teórico-metodológico.

Se a vida urbana apresenta essa ambivalência, e o planejamento urbano tem se apresentado como um grande propulsor dos problemas intraurbanos, como o subdesenvolvimento, a pobreza e a exclusão socioespacial (SANTOS, 2003), requer-se que os pesquisadores e os planejadores tracem um diálogo em torno da cidade como ela realmente é e não como ela deveria ser a partir de modelos

técnicos (JACOBS, 2011), o que remete a aproximar a população de forma efetiva das tomadas de decisões e dos debates políticos que envolvem todas as instâncias da cidade, buscando uma real participação popular, e não uma pseudoparticipação que caracteriza alguns dos modelos de planejamento, especialmente aqueles ligados ao mercado (SOUZA, 2008; VAINER, 2012).

Essa aproximação das pessoas com uma efetiva participação no planejamento da cidade é uma tarefa complexa, pois, conforme apontaria Maricato (2000), especialmente no Brasil, o desconhecimento por parte da população em relação às leis urbanas do país é gigantesco. Para a autora, não é raro que *shoppings* ou outros empreendimentos sejam grandes referenciais no tecido urbano em vez de parques, rios, córregos ou prédios históricos, bem como não conhecem a história da própria cidade e das diretrizes orçamentárias da mesma. Isso reiteraria a necessidade tanto de mitigar o analfabetismo urbanístico como reaproximar cidade da natureza. Ainda, é salutar e imprescindível criar um propósito de governo que enquadre os níveis federal, estadual e municipal sob o mesmo espectro. O que a autora exprime é nada mais que um dos problemas mais centrais na vida urbana contemporânea: as pessoas não se relacionam mais com a cidade, pouco a conhecem, possuem um fraco sentimento de cuidado com a cidade e os empreendimentos se tornam grandes referenciais pelo novo contexto urbano dilacerar as relações das pessoas com os lugares.

Frequentemente, os modelos de planejamento urbano empregados nas cidades se baseiam fundamentalmente na discussão do território e da região (planejamento territorial e planejamento regional), pelo fato de ambos os conceitos estarem imbuídos de um discurso profundamente político. O território é o conceito que em sua historiografia está ligado mais profundamente com o poder e a política, desde Ratzel, perpassando os clássicos da Geografia e se instaurando, na contemporaneidade, como um dos conceitos mais em voga, por conseguir abarcar tanto as dimensões naturais e culturais como as dimensões políticas e sociais (HAESBAERT, 2004), enquanto que a ideia de região é tomada como a escala de planejamento e gestão por excelência, tomada como um

espaço isométrico onde se aplicam dados estatísticos para constituição de áreas facilmente planejáveis (LENCIONI, 2009).

Ambos conceitos são inerentes ao planejamento urbano; todavia, um terceiro conceito que se apresenta com uma dimensão essencial para o planejamento urbano foi amplamente esquecido: o conceito de lugar. Por quê? Porque o conceito de lugar é o conceito que apresenta menor expressão territorial (ele expressa o local, enquanto que território e região possuem uma maior escalaridade representacional), e por ele ser o conceito com menor teor político, o que implica numa tomada do lugar apenas sob um prisma locacional, reduzindo seu potencial como conceito norteador de políticas públicas e do planejamento urbano (MARANDOLA JR.; MELLO, 2009). O potencial do lugar para o planejamento reside no fato de que ele, candente de humanismo e afetividade, permite que o planejador acesse a dimensão mais obscurecida pelo planejamento contemporâneo, e que deve ser retomada com maior fôlego se quisermos pensar um planejamento urbano autêntico: a dimensão vivida (MARANDOLA JR.; MELLO, 2009). Retomar a dimensão vivida no contexto do planejamento urbano implica em aproximar de forma mais substancial o lugar (enquanto afetividade e experiência) do planejamento urbano.

No plano do lugar, onde nossa experiência de mundo conflui e se abre para o mundo (RELPH, 2012), o movimento construído em torno de um planejamento urbano empresarial, regido fortemente pela lógica do mercado especulativo reverbera num afastamento substancial das pessoas de seus lugares. O afastamento é causado por uma intensa perda de identidade e de atitudes autênticas em relação ao lugar, o que faz com que o cuidado e o resguardo, dois pontos fundamentais da relação do lugar, sejam transfigurados em indiferença e atitudes inautênticas em relação ao lugar (RELPH, 1976). Essas relações inautênticas foram concretamente trabalhadas por Relph (1976) em *Place and Placelessness*, onde o autor pensa os processos relativos à sociedade de massa e ao planejamento tecnificado como promotores de lugares sem lugaridade.

Os *placelessness* impactam de forma substancial a vida na cidade. Ele afeta

a relação orgânica das pessoas com a cidade, esfacela a identidade e o bem-estar. Reprime o envolvimento das pessoas com o lugar e da comunidade, o que eleva a produção e reprodução da cidade sob a ordem do capital, descaracterizando a cidade e a infestando de lugares inautênticos, enfraquecendo a capacidade de participação das pessoas (MARANDOLA JR.; MELLO, 2009). Da mesma forma que as formas contemporâneas de controle, não apenas inibem a ação, como impactam na subjetividade das pessoas fazendo com que seu processo de controle seja perpetuado (DELEUZE, 1992), o controle exercido pelo capital no processo de produção da cidade busca inibir a ação da população e a sua participação nos processos de planejamento e gestão das cidades.

O processo de planejamento urbano contemporâneo tem como grande escopo relativizar as identidades e a autenticidade dos lugares, dado pelo processo de homogeneização do espaço urbano, seja em questão da forma urbana como da forma com que a cidade deve ser usada. Relph (1976) denotaria essa questão ao apontar que o planejamento urbano, enquanto uma forma de tecnificação do espaço, nada mais causa que o processo de afastamento do lugar e engendra relações inautênticas com o lugar. A relação inautêntica com o lugar expressa, fundamentalmente, "no sense of place, for it involves no awareness of the deep and symbolic significances of places and no appreciation of their identities" (RELPH, 1976, p. 82). Para Relph (1976), "self-conscious inauthenticity tends to be expressed in the application to places of *technique*, especially through various forms of planning. Much physical and social planning is founded on an implicit assumption that space is uniform and objects and activities can be manipulated and freely located within it" (RELPH, 1976, p. 87). As relações inautênticas com os lugares podem ser tanto de uma ordem inconsciente, dado por uma aceitação sem críticas de valores de massa, como também podem se dar de forma consciente, quando se negligencia as identidades dos lugares em detrimento da técnica em busca de eficiência. A primeira relaciona-se com o *kitsch* e o sentido de lar, enquanto o segundo se baseia no processo construído pelo planejamento urbano (RELPH, 1976).

De que forma podemos encontrar um ponto de conciliação entre a resistência e o lugar? De que forma o lugar torna-se uma resistência aos processos contemporâneos de apropriação do espaço urbano pelo capital? Tais perguntas norteiam o contexto da reflexão. O lugar é onde a nossa experiência flui e se abre para o mundo, onde introjetamos nossas percepções, e traçamos relações sejam afetivas ou de repulsa. Como mostra Marandola Jr. (2012), o lugar engloba um de-morar e o resguardo, e acreditamos que atribua sentidos de cuidado (*places of care*) e de proteção. Um planejamento urbano que busque efetivamente a participação popular, que a população esteja envolta em todos os processos de participação e de gestão do plano diretor e demais instrumentos urbanísticos deve servir como uma ferramenta de luta e não de dominação. Na perspectiva de Rancière (1996), há a necessidade de um recorte do sensível para que as pessoas possam efetuar sua participação política, e nossa compreensão perpassa a necessidade de um resgate do sentido de lugar para que isso possa ser efetivado. Permitir que a cidade tenha a imagem das pessoas, a sua imageabilidade (LYNCH, 1996) e não seja o reflexo do que o capital especulativo imobiliário exprime, mas que seja construído num sentido de lar e lugar para a população, é o caminho para nos aproximarmos de uma maior participação política e uma cidade ideal.

CONCLUSÃO

Num sentido fenomenológico, portanto, e compreendendo o lugar sob o prisma da fenomenologia, sobremaneira pelo pensamento de Edward Relph (1976), a fenomenologia apresenta-se como um caminho profícuo para pensarmos o controle causado pelo pensamento racional moderno e pela relativização do homem enquanto puro objeto de dominação e controle, e aproximar o pensamento de Rancière (1996) e Deleuze (1992) com uma senda fenomenológica – apesar da aparente divergência epistemológica. Concordamos, assim, com Holzer (2010), ao afirmar que

> Na época atual marcada pelas incertezas e pelos desacertos no que se refere às bases teórico-conceituais das ciências, a fenomenologia pode ser uma perspectiva de abordagem que amenize muito das angústias intelectuais por que passamos, particularmente as que se referem à nossa vida em um mundo cada vez mais globalizado e uniformizado, e onde, contraditoriamente, as pessoas se sentem deslocalizadas e solitárias (HOLZER, 2010, p. 242).

Eivado de subjetividade e afetividade, o lugar se torna um caminho seminal para emancipação e a busca por uma forma de resistência aos processos contemporâneos demarcados pela globalização e pelo avanço do capitalismo. O sentido de resguardo, envolvimento e afetivo com os lugares, e uma cidade construída à imagem das pessoas que a habitam, apresenta-se como caminho para uma maior participação em instâncias políticas, seja em espaços destinados para serem ouvidas, ou recortando o sensível e buscando uma perspectiva política sobre a ordem policial. Na esteira do planejamento, a dimensão vivida e experiencial se torna uma dimensão fundamental e necessária para um avançar no pensamento acerca da Reforma Urbana e do direito à cidade. Entre Patočka e Relph, o caminho de pensar fenomenologicamente a política e o planejamento urbano está em compreender as formas pelas quais a tecnificação do mundo e a racionalidade exacerbada das políticas de planejamento urbano derivam um ser menos aberto para o mundo, o que relativiza os lugares, dilacera identidades e imprime um sentido de lugar propriamente deslugarizado, ou seja, um sentido de lugar sem lugaridade.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da desterritorialização**: do “fim dos

territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: _____. **Ensaios e conferências**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

HOLZER, Werther. O lugar na geografia humanista. **Revista Território**, Rio de Janeiro, ano IV, n. 7, p. 67-78, jul./dez. 1999.

HOLZER, Werther. A construção de uma outra ontologia geográfica: a contribuição de Heidegger. **Geografia**, Rio Claro, v. 35, n. 2, p. 241-251, maio/ago. 2010.

HOLZER, Werther. Sobre territórios e lugaridades. **Cidades**, Presidente Prudente, v. 10, n. 17, p. 18-29, 2013.

JACOBS, Jane. **Morte e vida de grandes cidades**. 3ªed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

LENCIONI, Sandra. **Região e Geografia**. São Paulo: Edusp, 2009.

MARANDOLA JR., Eduardo; MELLO, Leonardo F. Abordagem do lugar no planejamento urbano. **Geografares**, n. 7, p. 62-75, 2009.

MARANDOLA JR., Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico em geografia: sobre os modos geográficos de existência. **Geografia**, Rio Claro, v. 37, n. 1, p. 81-94, jan./abr. 2012.

MARANDOLA JR., Eduardo. Identidade e autenticidades dos lugares: o pensamento de Heidegger em Place and Placelessness, de Edward Relph. **Geografia**, Rio Claro, v. 41, n. 1, p. 5-15, jan./abr. 2016.

MARICATO, Ermínia. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias: planejamento urbano no Brasil. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. (Org.). **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MARICATO, Ermínia. Globalização e política urbana na periferia do

capitalismo. In: RIBEIRO, L. C. Q.; SANTOS JÚNIOR, O. A. (Org.). **As metrópoles e a questão social brasileira**. 2. ed. São Paulo: Editora Revan, 2010. p. 51-76.

QUINTANA, Mário. **Espelho Mágico**. Porto Alegre: Editora Globo, 1951.

RELPH, Edward. **Place and placelessness**. London: Pion, 1976.

RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (Org.). **Qual o Espaço do Lugar?**: geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 17-32.

RIBEIRO, Luiz C. Q. Cidade, nação e mercado: gênese e evolução da questão urbana no Brasil. In: SACHS, I.; WILHEIM, J.; PINHEIROS, P. S. (Org.). **Brasil**: um século de transformações. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 133-161.

ROLNIK, Raquel. Planejamento urbano nos anos 90: novas perspectivas para velhos temas. In: ORLANDO JÚNIOR, Luis R. (Org.). **Globalização, fragmentação e reforma urbana**; o futuro das cidades brasileiras na crise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

SANTOS, Milton. **Economia espacial**: críticas e alternativas. 2ªed. São Paulo: Edusp, 2003.

SOUZA, Marcelo L. **Mudar a cidade**: uma introdução crítica ao planejamento e gestão urbanos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

TOURAINE, Alain. **Após a crise**: a decomposição da vida social e o surgimento de atores não sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

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

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Trad. de Lívia de

Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

VAINER, Carlos. Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do planejamento. In: ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. (Org.). **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 75-104.

VILLAÇA, Flávio. A crise do planejamento urbano. **São Paulo em Perspectiva**, v. 9, n. 2, p. 45-51, 1995.

DEFICIÊNCIA VISUAL E ACESSIBILIDADE: O PLANEJAMENTO URBANO NO CENTRO HISTÓRICO DO PORTO – PORTUGAL

IVNA CAROLINNE BEZERRA MACHADO
ivna_machado@yahoo.com.br
LUCAS BEZERRA GONDIM
lucasgeoufc@gmail.com
CHRISTIAN DENNYS M. DE OLIVEIRA
cdennys@gmail.com
LEGES/DG/Universidade Federal do Ceará (UFC)

INTRODUÇÃO

A partir da compreensão da importância de atividades turísticas e a viabilização de roteiros turísticos para pessoas com deficiência visual, percebemos a necessidade de uma discussão quanto às questões urbanas, principalmente no que diz respeito à reforma, reabilitação, requalificação e planejamento de Centros Históricos.

O estudo desenvolvido no contexto das experiências turísticas de pessoas com deficiência visual, nomeadamente no Centro Histórico da cidade do Porto – Portugal possibilitou as investigações em diferentes vertentes, turística, políticas públicas em turismo e acessibilidade, criação de metodologias para a proposição de percursos acessíveis, diagnóstico de acessibilidade, etc.

Neste ensaio temos como foco a acessibilidade de pessoas com deficiência visual e o planejamento urbano no Centro Histórico da cidade do Porto, entendendo como desafio a proposição de um planejamento participativo em Portugal.

DO CENTRO HISTÓRICO AOS PLANOS DE REABILITAÇÃO

Diante da relevância do patrimônio histórico e cultural das cidades

consideradas históricas, precisamos perceber como a questão da acessibilidade é tratada em alguns centros históricos. Desta forma, analisamos alguns aspectos que consideramos primordiais: o papel da dimensão histórica nas cidades, os centros históricos e a promoção da acessibilidade nos planos de reabilitação (renovação e recuperação) dos centros históricos.

Para percebermos a importância da dimensão histórica nas cidades, Quesada (1995) citado por Pelletier e Delfante (2000, p. 25) revela-nos que:

> (...) la dimensión histórica no puede faltar en la investigación urbana. Ante todo, para proporcionar conciencia del proprio pasado de las ciudades, inscrito tanto en sus aspectos materiales (urbanismo, arte, paisaje), como en muchos rasgos de las sociedades que habitan en ellas.

O autor reforça a importância da dimensão histórica das cidades, no sentido de proporcionar o conhecimento do passado através dos seus aspectos materiais e imateriais mais evidentes. Sabe-se que muitas vezes a preservação arquitetônica dos centros históricos entra em conflito com as novas formas de construir da modernidade urbana, onde tendencialmente modifica-se a arquitetura em vez de preservá-la. Quanto aos Centros Históricos, para Lacaze (1995) citado por Fernandes (2005, p. 214):

> No contexto europeu, o conceito de centro histórico tem uma forte carga simbólica, relacionando-se-lhe, em regra, o fundamental do que se entende por 'identidade da cidade', no seu duplo simbolismo: como referência para uma comunidade de cidadãos de um mesmo espaço urbano e como uma 'imagem' resumida da cidade para o visitante.

Nesse contexto percebemos a construção da identidade da cidade a partir de diferentes fases de transformações históricas e sociais, que sucedem em distintos momentos da formação urbana. Diante de algumas transformações, o Centro Histórico considerado preservado acaba por sofrer e refletir ao mesmo tempo as evoluções das políticas públicas estabelecidas a nível nacional e local e ainda as mudanças do próprio modo de vida das populações, principalmente quanto ao poder econômico. Se observarmos alguns fatores como, a expansão da cidade a partir da criação de novas centralidades, a procura por melhores condições de

moradia e mobilidade urbana levaram ao abandono dos centros históricos, deixando neles somente, pessoas que não têm condições financeiras para procurar lugares com melhores estruturas. Juntando estes fatores à falta de investimentos no setor social e habitacional, o abandono dos centros, considerados preservados, resulta por outro lado em degradação e crescimento da marginalidade nesses locais (FERNANDES, 2005). Para o Programa Estratégico de Reabilitação Urbana do Centro Histórico de Braga – PERUCHB de 2011, normalmente, são referidos entre os moradores que continuam a habitar os centros históricos degradados, algumas constantes, como a presença de problemas sociais, desemprego, alcoolismo, famílias desestruturadas, envelhecimento da população residente e dificuldades financeiras evidenciadas pelo já referido processo de desenvolvimento econômico desfavorável.

Sabe-se que a partir de meados da década de 80 do século XX, verificou-se uma maior preocupação com a renovação e ou reabilitação dos centros históricos na Europa e em Portugal (FLORES, 2003; MATOS, 2007; AZEVEDO, 2010). O conceito de reabilitação pode ser entendido aqui como uma readaptação do tecido urbano construído já existente, para exercer novas funções. Essas intervenções acontecem principalmente nos edifícios residenciais, mas também abrangem outros edificados que compõem a paisagem urbana (fachadas, espaços públicos, praças e passeios) (MATOS, 2007).

Quanto à reabilitação urbana e dos centros históricos em Portugal, com destaque para a cidade do Porto, para Matos (2007, p. 37) “em Portugal em finais dos anos 80 a reabilitação urbana desenvolve-se de uma forma mais consistente, ainda que, já existissem experiências anteriores de meados dos anos 60, nomeadamente, na zona ribeirinha do Porto”. Para Flores (2003, p. 15) quanto à reabilitação dos centros históricos considera que “a experiência efectiva de reabilitação urbana dos centros históricos, (...), só começa em Portugal após a Revolução de 1974, com a experiência pontual do CRUARB”. Para dar respostas às necessidades de reabilitação urbana de zonas históricas, o Dec. Lei nº 104/2004 de 7 de Maio, possibilitou a criação das Sociedades de Reabilitação

Urbanas (SRUs) nos municípios de Portugal (MATOS, 2007).

Do ponto de vista da evolução histórica dos incentivos ou programas de reabilitação do Centro Hstórico do Porto, identificamos três momentos pontuais. O primeiro em 1974 com a criação do Comissariado para a Renovação Urbana da Área da Ribeira – Barredo (CRUARB) (FALCÃO, 2000; FERNANDES, 2011). Para Falcão (2000) o CRUARB "se traduziu numa recuperação e requalificação funcional deste espaço urbano, (...), tendo assim contribuído para a criação de um local de grande atracção turística". O mesmo ressalva que apenas em 1982 a área de atuação do CRUARB ampliou-se para o Centro Histórico do Porto. O segundo momento decorreu em 1990 com a criação da Fundação para o Desenvolvimento da Zona Histórica do Porto (FDZHP), "a intervenção essencialmente arquitetónica vê-se completada por uma acção de âmbito social, incidindo sobre uma população cada vez mais envelhecida e pobre, (...)" (FERNANDES, 2011, p. 17).

O terceiro momento, mais atual, diz respeito à criação em 2004 da Sociedade de Reabilitação Urbana da Baixa Portuense S.A – Porto Vivo, SRU. Em termos de planejamento "ao longo de 2005, desenvolveram-se os trabalhos que conduziram à realização de um Plano Estratégico da Reabilitação Urbana da Baixa Portuense, designado de Masterplan" (BRANCO, 2006, p. 47).

No tocante à existência da promoção da acessibilidade nos planos de reabilitação dos centros históricos, nota-se a prioridade diante das questões arquitetônicas referentes aos prédios habitacionais e de uso público. Ao fazer a análise de alguns planos de reabilitação de centros históricos, dificilmente encontraremos normas ou indicações que demonstrem uma preocupação com a acessibilidade para as pessoas com deficiência, incluindo a deficiência visual, ou pessoas com mobilidade reduzida.

Ao estudar, por exemplo, com maior atenção os planos de reabilitação do Porto e de Braga, verifica-se a priorização da reabilitação de prédios habitacionais ou de uso público considerados patrimônios da cidade. Já a preocupação com a reabilitação em termos de acessibilidade em praças,

estacionamentos e passeios são baixas ou nulas. Visto desta forma, poderíamos concluir que as cidades não são pensadas para as pessoas com mobilidade reduzida (MACHADO, 2014), porém, após a Resolução do Conselho de Ministros nº 9/2007, de 17 de janeiro, instituiu-se a criação do Plano Nacional de Promoção da Acessibilidade.

Este plano estabelece medidas de acessibilidade que devem ser aplicadas em todos os municípios de Portugal. Em curto prazo, cada município deve elaborar o seu programa municipal de promoção da acessibilidade; em longo prazo, essas medidas devem fazer parte dos planos diretores oficiais dos municípios. De um modo geral as medidas estabelecem ações desde as definições de metodologias para o diagnóstico do nível de acessibilidade dos locais até as definições das ofertas de estacionamentos para pessoas com deficiência. Na maioria dos casos, os Planos Locais de Promoção da Acessibilidade – PLPA, de responsabilidade das Câmaras Municipais, são elaborados após a aceitação da candidatura ao Regime de Apoio aos Municípios para a Acessibilidade – RAMPA, financiado pelo Programa Operacional Potencial Humano – POPH, que faz parte do Quadro de Referência Estratégico Nacional.

Os planos locais, de um modo geral, possuem um caráter de diagnóstico do nível de acessibilidade dos municípios. Verificam as condições dos passeios, barreiras e obstáculos existentes, estacionamento de carros de forma indevida, entre outros. Um bom exemplo de plano é o PLPA da Câmara Municipal de Santarém – Portugal, que conseguiu verificar nas ruas do centro histórico e em outras partes da cidade, as principais barreiras físicas existentes nos passeios. O diagnóstico apresenta um caráter multidisciplinar, pois consegue reunir no mesmo plano as informações quanto à acessibilidade nos espaços públicos, edifícios e transportes públicos.

Na cidade do Porto, para além do Masterplan, outro projeto de referência é o Sistema de Itinerários Acessíveis – SIA, pertencente ao Plano de Promoção da Acessibilidade para todos.

Diante deste cenário, podemos considerar que os municípios, nestas últimas

décadas, estão a aderir a programas de acessibilidade e buscam financiamentos para realizar diagnósticos e ações para a reabilitação dos centros históricos e outras áreas de maior fluxo dos municípios. Ainda que os estudos e as reabilitações aconteçam apenas em algumas áreas, não podemos ignorá-los. Precisamos acreditar que o empenho e a experiência podem levar ao crescimento destas áreas entendidas como "experimentais" até alcançar o município em sua totalidade. Claro está que os órgãos gestores acabam por aderir à prática de elaborar planos, de forma a organizar as ideias a partir de estudos pormenorizados das áreas que receberão intervenções. Neste sentido, para falarmos de planejamento, é preciso ter em atenção o seu papel dentro do ordenamento do território.

Em linhas gerais o Dec. Lei nº 48/98 de 11 de agosto, estabelece as bases da política de ordenamento do território e de urbanismo em Portugal. No Capítulo I conforme os princípios e objetivos do Artigo 1.º a política de ordenamento do território e de urbanismo é responsável pela definição das ações realizadas pela administração pública, assegurando a forma como o território nacional é utilizado e organizado diante de um cenário europeu. Ainda tem, "como finalidade o desenvolvimento económico, social e cultural integrado, harmonioso e sustentável do País, das diferentes regiões e aglomerados urbanos", sendo assim um importante instrumento de gestão do território, que leva em consideração as diferentes características existentes em cada região do país.

O DEFICIENTE VISUAL E A ACESSIBILIDADE

Em termos de planejamento, priorizamos a discussão sobre a acessibilidade física, embora a discussão sobre as diferentes formas de acessibilidade ultrapasse a questão física. Algumas discussões podem surgir em torno dos limites entre o espaço público e privado, da privatização e/ou controle que se exerce sobre estes, são variáveis, elásticos e contestados (STAEHELI e MITCHELL, 2006); (BANERJEE, 2007). O não criar condições de

acessibilidade também é uma maneira de controlar o acesso aos espaços. Para Monahan (2006), algumas das formas mais eficazes de controle social são aquelas que naturalizam a exclusão de grupos econômica ou culturalmente marginalizados através da arquitetura ou infraestrutura. A questão da acessibilidade física, desde a década de 1970, vem sendo um foco de discussão entre alguns cientistas espaciais, incluindo geógrafos, urbanistas e arquitetos. Grande parte da literatura sobre a acessibilidade tem-se preocupado com a detecção de barreiras no meio urbano e a viabilização de propostas de requalificação urbana (GLEESON, 2000; MICHOPOULOU & BUHALIS, 2013). Diante deste cenário, o direito à cidade, sobretudo discutido numa ótica de classes (LEFEBVRE, 1991; KITCHIN & LAW, 2001; HARVEY, 2004; STAEHELI & MITCHELL, 2006), pode ser examinado à luz do direito à cidade das pessoas com mobilidade reduzida.

Para percebermos a estrutura atual do planejamento em Portugal, especificamente na cidade do Porto, bem como as questões de acessibilidade das pessoas com deficiência visual ou mobilidade reduzida, acreditamos no cumprimento de algumas etapas. Dentro destas etapas compreendeu-se o levantamento da legislação portuguesa quanto aos planos de reabilitação, entrevistas semiestruturadas com a Associação de Cegos e Amblíopes de Portugal (ACAPO) e Provedoria Municipal das pessoas com deficiência – da Câmara Municipal do Porto.

Em reunião com a Provedora Arquiteta Lia Ferreira, o Arquiteto João Pestana e a secretária Helena Sousa, identificamos três pontos importantes referentes à Provedoria Municipal dos Cidadãos com Deficiência. São eles: o papel da Provedoria na cidade do Porto, a ligação da Provedoria com a ACAPO – Delegação Porto – e os principais projetos em desenvolvimento na cidade do Porto.

Com relação ao papel da Provedoria, ficou evidente a facilidade com que os cidadãos têm em se comunicar com o órgão. Os cidadãos com e sem deficiência podem marcar reuniões ou fazer pedido de consultas para o esclarecimento de

dúvidas em termos de direitos e aplicabilidade das Leis em vigor. Quando questionados sobre o papel da Provedoria nos projetos de construção ou reabilitação na cidade, Lia Ferreira afirmou que o procedimento adotado pela Câmara Municipal, consiste na reunião de equipes multiprofissionais (Engenheiros, Arquitetos, Geógrafos, Técnicos) onde são analisados todos os aspectos das obras, inclusive a acessibilidade para as pessoas com deficiência e mobilidade reduzida.

No que diz respeito à ligação com a ACAPO – Porto – foi esclarecido que a parceria acontece nomeadamente para a consultoria/aprovação de planos e obras, onde a ACAPO a pedido da Provedoria, analisa as questões da acessibilidade para as pessoas com deficiência visual.

Quanto aos principais projetos em desenvolvimento na cidade do Porto, específicos para a melhoria da acessibilidade, a Provedoria apresentou o Sistema de Itinerários Acessíveis – SIA, que pertence ao Plano de Promoção da Acessibilidade para todos. Esse sistema diz respeito a uma plataforma digital na Web, onde pessoas com deficiência podem consultar percursos otimizados para a acessibilidade. Estabelecendo o ponto de partida e o de destino o sistema mostrará o nível de acessibilidade entre estes dois pontos. Indicando a existência de barreiras físicas neste percurso, o sistema torna-se útil para pessoas que utilizam cadeira de rodas. O sistema ainda não abrange toda a cidade do Porto e tem como base o percurso das principais linhas do Metrô do Porto e as ruas que estão a 500m das estações. O referido sistema obteve o 1º Lugar no Prêmio Internacional Svayam Accessibility Awards 2015, no 14th International Conference on Mobility and Transport for Elderly and Disabled Persons (TRANSED – 2015).

Para além deste sistema que já se encontra em funcionamento, a Provedoria apresentou o projeto que ainda está em fase de estudo e o público-alvo são as pessoas com deficiência visual. Trata-se da proposta de implementação de um sistema baseado em radiofrequência, o chamado RFID. Basicamente o sistema funcionaria com a instalação de pequenas etiquetas no passeio, essas etiquetas

armazenariam a informação do local onde estão e as informações fariam parte de um banco de dados. Quando uma pessoa com deficiência visual passa a sua bengala (com o leitor da etiqueta) sabe através destes dispositivos, a sua localização atual. Desta forma, os deficientes visuais teriam uma melhor noção do espaço por onde andam e as pessoas que visitam a cidade poderiam identificar a partir destas etiquetas os principais pontos de interesse da cidade.

Para além das entrevistas semiestruturadas, realizamos um Focus Group (Grupo Focal) para identificarmos alguns aspectos mais específicos do ponto de vista das dificuldades e enfretamentos no que diz respeito à acessibilidade no quotidiano de pessoas com deficiência visual. Desta forma, diante de um universo de 527 sócios efetivos e 36 utentes (usuário – não sócio) da ACAPO – Porto –, conseguimos estabelecer um Focus Group (FC) com 8 pessoas (cegas e com baixa visão). As vantagens para a escolha desta técnica levam em consideração a utilização de uma abordagem indutiva, qualitativa e interativa (VEAL, 2006; SMALL *et al*, 2012), possibilitando o estabelecimento de uma dinâmica de grupo, fazendo com que as pessoas pensem juntas e apresentem sugestões viáveis para solucionar ou minimizar as barreiras enfrentadas quotidianamente.

Para perceber como as pessoas com deficiência visual enfrentam os seus desafios diários em termos de deslocações e experiências com viagens ou atividades de lazer, decidimos que conversar com essas pessoas seria a maneira mais adequada.

Para a realização da atividade, Jorge Leite, um dos representantes da Direção Nacional da ACAPO, exerceu um papel fundamental de mediador, pois o mesmo fez o convite aos associados e marcou o dia em que seria realizada a atividade. Não houve, assim, possibilidade de escolha de amostra, o que limita extrapolações e generalizações. No entanto houve uma preocupação em obter uma amostragem diversificada de casos, tal como adiante explicado. O FC aconteceu no dia 1 de setembro de 2014, teve a duração de duas horas e contou com a presença de 8 associados, incluindo o já referido Jorge Leite.

Quanto à dinâmica do FC, inicialmente foi apresentado o contexto da

pesquisa em curso, e os seus objetivos. Quanto à confidencialidade dos dados e dos direitos de imagem, todos os participantes autorizaram a produção e reprodução de fotografias e vídeos. A única exceção, diz respeito a não permissão da divulgação das imagens do cão-guia para fins publicitários. Com relação aos nomes verdadeiros dos participantes, optou-se por alterá-los para permitir maior liberdade de comentários quanto aos participantes e minimizar possíveis constrangimentos.

Conforme citado anteriormente o FC contou com a presença de 8 participantes com deficiência visual. Conseguimos reunir um grupo de certa forma heterogêneo, pessoas cegas e com baixa visão, utilizadores de bengala ou cão-guia, dentre outros fatores. Definimos que as perguntas seriam divididas em quatro eixos, informações pessoais, experiências em viagens, mobilidade e orientação, material de apoio. Os dois primeiros eixos foram divididos em duas rondas de perguntas direcionadas a cada participante. Ou seja, na primeira ronda cada participante respondeu a perguntas de caráter pessoal, como nome, idade, estado civil, instrumento de apoio para locomoção, freguesia de residência, início da manifestação da cegueira ou baixa visão, o domínio do Braille e outras formas de leitura e escrita; já na segunda ronda cada participante relatou as suas experiências em viagens, o hábito de viajar, últimos locais visitados, se vai sozinho ou acompanhado para essas atividades, utilização de percursos preestabelecidos e algum constrangimento durante essas experiências.

Para o terceiro e quarto eixo, dividimos em duas rondas de perguntas, sendo as mesmas feitas e respondidas de forma aleatória. Procurou-se identificar no terceiro eixo as principais informações que os deficientes visuais precisam ter para chegar aos locais de destino, como se orientam em ambientes públicos e as principais dificuldades enfrentadas durante a realização de percursos ou visitas. No quarto eixo, com ênfase nos materiais de apoio para a realização de viagens e percursos, procurou-se identificar, os elementos indispensáveis num aplicativo de telefone móvel (smarthphones) para o auxílio nas deslocações e disponibilização de informações turísticas. Ainda na última ronda, questionamos a pertinência da

disponibilização de um áudio-guia ou de profissionais para guiar durante a realização de percursos e a disponibilização de materiais fixos em postos de turismo.

Para o primeiro eixo de perguntas, o Quadro 1 anexo apresenta um perfil básico dos oito participantes. Composto por quatro homens e quatro mulheres, com idades entre os 26 e os 73 anos, cegos e com baixa visão, utilizadores de bengala e Cão-guia, que dominam ou não o Braille.

De uma forma geral, ao analisarmos as respostas dadas, foi possível perceber que as pessoas cegas e com baixa visão, desde nascença ou até os 21 anos de idade, dominam o Braille ou outras técnicas de leitura, já as pessoas que ficaram cegas depois da idade adulta não dominam o Braille. Em alguns casos as pessoas ficaram cegas em momentos distintos para cada olho ou passaram de ambliopía (baixa visão) para a cegueira. No caso da Ana, aos 21 anos ficou cega do olho esquerdo e aos 37 anos ficou cega do olho direito. Carlos teve um Acidente Vascular Cerebral (AVC) aos 55 anos e ficou com baixa visão, aos 58 anos sofreu uma hemorragia e ficou cego. Para além da cegueira possui uma deficiência motora, mas consegue se deslocar com o auxílio de uma bengala. Lucas ficou com baixa visão aos 18 anos, após uma cirurgia de glaucoma. Teresa ficou cega por volta dos 70 anos e assumiu que a sua mobilidade fora de casa depende da sua irmã, ressalta que não aprendeu o Braille e está consciente de que deveria ser mais autônoma, mas ainda não consegue. Júlia, cega desde os cinco anos, fazia o uso da bengala, mas está em fase de adaptação ao Cão-guia.

Para uma melhor compreensão e montagem do perfil de cada participante, o segundo eixo de perguntas permitiu a criação de um conjunto de respostas, sobre as suas experiências durante as viagens, o hábito ou frequência das viagens, últimos sítios visitados, a autonomia durante as visitas, utilização de percursos preestabelecidos e o relato de algum constrangimento durante essas experiências, como já referimos. Ana (70 anos) costuma fazer passeios promovidos pela ACAPO, e sua última visita foi à Feira Medieval em Santa Maria da Feira. Por conta da idade e dos seus problemas físicos acredita que o passeio foi cansativo

devido à grande quantidade de informações passadas e ao longo caminho percorrido por toda a feira. Ana não se sente bem quando não conhece os lugares, critica a ausência de explicações em termos de orientação quando está no ônibus durante os passeios e os locais que não permitem tocar nos objetos em exposição. Pedro (65 anos) considera-se reservado e não tem o hábito de viajar ou fazer passeios, mas deixa claro que gostaria de viajar mais. Os seus passeios são geralmente realizados em grupo e nunca sozinho. A sua última saída foi à Feira Medieval em Santa Maria da Feira, com a ACAPO. Pedro não sente dificuldades ao se deslocar pela cidade do Porto, mas se for para outra cidade tem dificuldades e necessita de acompanhamento. Durante um passeio gosta de saber por onde está a passar e elogia os funcionários dos museus que demonstram atenção especial e permitem, com algumas exceções, tocar nos objetos em exposição. Júlia (46 anos) não tem por hábito viajar, desloca-se mais pelo Porto e ao participar de passeios não o faz sozinha. Luís (38 anos) tem por hábito viajar, sozinho e/ou acompanhado. Costuma participar de passeios em grupo, algumas vezes promovidos pela ACAPO, gosta do convívio com as pessoas, de visitar monumentos e espaços turísticos. Critica a dificuldade da oferta de transportes públicos no interior do país e a dificuldade de encontrar informações acessíveis e sobre a acessibilidade dos lugares. Carlos (59 anos) sempre gostou de viajar, porém perdeu o hábito quando ficou cego. Sempre sai acompanhado pela esposa, filha ou amigos. O último lugar visitado foi a cidade de Vigo na Espanha; ressaltou que no geral, o acesso em Vigo é ótimo. Lucas (40 anos) não tem por hábito viajar, e o seu último passeio foi ao Rock in Rio Lisboa; para estas saídas, vai sempre acompanhado. Regina (26 anos) não falou do hábito de viajar, mas seu último passeio foi ao Rock in Rio Lisboa, participa nas atividades da ACAPO e sempre está acompanhada. Quanto às saídas, tem sempre receio quando vai para um lugar que não conhece. Teresa (73 anos) tem por hábito viajar, e através da ACAPO faz muitos percursos. O último lugar visitado foi o Museu Soares dos Reis. Teresa está sempre acompanhada da irmã, que a auxilia durante os passeios indicando por onde estão passando, ajuda na escolha de roupas novas, na

descrição das vitrines. Para saber notícias da ACAPO é a irmã quem faz a leitura das circulares enviadas aos associados.

A partir da análise das respostas foi possível perceber alguns elementos recorrentes entre os participantes. O principal seria a necessidade da presença constante de um acompanhante durante a realização de viagens, passeios e/ou visitas. Neste grupo, o fato destas pessoas não saírem sozinhas é independente da idade de aquisição da cegueira ou baixa visão. Esta característica não desconstrói a ideia da promoção da vida independente das pessoas com deficiência visual. A procura pela melhoria da oferta dos transportes públicos, a eliminação das barreiras físicas em vias públicas, a melhoria dos serviços prestados pelos museus e tantas outras atrações turísticas deve levar em consideração que o turista ou o residente tem o direito de encontrar condições acessíveis no ato de circular sozinho ou acompanhado. Outra característica presente diz respeito ao importante papel desempenhado pela ACAPO, que ao promover passeios e viagens, proporciona momentos de lazer aos seus associados, que por confiarem na associação acabam por participar das atividades propostas, dando a oportunidade de conhecer novos lugares e conviver com outras pessoas fora do ambiente familiar.

Para o terceiro e quarto eixo, apresentamos no Quadro 8 – anexo – as considerações feitas pelos participantes do FC. Por considerarmos as respostas consensuais entre os mesmos, não faremos a identificação das respostas aos respectivos participantes.

Diante da análise dos dados obtidos, foi possível perceber a importância da disponibilização de informações em formato acessível em diferentes plataformas, na internet, no telefone móvel, nos quadros interativos, em folhetos ou brochuras. Com relação às deslocações, a maior preocupação dos deficientes visuais diz respeito às informações de como se deslocar de um ponto para outro, saber para onde ir e como chegar é fundamental. Posteriormente o maior número de informações dos lugares também é importante. Durante as visitas propriamente ditas o acompanhamento por parte dos funcionários é indispensável. Vale a pena

salientar que em muitos casos a simples narração e ou descrição dos lugares não desperta a atenção dos turistas com deficiência visual. As experiências táteis despertam a curiosidade e permitem a construção da imagem dos objetos na memória de cada indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De certa forma, até aqui, trabalhamos com as pessoas com deficiência visual, que fazem parte de um grupo social constantemente excluído dos processos de urbanização, que vivem em cidades que estão preparadas para pessoas perfeitas fisicamente e economicamente. O avanço nos estudos desta temática possibilita a evolução do planejamento para as gerações próximas e futuras. Segundo Lopes (2010, p. 1) "as cidades não correspondem, do ponto de vista físico, informativo e comunicacional, às reais necessidades da sua população". Para Teles (2007, p. 67) "já passou o tempo das reflexões e dos debates. Agora é urgente, de forma sistematizada, desenvolver metodologias práticas de actuar no terreno e no estado do planeamento urbano em geral, face à necessidade de um novo redesenho da cidade".

Acreditamos que para a construção de uma metodologia de avaliação dos espaços urbanos e a definição das suas possíveis melhorias, se faz necessário direcionar a investigação para as pessoas que de fato vivenciam os centros urbanos cotidianamente. Desta forma, o estudo teria como base o relato das experiências vividas pelas pessoas com deficiência e mobilidade reduzida. Um trabalho de grande proximidade com um conjunto limitado de pessoas, procurando mapear as suas experiências e vivências cotidianas. Acreditamos que as mudanças, na forma de participação durante as seções de planejamento tendem a mudar o cenário atual. Sendo a participação popular juntamente com profissionais, importantes para a construção e manutenção da autonomia e garantia daquilo que consideramos ser justiça social.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, F. **O Papel do Sector do Turismo no Papel da Reabilitação Urbana da Baixa do Porto**. (Tese de Mestrado não publicada). Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto, Portugal, 2010.

BANERJEE, T. The Future of Public Space: Beyond Invented Streets and Reinvented Places. **Journal of the American Planning Association**, 67(1), p. 9–24, 2001. doi:10.1080/01944360108976352

BRANCO, J. Uma Nova Metodologia para a Reabilitação Urbana. Uma Nova Oportunidade para o Centro Histórico e a Baixa do Porto. **Cidades - Comunidades e Territórios***,* 12/13, p. 35-52, 2006.

FALCÃO, M. O Porto, os planos municipais e o turismo. **Revista da Faculdade de Letras**- *Geografia I*, XV/XVI, p. 63-78, 2000.

FERNANDES, J. Reabilitação de centros históricos e reutilização da cidade: o caso de Porto-Gaia. In Conservar para quê: 8ª **Mesa-redonda** de Primavera, Porto, 2005, p. 213-230. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10055.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2014.

FERNANDES, J. Centro Histórico e Urbanismo: Questões, Reflexões e Inquietações, a propósito do Porto. SEMINÁRIO CENTROS HISTÓRICOS: PASSADO E PRESENTE. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2011. **Actas do seminário**. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/9140.pdf>Acesso em: 22 jan. 2014.

FLORES, J. Planos de Salvaguarda e Reabilitação de Centros Históricos em Portugal. In Centros Históricos e Planos Municipais de Ordenamento do Território: **Actas do VIII Encontro Nacional dos Municípios com Centro Histórico**, Porto, p. 1-30, Out. 2003.

GLEESON, B. Disability and the Open City. **Urban Studies**, 38(2), p. 251–265, 2001. doi:10.1080/00420980123531

HARVEY, D. The right to the city. In The Emancipatory City? Paradoxes and Possibilities. **Sage**, p. 236–240, Londres, 2004.

KITCHIN,R; LAW,R. "The socio-spatial Construction of (In)accessible Public Toilets", **Urban Studies**, 38(2), p.287-298, 2001.

LEFEBVRE, H. **The production of space**. Vol. 142, Blackwell: Oxford,1991.

LISBOA. Decreto-Lei n.º 48/1998 de 11 de Agosto. **Diário da República** nº 184 – I Série A. Assembleia da República.

LISBOA. Decreto-Lei n.º 104/2004 de 7 de Maio. **Diário da República** nº 107 – I Série A. Presidência da República.

LISBOA. Resolução do Conselho de Ministros n.º 9/2007 de 17 de Janeiro. **Diário da República** n.º 12 – I Série. Presidência do Conselho de Ministros.

MACHADO, I. **Turismo e acessibilidade para os deficientes visuais**: proposta de percursos no Centro Histórico do Porto, Portugal. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Geografia. Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Guimarães, Portugal, 2014.

MATOS, F. Reabilitação Urbana da Baixa Portuense- Qualidade Habitacional. **Revista da Faculdade de Letras**- *Geografia- Universidade do Porto*, II (I), p. 33-54, 2007.

MEALHA, R., QUATERNAIRE & SOPSEC. **Programa Estratégico de Reabilitação Urbana do Centro Histórico de Braga**, 2011. Câmara Municipal de Braga. Disponível em <http://www.cm-braga.pt/docs/rurb/PERU_CHvFinal.pdf> Acesso em 15 jan. 2014.

MICHOPOULOU, E., & BUHALIS, D. Information provision for challenging markets: The case of the accessibility requiring market in the context of tourism. **Information & Management**, 50(5), p. 229–239, 2013. doi:10.1016/j.im.2013.04.001

MONAHAN, T. “Counter-surveillance as political intervention?”, **Social Semiotics**, 16(4), p. 515-534, 2006.

PELLETIER, J. & DELFANTE, C. **Cidades e Urbanismos no Mundo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

SMALL, J., DARCY, S. & PACKER, T. The embodied tourist experiences of people with vision impairment: Management implications beyond the visual gaze. **Tourism Management**, 33 (4), p. 941-950, 2012. doi : 10.1016/j.tourman.2011.09.015

STAEHELI, L.,; MITCHELL, D. USA’s destiny? Regulating space and creating community in American Shopping Malls. **Urban Studies**, 43(5-6), p. 977–992, 2006. doi:10.1080/00420980600676493

TELES, P. **Plano Local de Promoção da Acessibilidade**- Município de Santarém, 2012. Câmara Municipal de Santarém. Disponível em: <http://www.cm-santarem.pt/ordenamento/projectos/Documents/Volume%20II.pdf> Acesso em: 12 jan. 2014.

VEAL, A. **Research Methods for Leisure and Tourism***: A Practical Guide.* England: Pearson Education Limited, 2006.

ANEXOS

Quadro 1 – Perfil básico dos 8 participantes do *Focus Group* – ACAPO Setembro/2014

Nome	Idade	Estado Civil	Instrumento de Apoio	Freguesia de Residência	Cego ou Baixa visão	Domínio do Braille
Ana	70	Viúva	Bengala	Ramalde	Cega, desde os 21 anos de idade	Sim
Pedro	65	Viúvo	Bengala	Rio Tinto	Cego,	Sim

				- Fânzeres	desde os 13 anos de idade	
Júlia	46	Solteira	Cão Guia	Valongo - Ermesinde	Cega, desde os 5 anos de idade	Sim
Luís	38	Solteiro	Não utiliza	Paranhos - Areosa	Baixa Visão, desde nascença	Não, utiliza leitor de tela e letras ampliadas.
Carlos	59	Casado	Bengala	Rio Tinto - Baguim do Monte	Cego, desde os 58 anos de idade	Não
Lucas	40	Solteiro	Não Utiliza	Antas	Baixa visão, desde os 18 anos de idade	Não, utiliza leitor de tela e letras ampliadas.
Regina	26	Solteira	Não Utiliza	Antas	Baixa visão, desde nascença	Sim
Teresa	73	Solteira	Bengala	Bonfim	Cega há poucos anos.	Não

Fonte: Elaboração dos Autores (2015).

Quadro 2 – Considerações do *Focus Group* quanto à mobilidade, orientação e material de apoio.

Pergunta	Respostas
Quais os tipos de informações precisam para chegar aos locais;	Precisam saber para onde, como (transportes), a que horas e onde ficar.
Como se orientam em ambientes públicos;	Quando o participante não é cego de nascença utiliza a memória para se orientar nos lugares que já conhece. Quando não têm a memória dos lugares ou são cegos de nascença, são orientados por informações das outras pessoas, guiam-se com

	a bengala ou cão-guia ou com o seu respectivo acompanhante. A audição também é citada como um elemento fundamental para a percepção de diversos sons, desde a aproximação de carros ou no auxilio a passagem por passadeiras com sinais sonoros.
Principais dificuldades durante os percursos ou visitas;	Postes no meio dos passeios, caixotes de frutas em frente às frutarias, portas de carros abertas dentro do passeio, degraus não sinalizados, instabilidade ou buracos nos passeios.
Como seria um material de apoio acessível em papel;	Escrito em Braille e ou com caracteres ampliados.
O que não pode faltar num aplicativo específico para atividades turísticas num telemóvel;	Como se deslocar de um ponto para outro, qual transporte utilizar, onde estão localizados os hotéis, os restaurantes e o que visitar, com informações aprofundadas indicando a acessibilidade dos locais, as ementas dos restaurantes, os serviços disponibilizados nos hotéis e informações sobre os lugares a serem visitados. Outra característica importante para um aplicativo seria a indicação de pontos de referência no caminho por onde o deficiente visual passar.
Importância de um guia turístico: (pessoa);	A presença de um profissional qualificado e dedicado é fundamental, seja nos museus ou em visitas externas. A disponibilização de funcionários que os acompanhe para pegar nos objetos e descrever por onde estão passando é fundamental. Quando um funcionário apenas narra a história torna-se difícil despertar o interesse e a compreensão daquilo

	que foi dito.
Viabilidade de um áudio-guia;	Em ambientes externos (vias públicas) a utilização é impossibilitada, pois tira a concentração do deficiente visual, podendo causar acidentes ao atravessar ruas e ou simplesmente desviar de obstáculos nos passeios. Em ambientes internos, o áudio-guia pode ser um material de apoio, porém não excluem a experiência de tocar nos objetos.
Material fixo no posto de Turismo:	Consideram importante, desde que divulgado. Por realizarem atividades junto com a ACAPO acabam por não ir aos postos de turismo, pois as atividades já são planejadas com antecedência pela associação.

Fonte: elaboração dos autores (2015).

URBANIDADES

COMPREENSÃO DO CALÇADÃO DE LONDRINA, PARANÁ, A PARTIR DE EXPERIÊNCIAS SONORAS

LAWRENCE MAYER MALANSKI
Instituto Federal do Paraná, campus Londrina
lawrence.malanski@ifpr.edu.br
MIGUEL BAHL
Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná
migbahl@ufpr.br
MARCOS ALBERTO TORRES
Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná.
marcostorres.geo@gmail.com

INTRODUÇÃO

Pesquisas realizadas em diferentes cidades por geógrafos interessados nos estudos dos sons, comumente indicam a existência de aglomerados homogêneos de burburinhos e ruídos repetitivos incapazes de revelar algo significativo sobre as pessoas e grupos que vivem nesses espaços (FORTUNA, 1998; LOWENTHAL, 1976). Contudo, Bernie Krause (2013, p. 155) afirmou que "o que para uns é ruído, para outros pode ser um som cheio de significados [...]", pois os sons sempre integraram as experiências humanas de modo a despertar sentimentos e emoções, identificar e demarcar espaços onde se desenvolve a vida cotidiana.

Na geografia moderna, os sons despertaram atenção de geógrafos como Alexander von Humboldt (1850), Johannes Gräno (1929 *apud* BUTTIMER, 2010) e Orlando Ribeiro (1945). Entretanto, foi com o desenvolvimento das geografias da percepção e humanista a partir da década de 1960 que a dimensão sonora do espaço passou a receber maior atenção dos geógrafos, sobretudo, pois, essas perspectivas geográficas valorizam as experiências humanas no tempo e no espaço, tendo na fenomenologia da percepção um de seus aportes teóricos. Além

disso, destaca-se a significativa influência dos trabalhos do músico e ecologista Raymond Murray Schafer (2011) e do conceito de paisagem sonora elaborado por ele.

Logo, nesse contexto, objetiva-se com este artigo apresentar um estudo de compreensão do espaço do calçadão de Londrina, Paraná, a partir de experiências de sua dimensão sonora. Tal estudo foi desenvolvido por meio de análise e interpretação com base nas categorias de espaço, paisagem, lugar e território tomadas a partir de uma perspectiva humanista da Geografia.

METODOLOGIA

Este artigo foi elaborado a partir da realização de revisão bibliográfica, a qual não esgotou as referências existentes e submeteu o material utilizado à análise e interpretação dos autores. Para o levantamento bibliográfico foram utilizadas obras de referências e artigos relacionados a temas como fenomenologia, percepção espacial, geografia humanista, paisagem sonora, caminhada sonora, gravação de campo e mapas mentais. Os artigos foram encontrados, sobretudo, por meio de buscadores e bibliotecas *on-line* como o Google Academics, Scielo e Portal de Periódicos da CAPES/MEC a partir do uso de palavras-chave relacionadas ao tema nos idiomas português e inglês.

Ainda, algumas informações e resultados parciais apresentados foram obtidos a partir da realização de pesquisa de campo ocorrida na cidade de Londrina. Os métodos e técnica utilizados para obtê-los foram os de caminhada sonora (SCHAFER, 2011), gravações de campo (FELD, 2014), mapa mental (HOLMES, 2016; SEEMANN, 2010; KOZEL, 2007) e entrevista. Eles encontram-se mais bem detalhados na parte 4 deste artigo, enquanto a parte 3, a seguir, refere-se à revisão teórica a respeito da experiência do espaço e de categorias de análise geográficas de paisagem, lugar e território.

A EXPERIÊNCIA DO ESPAÇO E AS CATEGORIAS GEOGRÁFICAS

A partir do proposto por Maurice Merleau-Ponty (2011), compreende-se que, considerando o espaço como existencial, a experiência humana ocorre invariavelmente a partir das posições do corpo como um topo em movimento no espaço e no tempo, além das relações subjetivas e intersubjetivas que cada pessoa estabelece. Nesse sentido, conforme Kevin Lynch (1975), com o tempo da experiência (o "agora"), coexistem, também, o tempo social e as temporalidades lineares e cíclicas, que juntos modulam a experiência afetiva e cognitiva no espaço, afetando, portanto, a percepção humana.

De acordo com Merleau-Ponty (2011), a percepção humana atua sobre os objetos e os apresentam intencionalmente à consciência. Isso somente é possível, pois eles sempre se encontram em um campo em meio a outros objetos, isto é, em uma relação gestáltica de formas estabelecida entre figura e fundo. Ainda, de acordo com o filósofo, a consciência registra e responde emocionalmente aos estímulos sensoriais físicos e químicos. Desse modo, as formas percebidas e os significados atribuídos a elas compõem quadros generalizados dos espaços na tentativa de identificá-los, estruturá-los e organizá-los e que foram entendidos por Lynch (2011) como imagens mentais. Para esse autor, ainda, quando a forma de determinado objeto é capaz de evocar uma imagem forte em um observador, esse objeto possui elevada imageabilidade.

No âmbito da geografia humanista, a partir das ininterruptas relações do corpo com o espaço e o tempo, caracterizam-se as categorias de análise de paisagem, lugar e território. Nesse sentido, compreende-se a paisagem como uma construção mental dinâmica elaborada a partir da percepção, da perspectiva pessoal (subjetiva) e da coexistência (intersubjetiva) (DARDEL, 2011; MERLEAU-PONTY, 2011; SALGUEIRO, 2001). Logo, a percepção do espaço em todas as suas dimensões faz com que a paisagem tenha uma fisionomia, um olhar, uma escuta, como uma expectativa ou uma lembrança (DARDEL, 2011; FONT, 1985).

No caso da dimensão sonora do espaço, a percepção converte os sons, enquanto objetos sonoros de origem antropofônica, biofônica e geofônica, em

eventos com qualidades simbólicas que se relacionam com um contexto maior e que conferem a cada espaço características de imageabilidade, topofonofilia e topofonofobia (DREVER, 2015; KRAUSE, 2013; PALLASMAA, 2011). No entanto, conforme Schafer (2011), a clara identificação dos sons e de suas fontes emissoras ocorre em espaços nos quais as sobreposições de sons são menos frequentes, isto é, que possuem alta-fidelidade. De outro modo, em espaços com baixa-fidelidade, os sons que se destacariam são obscurecidos em uma quantidade de outros sons superdensa, redundantes e contínua.

Ainda, conforme Schafer (2011), por possuírem significados e adicionarem sistemas de valores, os sons podem ser entendidos como signos, sinais e símbolos. Para esse autor, quando um determinado símbolo possui elevada imageabilidade, importância histórica ou características únicas em um contexto social e cultural específico, pode-se considerá-lo um marco sonoro. Esse tipo de som, para Carlos Fortuna (1998), é capaz de constituir reserva patrimonial e representar traços da constituição urbana e do cotidiano local.

De acordo com Yi-Fu Tuan (2013), as atribuições de significados e valores a frações do espaço em decorrência de experiências fazem com as pessoas desenvolvam o sentimento de lugar. Logo, na perspectiva do autor, diferentemente da dinamicidade característica da paisagem, o lugar é dotado de certa estabilidade e conforma-se a partir de pausas nos movimentos. Por meio dessas pausas as pessoas conhecem melhor os espaços e atribuem a eles valores, sentimentos e significados.

Também, na perspectiva de David Seamon (1979), é no lugar onde se desenvolvem dinâmicas regulares e diversificadas que marcam seu ritmo. Tal ritmo influencia sobremaneira nas experiências do espaço, pois é responsável por inserir pessoas em dinâmicas de corpos, objetos e contextos que se alternam com o passar do tempo. É desse modo que, para Éric Dardel (2011), um mesmo lugar pode mudar de valor conforme a hora do dia e as estações do ano, por exemplo.

Ainda, a partir dos signos, sinais e símbolos estabelecidos no espaço por meio de redes de lugares interdependentes e expressos nas paisagens, institui-se o

território (PAULA, 2011; TORRES, 2011; TUAN, 1976). Assim, no território se fortalecem e se manifestam relações simbólicas que acabam por estabelecer o exercício do poder por parte de pessoas e grupos culturais que não correspondem, necessariamente, às pessoas e grupos detentores dos poderes econômico e político institucionalizados (PAULA, 2011; SILVA, 2000; BONNEMAISON, 2002; TUAN, 1976).

Para Fortuna (1998), os territórios podem ser estabelecidos, também, pelas extensões dos espaços compreendidos pela propagação dos sons, dentre os quais pode-se ter a ocorrência de sons denominados "imperialistas" por Schafer (2011). Nesse sentido, os sons ditos imperialistas são emitidos com o propósito de se sobressaírem em meio a outros presentes em um determinado espaço, objetivando atrair a atenção das pessoas para fins determinados (SCHAFER, 2011). Ainda, a dimensão vivida do território caracteriza-se pelo feito da territorialidade, isto é, a expressão qualitativa do fenômeno territorial que marca as ações das pessoas e grupos instituídos a partir dos lugares (PAULA, 2011; SILVA, 2000).

Tais ações, conforme Tim Ingold (2008), são marcadas, também, pelos sons, o que confere aos sons de origem antropofônica características intermitentes. Logo, para esse autor, a dimensão sonora do espaço é efêmera, sendo que um determinado som produzido pode nunca mais ser recuperado. Diante dessa questão, David Lowenthal (1976) preocupou-se a respeito da impossibilidade de recuperar sons do passado que não tenham sido gravados no instante em que foram produzidos.

A presença humana no espaço e no tempo se constitui, sobretudo, nas cidades, onde ocorrem experiências corporais, relações e interações de todas as pessoas que nelas estão (DARDEL, 2011; PALLASMAA, 2011). Tais experiências conformam paisagens carregadas de sentimentos, conhecimentos e emoções que dão características e identidades aos lugares e que se consideradas marcantes por algum motivo, fazem com que as cidades permaneçam nas memórias das pessoas como imagens (LYNCH, 2011; PALLASMAA, 2011).

Contudo, ao mesmo tempo em que as cidades são espaços de experiências, enquanto realidade geográfica são também espaços construídos, fruto das interações, intenções e possibilidades humanas que nunca deixam de criar, modificar e recriar suas estruturas (DARDEL, 2011; LYNCH, 2011). Assim, é possível a compreensão dos espaços urbanos a partir das relações que os dão sentido, do cotidiano e das experiências das pessoas e grupos (SILVA, 2000).

Sobretudo as ruas e as calçadas caracterizam-se como os principais espaços públicos das cidades e são consideradas o centro e o quadro da vida cotidiana por onde pessoas e grupos passam, trabalham e moram (JACOBS, 2014; DARDEL, 2011). No entanto, conforme Jane Jacobs (2014), as ruas e calçadas apenas significam algo em conjunto com os edifícios e os outros usos limítrofes a elas. Para a autora, as atividades desenvolvidas nos edifícios limítrofes contribuem para que o uso desses espaços ocorra de modo desigual em relação às horas do dia. Também, para Tuan (2012), o caráter e o uso das ruas e calçadas variam à medida que refletem contextos físicos, sociais, culturais e políticos.

A atividade comercial, comum nas áreas centrais urbanas, precisa, para funcionar, de pessoas circulando pelas ruas e calçadas ao mesmo tempo em que se torna um atrativo para mais pessoas (JACOBS, 2014). Assim, com o fechamento desses estabelecimentos no período da noite, por exemplo, ocorre uma rápida diminuição da quantidade de pessoas que por elas circulam e permanecem. Logo, ruas e calçadas que durante o dia são espaços dinâmicos, "barulhentos", animados por fluxos de pessoas, veículos e mercadorias podem despertar sentimentos de solidão e insegurança com o fechar dos estabelecimentos e o relativo silêncio à noite (JACOBS, 2014; ALOMA, 2013).

Ainda de acordo com Jacobs (2014), nas calçadas desenvolvem-se ordens compostas de movimentos e mudanças nas quais as pessoas e os grupos têm papéis distintos, mas que compõem um todo ordenado e diverso, exclusivo dos lugares. Essas ordens, as quais a autora denominou "balé da calçada", reúnem e aproximam pessoas que não se conhecem de maneira íntima, mas que compartilham os mesmos espaços, o que caracteriza uma vida pública.

PESQUISA DE CAMPO: MÉTODOS, TÉCNICAS E RESULTADOS PARCIAIS

A partir do entendimento das cidades tanto por suas dimensões humanas quanto por suas dimensões racionalizadas e artificiais (LYNCH, 2011; RELPH, 1987) e suas ruas e calçadas como o centro e o quadro da vida cotidiana, realizou-se uma pesquisa de campo ao longo da rua de trânsito exclusivo de pedestres (popularmente conhecida como calçadão) de Londrina no dia 15 de abril de 2016, sexta-feira. Londrina é um município com cerca de 550 mil habitantes localizado no interior do Paraná, na região norte desse estado (BRASIL, 2016).

O calçadão, localizado no Centro do Distrito Sede, com aproximadamente 650 metros de extensão, foi inaugurado em 1977 em um trecho da Avenida Paraná e em uma região que historicamente concentrou diferentes atividades comerciais e de lazer (GUEDES, 2012). De acordo com Silvana Guedes (2012), ao longo do tempo, o calçadão passou por diversas modificações e reformas, sobretudo, pois elas foram utilizadas como forma de marcar ações de gestões municipais.

Em campo, observou-se que os limites do calçadão são marcados por edifícios nos quais, normalmente, funcionam no andar térreo comércios e serviços de apelo popular, como lojas de departamentos e de varejo, restaurantes, lanchonetes, sorveterias, farmácias e bancos. Nos andares superiores é comum o funcionamento de escritórios, consultórios médicos e dentários, bem como a existência de moradias. Há ainda, nos limites e nas proximidades, diversas praças, bosque, teatro, museus, *shopping center*, terminal de ônibus e a catedral da cidade. Também, no calçadão, historicamente ocorrem diversas manifestações políticas, culturais e religiosas, sendo o espaço frequentado diariamente por diferentes grupos sociais, como de *punks*, *hippies*, vendedores ambulantes, de idosos e religiosos, por exemplo.

Na pesquisa de campo desenvolvida adotou-se a triangulação dos métodos

de caminhada sonora, de mapa mental e de entrevista, bem como utilizou-se do recurso de gravação das caminhadas e de panoramas sonoros. A triangulação de métodos permitiu abordar aspectos diferenciados do problema de pesquisa, bem como a identificação de pontos de convergência entre os resultados obtidos (GÜNTHER; ELALI; PINHEIRO, 2011), ainda que de forma preliminar.

Nesse contexto, um dos pesquisadores realizou três caminhadas sonoras no calçadão, sendo uma no período da manhã, uma no da tarde e outra no da noite. As caminhadas sonoras, propostas por Schafer (2011), possuem caráter exploratório e tiveram por finalidade fazer com que o pesquisador ouvisse com atenção detalhes do espaço acústico do calçadão. Também, as caminhadas foram gravadas de modo a se tornarem registros do espaço acústico em um dado contexto histórico, cultural e social (DREVER, 2009; HOLMES, 2016). Para tanto, utilizou-se um gravador digital da marca Tascam modelo DR-05 equipado com protetor de vento e fone de ouvido. Os arquivos gravados no formato digital de áudio *mp3* foram editados por meio do *software* Audacity e carregados na plataforma *on-line* de publicação de áudio Soundcloud[1].

As caminhadas gravadas desenvolveram-se de modo contínuo, sem pausas, ao longo de um trajeto predefinido que envolveu toda a extensão do calçadão de Londrina. Elas tiveram início nas proximidades da Praça Jorge Denielidades e fim na Praça Willie Davids, próxima ao Cine Teatro Ouro Verde, conforme o croqui a seguir (Figura 1).

Figura 1 – Croqui do Calçadão de Londrina

Notam-se pontos de referências e as marcações de início e fim das caminhadas sonoras.
Fonte: Google (2016). Organização: Os autores (2016).

Com a realização das três caminhadas sonoras e também com a posterior escuta das gravações, constatou-se a diferenciação da composição do espaço acústico do calçadão de Londrina entre os períodos da manhã, tarde e noite. Em todos os períodos predominaram no espaço sons de origem antropofônica, no entanto, pela manhã e tarde os sons percebidos pelo pesquisador relacionaram-se, principalmente, às ações desempenhadas nos comércios, de músicos de ruas, às várias reformas de edifícios, ao trânsito constante de veículos e a diversos alarmes e campainhas. A contínua sobreposição de sons percebidos e a dificuldade em identificar claramente a origem deles caracterizaram a dimensão sonora do espaço do calçadão nesses períodos como de baixa fidelidade.

No período noturno, os sons dos motores e do burburinho tiveram suas intensidades reduzidas em decorrência do menor movimento de veículos e pedestres, mesmo assim, continuaram a ser percebidos com frequência. Isso aumentou a fidelidade do espaço acústico do calçadão e permitiu a identificação de sons encobertos durante os períodos diurnos, tais como os de passos, de um chafariz e de portas e portões sendo abertos e fechados. Além desses, perceberam-se novos sons, como latidos e do trânsito de bicicletas. Logo, as

diferenças na composição do espaço acústico do calçadão entre os períodos diurnos e noturno refletiram os ritmos dos lugares, relacionados, sobretudo, ao funcionamento das lojas e de serviços instalados em edificações limítrofes e ao trânsito constante de veículos pela região central.

Após a realização de cada caminhada sonora, o pesquisador percorreu o trajeto no sentido contrário gravando panoramas sonoros, solicitando a elaboração de mapas mentais e realizando entrevistas com pedestres no calçadão.

Steven Feld (2014) caracterizou os panoramas sonoros como gravações estacionárias com entre 1 a 3 minutos de duração que correspondem a recortes temporais e espaciais selecionados a partir de interesses específicos. Nesse sentido, por exemplo, após realizar a caminhada sonora da manhã, o pesquisador identificou e gravou sons que marcavam diferentes ações no espaço do calçadão, caracterizando a sobreposição de, ao menos, três territórios distintos. Os principais sons que marcavam esses territórios foram os emitidos por uma potente caixa acústica localizada na porta de uma farmácia, por um pequeno aparelho portátil em uma barraca de comerciantes de artesanato (popularmente chamados de *hippies*), localizada no meio do calçadão, nas proximidades da Praça Willie Davids e por integrantes de um grupo de religiosos que percorriam as barracas com o propósito de abençoar os transeuntes[2]. Nesse contexto, em campo e com a posterior audição do panorama gravado, o pesquisador identificou a reprodução de comerciais de uma rádio FM popular provenientes da farmácia, de uma música do estilo *rock and roll* dos anos de 1970 dos *hippies* e o discurso dos religiosos, sobretudo, a frase "Deus te abençoe". Além disso, no fundo, o burburinho de outras pessoas e os sons do trânsito de veículos faziam-se presentes.

Também, foi utilizado em campo o método de mapa mental. Esse tipo de mapa configura-se como uma representação simbólica esquemática das paisagens, imagens e lugares, originados do espaço vivido ou imaginado (SEEMANN, 2010; NUERE, 2000). Como a experiência espacial ocorre de modo integrado e multissensorial, podem ser representados nesse tipo de mapa tanto aspectos visuais quanto dos demais sentidos, sobretudo, auditivos e olfativos (NUERE,

2000). No caso das representações de experiências sonoras, tal mapa denomina-se mapa sonoro pessoal (HOLMES, 2016; BERNAT, 2014).

Os mapas elaborados em campo foram desenvolvidos a partir do proposto por David Holmes (2016), em folhas de papel com o traçado de um círculo (que representava o espaço acústico percebido) que tinha em seu centro um "X" (que simbolizava a posição relativa do observador no espaço). Com isso, os participantes abordados pelo pesquisador e que aceitaram participar da pesquisa tiveram a possibilidade de ordenar as representações nos mapas de acordo com as distâncias das fontes emissoras dos sons percebidos em relação a suas posições (HOLMES, 2016).

Para a realização dos mapeamentos, foi importante que os participantes ouvissem atentamente os sons dos espaços onde se encontravam por alguns minutos, para que então, pudessem representá-los nas formas de desenhos, palavras ou figuras de linguagem (como onomatopeias) (HOLMES, 2016; SCHAFER, 2011). Após a finalização, coube ao pesquisador a análise e interpretação dos mapas. Isso foi possível a partir da formação de unidades de sentido interpretadas a partir destas quatro fases (KOZEL, 2007; MOREIRA, 2002)[3]:

• Leitura geral: buscou-se uma ideia geral do que foi representado, enfatizando as formas e a distribuição dos elementos nos mapas.

• Formação de unidades de sentido: a partir da releitura dos mapas, formaram-se unidades de sentido dentro da perspectiva de interesse, com ênfase no fenômeno estudado. Nessa fase buscou-se, ainda, especificidades e particularidades mapeadas.

• Expressão das unidades de sentido: decodificou-se as mensagens veiculadas às unidades de sentido a partir do referencial teórico utilizado e destacou-se as unidades mais reveladoras do fenômeno estudado.

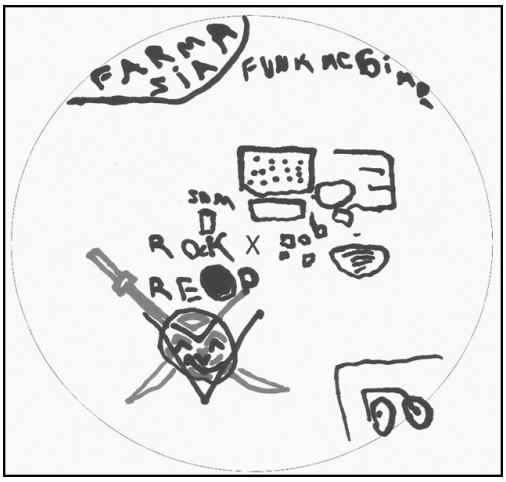
• Síntese das unidades de sentido: sintetizou-se e integrou-se todas as unidades de sentido, transformando-as em uma descrição consistente da estrutura do fenômeno. Nessa fase, puderam ser sintetizadas as unidades de sentido dos

mapas elaborados.

Com a leitura e análise dos mapas a partir dessas quatro fases, buscaram-se descrições a respeito das experiências do espaço acústico do calçadão sem perder, no entanto, informações importantes e específicas a seu respeito (KOZEL, 2007).

Nesse contexto, foram elaborados três mapas sonoros durante a pesquisa de campo no calçadão de Londrina. Dentre eles, o criado por um rapaz de 18 anos de idade, morador de Londrina, que, no momento da abordagem, aguardava pacientemente o término da colocação de *dreads* em seus cabelos por uma moça em uma barraca de comerciantes "*hippies*". Instigado pelo pesquisador a ouvir os sons por cerca de dois minutos, o rapaz buscou representá-los na ficha própria para o mapeamento previamente elaborada. O processo teve início às 11h27 e o participante demorou aproximadamente quatro minutos para elaborar o seguinte mapa (Figura 2):

Figura 2 – Mapa sonoro pessoal



Fonte: os autores (2016).

Com a leitura geral do mapa, observaram-se diferentes elementos dispostos a partir do "X" que marcou a posição do participante. Dentre eles, estão as representações de uma farmácia "FARMASIA" (*sic.*), que no momento do

mapeamento possuía uma caixa acústica voltada para o calçadão, a qual reproduzia uma música do cantor brasileiro Mc Guimê (“FUNK MC GIMÉ”) (*sic.*); de elementos da barraca dos vendedores *hippies*, incluindo o aparelho de som portátil do qual ecoavam músicas do estilo *rock and roll* (“SOM ROCK”); de uma caixa acústica de outra loja situada do lado oposto à farmácia, do outro lado do calçadão; e o símbolo de um grupo de *punks* local (símbolo e sigla “REOP”).

Formou-se uma unidade de sentido a partir dos elementos “FARMASIA” (*sic.*), “FUNK MC GIMÉ” (*sic.*) e da caixa acústica da loja. Essa unidade representa a demarcação de territórios por meio de sons que envolviam a barraca. Formou-se outra unidade a partir dos elementos da barraca dos vendedores *hippies*, a expressão “SOM ROCK” e o símbolo do grupo *punk* local. Essa unidade demonstrou se opor à unidade anterior ao representar aspectos responsáveis pela formação da identidade do jovem participante e que, também, caracterizariam o lugar no qual ele se encontrava. Ainda, os elementos “SOM ROCK” e “FUNK MC GIMÉ” (*sic.*) sugeriram sentimentos topofonofílicos e topofonofóbicos respectivamente.

Em síntese, a análise das unidades de sentido, identificadas no mapa, sugeriu a existência de múltiplos territórios no calçadão de Londrina no momento do mapeamento marcados por diferentes territorialidades. A barraca dos vendedores *hippies* na qual o jovem estava configurou-se como uma “ilha” em meio ao entorno caracterizado por rádios e músicas populares. Ainda, a barraca demonstrou-se uma fração do espaço com a qual o jovem se identificou, o que remeteu a relações característica dos lugares.

Por fim, de acordo com Sebastian Bernat (2014), as preferências sonoras de algumas pessoas puderam ser reveladas a partir de entrevistas semiestruturadas feitas pelo pesquisador em campo. Para tanto, conforme o autor, os entrevistados precisaram ouvir com atenção os sons presentes no espaço do calçadão por alguns minutos para, então, citar os sons considerados agradáveis e desagradáveis. Através da análise das respostas por meio do referencial teórico

adotado, pôde-se identificar, dentre outras coisas, sentimentos de topofonofilia e topofonofobia (DREVER, 2015; SCHAFER, 2011).

Durante a pesquisa de campo, foram realizadas seis entrevistas, sendo duas em cada período do dia. Dos treze sons citados no total como agradáveis, um foi classificado como de origem geofônica (vento), dois de origem biofônica (canto de pássaros e latidos) e dez como de origem antropofônica (vozes, dos aparelhos de som instalados nas entradas das lojas e silêncio). Já em relação aos quinze sons citados como desagradáveis, todos eles referiram-se aos de origem antropofônica, relacionados, sobretudo, ao trânsito de veículos, vozes, sons de obras e reformas e aos emitidos pelos aparelhos de som instalados nas entradas das lojas. Ainda, os sons agradáveis de origem biofônica foram citados pelos entrevistados à noite, o que se deve à significativa redução da quantidade de veículos e pessoas circulando pela região e o fechamento do comércio. Essa situação permitiu que esses sons, normalmente encobertos nos períodos da manhã e tarde, pudessem ser identificados com maior clareza. O quadro a seguir sintetiza as respostas dadas (Quadro 1):

QUADRO 1 – Preferências sonoras dos entrevistados.

PERÍODO	ENTREV.*	PREFERÊNCIAS	SONS PERCEBIDOS	CATEGORIA
Manhã	1	Agradáveis	Comércio Vozes Rádio (comércio)	Antropofonia
		Desagradáveis	Obras (Teatro Ouro Verde) Veículos	Antropofonia
	2	Agradáveis	Comércio Equipamentos eletrônicos (em geral) Vozes	Antropofonia
		Desagradáveis	Obras Veículos (motocicletas)	Antropofonia
Tarde	1	Agradáveis	Vento	Geofonia
		Desagradáveis	Comércio Equipamentos (ar condicionado) Vozes (religiosos)	Antropofonia
	2	Agradáveis	Vozes Silêncio (quando há)	Antropofonia
		Desagradáveis	Comércio Obras Vozes ("Homem Acústico")	Antropofonia
Noite	1	Agradáveis	Latidos	Biofonia
		Desagradáveis	Veículos (ônibus) Trânsito (motores e buzinas)	Antropofonia
	2	Agradáveis	Canto dos pássaros	Biofonia
			Vozes Silêncio (quando há)	Antropofonia
		Desagradáveis	Música em volume alto (veículos) Obras Veículos (caminhão da coleta de lixo)	Antropofonia

*** Entrevistado. "Homem acústico" é como se conhece o rapaz comumente observado ouvindo músicas em um fone de ouvido, cantando-as em volume elevado e dançando-as nas ruas, considerado um personagem típico de Londrina.**
Fonte: os autores (2016).

Uma análise possível do quadro revela, dentre outros aspectos possíveis, o predomínio de sons de origem antropofônica dentre os percebidos pelos entrevistados, os quais atribuíram a eles sentimentos de caráter tanto topofonofílicos quanto topofonofóbicos. Sobretudo, os sons relacionados ao trânsito de veículos despertaram atenção dos entrevistados por suas qualidades negativas e desagradáveis em todos os períodos do dia. Destacaram-se, ainda, os sons originados dos comércios, no período diurno, aos quais foram atribuídos sentimentos distintos pelos entrevistados e o das vozes, tanto no período diurno quanto noturno, relacionados, sobretudo, ao grande fluxo diário de pedestres e a diversidade de ações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender o espaço a partir de experiências de sua dimensão sonora é uma possibilidade no contexto da Geografia Humanista. Para tanto, é necessário o entendimento das categorias de análise de espaço, lugar, paisagem e território no âmbito da percepção dos sons enquanto objetos sonoros. Tal percepção faz com que esses objetos sejam convertidos em elementos subjetivos que despertam nos ouvintes sentimentos variados relacionados, sobretudo, a aspectos simbólicos e estéticos.

No caso da pesquisa de campo realizada no calçadão de Londrina, a triangulação dos métodos de caminhada sonora, mapas mentais e entrevistas permitiu a abordagem de diferentes aspectos da dimensão sonora desse espaço, tais como da diferença de sua composição em relação aos ritmos dos lugares, da presença de territórios marcados por símbolos sonoros e sons “imperialistas” e das diferentes preferências sonoras dos ouvintes em relação aos sons por eles percebidos. Logo, o desenvolvimento da pesquisa de campo sugeriu a viabilidade dos diferentes métodos utilizados de acordo com o objetivo do trabalho. No entanto, devido a sua natureza exploratória, a pesquisa de campo obteve resultados preliminares diversificados e complexos que devem ser interpretados

de modo mais aprofundado no âmbito das categorias de análise da Geografia.

REFERÊNCIAS

ALOMA, P. R. El espacio público, ese protagonista de la ciudad. 2013. **Plataforma Urbana**. Disponível em: <http://goo.gl/SM7QAT>. Acesso em: 9 jul. 2016.

BERNAT, S. Sound in landscape: the main research problems. **Dissertations of Cultural Landscape Commission**. Lublin, n. 23, p.89-108, 2014. Disponível em: <http://goo.gl/84ZCF0>. Acesso em: 9 jul. 2016.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Cidades, Paraná, Londrina**. Disponível em: <http://goo.gl/iY2p8F>. Acesso em: 13 maio 2016b.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Geografia cultural**: um século. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. v.3, p.83-132.

BUTTIMER, A. Humboldt, Granö and Geo-poetics of the Altai. **Fennia**, Helsinki, n. 188, v. 1, p.11-36, 2010. Disponível em: <http://goo.gl/pfQoO3>. Acesso em: 9 jul. 2016.

DARDEL, E. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DREVER, J. Topophonophobia: the space and place os acute hearing. In: **Hearing Landscape Critically**: music, place, and the space of sound. Cambridge, 2015. Disponível em: <http://goo.gl/PgCjer>. Acesso em: 9 jul. 2016.

FELD, S. Pensando na gravação de paisagens sonoras. **Música e Cultura**, Rio de Janeiro, vol. 9, n. 1, não paginado, 2014. Disponível em: <http://goo.gl/oHtzAu>. Acesso em: 9 jul. 2016.

FONT, J. N. I. El paisatge sonor de la Garrotxa. **Revista de Girona**, Girona, n. 111, p.96-102, 1985. Disponível em: <http://goo.gl/yWB6xS>. Acesso em: 9 jul.

2016.

FORTUNA, C. Imagens da cidade: sonoridades e ambientes sociais urbanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 51, p.21-41, 1998. Disponível em: <https://goo.gl/BWxYX2>. Acesso em: 9 jul. 2016.

GOOGLE. Google Earth. Versão 7.1.5.1557 Pro. **Londrina**. 2016.

GRANÖ, J. G. **Pure geography**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1929.

GUEDES, S. M. As transformações no calçadão de Londrina: elementos para a construção da identidade. **História & Ensino**, Londrina, edição especial, v. 18, p.55-72, 2012. Disponível em: <http://goo.gl/JP5FwX>. Acesso em: 20 dez. 2015.

GÜNTHER, H.; ELALI, G. A.; PINHEIRO, J. Q. Multimétodos. *In:* CAVALCANTE, S; ELALI, G. A. **Temas básicos em psicologia ambiental**. Petrópolis: Vozes, 2011.

HOLMES, D. **Soundscapes**: Immersing yourself into the acoustic environment. Royal Geographical Society. Disponível em: <http://goo.gl/MHycek>. 9 jul. 2016.

HUMBOLDT, A. **Views of nature**: or contemplation on the sublime phenomena of creation. Londres: Harrison and Son, 1850.

INGOLD, T. Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humanos. **Ponto Urbe** [*Online*], São Paulo, n. 3, p., 2008. Disponível em: <https://goo.gl/CnHQ0m>. Acesso em: 9 jul. 2016.

JACOBS, J. **Morte e vida de grandes cidades**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

KOZEL, S. T. Mapas mentais - uma forma de linguagem: perspectivas metodológicas. In: KOZEL, S. T.; GIL FILHO, S. F. (Orgs.) **Da percepção e**

cognição à representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem – EDUFRO, 2007.

KRAUSE, B. **A grande orquestra da natureza**: descobrindo as origens da música no mundo selvagem. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

LOWENTHAL, D. Em busca de los sonidos perdidos: ¿Se puede recuperar el paisaje sonoro de nuestros antepasados? **El Correo**, Paris, p.15-17, 1976. Disponível em: <http://goo.gl/1VJf9a>. Acesso em: 9 jul. 2016.

LYNCH, K. **A imagem da cidade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

LYNCH, K. ¿De qué tiempo es este lugar? Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1975.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

MOREIRA, D. A. **O método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.

NUERE, S. *¿Qué es la cartografia mental?.* **Arte, Individuo y Sociedad**. n. 12. Madri, p.229-239, 2000. Disponível em: < http://goo.gl/CjASC4>. Acesso em: 9 jul. 2016.

PALLASMAA, J. **Os olhos da pele**: a arquitetura e os sentidos. Porto Alegre: Bookman, 2011.

PAULA, F. C. Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenologia. **GeoTextos**, Salvador, v. 7, n. 1, p.105-126, 2011. Disponível em: <http://goo.gl/TAvVzu>. Acesso em: 9 jul. 2016.

RELPH, E. **A paisagem urbana moderna**. Lisboa: Edições 70, 1987.

RIBEIRO, O. **Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico.** Coimbra: Coimbra Editora, 1945.

SALGUEIRO, T. B. Paisagem e geografia. **Finisterra**, Lisboa, n. 72. 2001. p.37-

53. Disponível em: <http://goo.gl/dnpY3Y>. Acesso em: 9 jul. 2016.

SCHAFER, M. **A afinação do mundo**: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SEAMON, D. **A geography of the lifeworld**: movement, rest and encounter. Londres: Croom Helm, 1979.

SEEMANN, J. Cartografia e cultura: abordagens para a geografia cultural. In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto L. (Orgs.). **Temas e caminhos da geografia cultural**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, v. 1, p 115-156, 2010.

SILVA, J. M. Cultura e territorialidades urbanas – uma abordagem da pequena cidade. **Revista de História Regional**. Ponta Grossa, v. 5, n. 2, p.9-37, 2000. Disponível em: <http://goo.gl/5FmtIl>. Acesso em: Acesso em: 9 jul. 2016.

TORRES, M. A. Tambores, rádios e videoclipes: sobre paisagens sonoras, territórios e multiterritorialidades. **GeoTextos**. Salvador, v. 7, n. 2, p.69-83, 2011. Disponível em: <http://goo.gl/HvwlVp>. Acesso em: 9 jul. 2016.

TUAN, Y. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013.

TUAN, Y. Humanistic geography. **Annals of the Association of American Geographers.** Washington DC, v. 66, n. 2, p.266-276, 1976. Disponível em: <http://goo.gl/2DdgaV>. Acesso em: 9 jul. 2016.

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

---

1 Arquivos digitais disponíveis em <https://goo.gl/WT8cwP> ou a partir da leitura do seguinte código QR por um *smartphone, tablet* ou *notebook*:

2 Panorama sonoro disponível em <https://goo.gl/xPdQvk> ou a partir da leitura do seguinte código QR:

3 Esse método foi elaborado a partir do método fenomenológico de Amedeo Giorgi (1985 *apud* MOREIRA, 2002) e do método para leitura e interpretação de mapas mentais proposto por Kozel (2007). GIORGI, A. **Phenomenology and psychological research**. Pittsburg: Duquesne University Press, 1985.

A CONTRIBUIÇÃO DA FESTA NA REPRODUÇÃO DO LUGAR

SHANTI NITYA MARENGO
smarengo@gmail.com
Universidade Federal da Bahia

UM POUCO DO LUGAR E DA FESTA

Pensamos o nosso tema – a contribuição da festa na reprodução do lugar – no lugar-cidade de Santo Amaro, na Bahia, ou, mais especificamente, no Recôncavo baiano. Consideramos Santo Amaro uma pequena cidade em virtude de uma conjugação de características. A começar por sua população, cerca de 61.836 indivíduos, que associada à sua hinterlândia e à sua importância funcional diante da rede de cidades da região Recôncavo dá-lhe uma certa relevância, sub-regional. Santo Amaro consegue centralizar sua população rural e a de alguns distritos de municípios vizinhos (como Cachoeira e São Francisco do Conde, por exemplo), entretanto muito próximas dessa cidade existem outras, de maior relevância econômica e política que centralizam um espaço mais amplo, como Santo Antônio, por exemplo, que relacionalmente contribuem muito mais diretamente para a organização e reprodução econômica do espaço regional. Afora isso, existem conteúdos em Santo Amaro, notáveis nas relações – permeadas por intimidade, familiaridade e pessoalidade – que se desenvolvem no seu espaço intraurbano, responsáveis por torná-la uma típica pequena cidade.

Discutimos a pequena cidade Santo Amaro dentro de uma perspectiva crítica, na qual procuramos observar como a festa, desse lugar, constitutiva dele, é um espaço político, que serve à reprodução socioeconômica de vários grupos sociais. Para pensarmos esse fato realizamos uma pesquisa, principalmente, qualitativa utilizando recursos de método nos quais coletamos e analisamos as "falas" contidas em *flyers* publicitários (impressos e digitais), em mídias sociais

virtuais, em jornais impressos de distribuição local, em entrevistas semiestruturadas que realizamos etc., enfim, nos centramos, predominantemente, em materiais produzidos no/a partir do lugar-pequena cidade Santo Amaro. Para pensarmos as falas realizamos uma análise discurso simples e crítica (FAIRCLOUGH, 2001) através da qual procuramos montar contextos e definir sujeitos.

Em torno do lugar-pequena cidade, Santo Amaro, e entre seus sujeitos se reproduzem vários elementos constitutivos do discurso de baianidade. Entre tantos, existe com certeza a **intimidade com o sagrado** descrita por MARIANO (2009), um elemento frequentemente suscitado no cotidiano da própria cidade de diversas formas e pela mídia, que o reforça sempre que faz qualquer menção à cidade. "O mesmo pedaço de chão que foi consagrado à Nossa Senhora da Purificação e ao Senhor Santo Amaro, também é protegido por Iemanjá" (LEGENDÁRIA, 2001, p. 7) é uma afirmação descrita por um jornal de circulação no estado da Bahia, de propriedade da família Magalhães, durante a vigência dos governos carlistas[1], quando as políticas públicas configuraram a cultura como produto turístico.

O lugar Santo Amaro é sintetizado, discursivamente e ideologicamente, também, nas suas festas, e de modo mais intenso em uma festa específica, a Festa da Purificação, a qual procuraremos descrever e analisar os sujeitos envolvidos na sua realização, assim como as redes que esses sujeitos constituem entre si e com outros, que não participam diretamente do evento. Doreen Massey (2008), com sua reflexão sobre o lugar, enquanto um espaço-intersecção de uma constelação de relações sempre em processo, nos ajuda nesse ponto.

A partir do lugar começamos a seguir os sujeitos envolvidos na produção da festa. Eles fazem parte de diversas redes que se estendem por diversas dimensões espaciais. Esses sujeitos e seus modos de ação parecem comportar uma racionalidade muito próxima do que chamaríamos de instrumental. O lugar que aparece "atravessando" essas redes e essas dimensões espaciais onde os referidos sujeitos desempenham o papel de nós ativos é um lugar fetichizado, uma

ideia essencializada, útil à promoção de Santo Amaro como destino turístico, ou como elemento discursivo – palavra-chave de outros eventos acontecidos em outros lugares[2] – usado com a função de legitimar uma representação estereotipada de Bahia e/ou Brasil para espectadores exóticos desfrutarem. Esse lugar é um produto, uma "cristalização" de vários elementos discursivos relacionados à ideia de baianidade, que encontram, em Santo Amaro, uma forma específica (ou formas específicas?) de realização.

Afinal, não existe uma coerência elaborada a partir do lugar Santo Amaro nesse modo de realização. Se existe algum sistema ideológico solidarizando todos os elementos que justificam a festa, atualmente, em Santo Amaro, esse sistema é constituído pela necessidade de capital dinheiro e/ou político de um grupo, restrito, de sujeitos. Os demais sujeitos que não participam diretamente da elaboração desse sistema, mas, com certeza, contribuem (direta ou indiretamente) para sua permanência e consolidação, estão na periferia da "festa", enquanto estrutura-processo de capitalização do município. Uma periferia não tanto geométrica, mas principalmente de relações que se desdobram e se acomodam na festa com o intuito de captarem o máximo de moeda possível.

A festa em Santo Amaro não é apenas um momento de ruptura com o cotidiano. Endossando, de certa forma, Canclini (1983): as contradições que se desenvolvem cotidianamente no lugar continuam ao longo das suas festas, reconfiguradas. De fato, para esse autor se verifica com a festa uma descontinuidade, entretanto "essa é uma forma de se falar do que se abandona, um outro modo de continuá-lo" (CANCLINI, 1983, p. 55).

As redes arranjadas temporariamente em Santo Amaro, durante as festas, possuem óbvias ramificações locais, além de se ramificarem em outras dimensões espaciais mais amplas. Reconstituir algumas das configurações constitutivas dessas redes foi possível graças a essas ramificações locais que serviram como ponto de partida de um trabalho de rastreamento desdobrado, principalmente, por vários sítios virtuais. Não descreveremos aqui todas as possíveis configurações das referidas redes; deter-nos-emos apenas em algumas ilustrativas da

componente exógena e de sua importância na constituição dessa festa, julgada síntese de uma pretensa "identidade" do lugar. Para reconstitui-las (as redes), começaremos por dois sujeitos específicos: Maurício Pessoa Produções e Jonas Lopes Produções, empresas que, na atual gestão municipal (do prefeito Ricardo Machado), organizam (ou organizaram) parte significativa dos eventos promovidos pelo poder municipal. Dimensionemos cada um dos sujeitos a fim de avaliar as redes que instrumentalizam a festa como evento político, cultural e econômico.

A Jonas Lopes Produções, do proprietário de mesmo nome, organiza vários eventos em Santo Amaro (e na sua área de influência) para a atual gestão da prefeitura. Essa empresa participou da realização de festas juninas, de algumas edições da festa da Purificação e do Bembé do Mercado etc. Além desses eventos, financiados com o dinheiro público, a Jonas Lopes Produções também organiza um bloco, o "Tô na Aba"[3], presente na festa da Purificação. Por fim, a empresa produz artistas da região e organiza shows de pagode baiano e axé *music* pelo Recôncavo. É de sua produção o Cabuçu *Fest*[4], que acontece em Saubara desde 2008. Sua base de ação é Santo Amaro. A rede social da qual participa o reconhece enquanto sujeito, que a capitaliza socialmente.

A Mauricio Pessoa Produções[5] é uma produtora sediada em Salvador, mas que empreende ações no Brasil inteiro. O empresário Maurício Pessoa Santos Pereira é o proprietário da produtora. Sua empresa é a responsável pela produção dos shows da família Veloso (Caetano Veloso, Maria Betânia Veloso e J. Velloso), no Nordeste especialmente, e de outros artistas baianos (Gilberto Gil, Gal Costa, Jau, Mariene de Castro, Psirico etc.), assim como de outros artistas brasileiros e alguns estrangeiros. Desde a década de 1990, a Maurício Produções realiza produções em Santo Amaro. A primeira Festa da Purificação que a empresa organizou foi no ano 2000, mas antes disso o empresário já produzia os shows dos irmãos Veloso, durante as mesmas festas, em Santo Amaro. O primeiro Bembé do Mercado[6] organizado pela empresa aconteceu em 2003. Ela também organizou/organiza eventos fora de Santo Amaro que usavam/usam termos

comumente associados ao lugar[7]. Apesar de frequente nas produções festivas do município, a Maurício Produções faz parte de uma rede social mais ampla espacialmente do que a produtora anterior. Santo Amaro não constitui sua plataforma de ação principal, mas somente um dos pontos onde ela atua.

Como já indicamos, ambas as produtoras apontadas acima já participaram da organização da Festa da Purificação que é, sem dúvida, a mais importante do calendário santoamarense de festas. É um evento síntese do "ser" santoamarense. Nela, o morador anda pela cidade, a anuncia e se anuncia, come as comidas "típicas", oferece sua hospitalidade aos *outsiders* (de fora), e se prepara para começar o ano. Nela, ideologicamente, **todos são iguais** e todos podem participar, independente da religião a qual pertençam, pois, a relevância instituída da festa atualmente não vem somente, mas certamente também, do fato de ser a festa da padroeira da cidade, uma posição que a pretende pôr acima das dissensões cotidianas entre os diversos sujeitos sociais coexistentes no município.

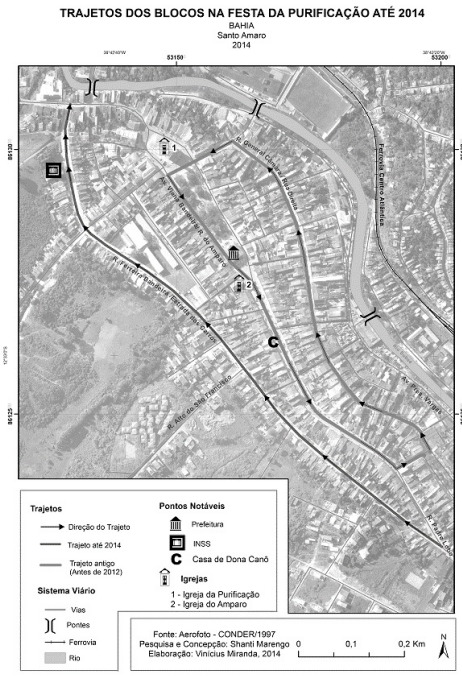
A dimensão religiosa do evento, relacionada à celebração das missas e realização das procissões, ainda é referenciada. Entretanto, da parte profana, grande parte da cidade toma parte, seja para divertir-se, seja para adquirir dinheiro líquido, ou ambos. Durante a festa, ocorre uma manifestação religiosa que não é católica, mas é parte obrigatória dos rituais que constituem a celebração: é o cortejo das baianas com a lavagem das escadarias da matriz (a semelhança do que se faz na Festa do Senhor do Bonfim, em Salvador), da qual tomam parte várias mulheres de Santo Amaro e Recôncavo, cuja religião geralmente é de matriz africana. Esse cortejo tem o seu ponto de partida, pelo menos ao longo dos anos 2000, na porta da casa de Dona Canô, onde atualmente mora um dos seus filhos e atual secretário de cultura do município, Rodrigo Velloso. "É da casa de Canozinha, como a chamam na intimidade, que saem as baianas trajando renda e segurando as quartinhas de flores e água-de-cheiro para lavar as escadarias da matriz" (LEGENDÁRIA, 2001, p. 6).

AS FORMAS DA TRADIÇÃO

Importante examinar a estrutura da festa e como essa dialoga com os valores da sociedade santoamarense, criando um espaço hierarquizado, no qual existem dois palcos, ainda que em algumas edições da festa chegassem a existir mais. Usualmente, há o palco principal (Figura 2), de frente para a Igreja de Nossa Senhora da Purificação, no qual se apresentam os artistas famosos nacionalmente; e o palco menor "Bagacinho", atrás da mesma igreja, no qual se apresentam as bandas locais. Os shows somente acontecem a noite. Durante o dia são os blocos que promovem a festa. Até 2012, esses blocos percorriam a rua Conselho Saraiva/General Câmara e a rua Vianna Bandeira, entretanto, a partir daquele ano, a prefeitura transferiu os blocos para a rua Ferreira Bandeira, a "Estrada dos Carros", asfaltada nesse governo (Figura 1).

Uma das justificativas para a transferência do circuito dos blocos foram as ruas estreitas demais do circuito antigo para a passagem dos foliões e dos trios elétricos. No entanto, dizemos que um visível processo de carnavalização da festa avança com essa medida. Os foliões que, antes, eram obrigados a desfilar pelas ruas da parte central da cidade, testemunhando sua paisagem, dialogando inevitavelmente com sua dimensão material e travando conhecimento com o lugar, hoje percorrem uma única rua, a Ferreira Bandeira, recentemente asfaltada (na gestão do atual prefeito, Ricardo Machado) e ladeada por várias residências, boa parte recentemente construída. Todas, ou quase todas, muradas.

Figura 1 – Mapa da trajetória dos blocos e da procissão, 2014.



Fonte: Elaboração de MIRANDA (2014)

Outrora, nas ruas centrais, onde a maior parte das casas é geminada (e possui a fachada coincidente com a testada) os foliões tinham uma plateia nos próprios moradores das residências, que também lhes forneciam banho de mangueira (a festa acontece em pleno verão), quando não, abriam as portas de suas casas para lhes dar bebida e comida. Aqui, novamente, um elemento identitário da baianidade santoamarense: a alimentação. Afinal, como afirmou Mariano, é comum, no caso baiano, "a congregação de pessoas, conhecidas e desconhecidas, para confraternizações gastronômicas" (MARIANO, 2006, p. 45). Ora, uma moradora da cidade, em conversa informal, explicou como o marido, um funcionário aposentado da Petrobrás, lhe pedia na época das festas que fizesse mais comida, para oferecer aos convidados (mais seus inevitáveis acompanhantes) dele e dos filhos que porventura viessem de outras cidades.

A festa – que tem vários momentos entre a procissão, as missas, os blocos, a lavagem das escadarias da igreja matriz, mais o cortejo das baianas e os shows de palco –, desde a década de 1980 vem se carnavalizando. Os blocos, por

exemplo, que até meados do século XX, eram "animados" por charangas, desde a década de 1980 começaram a ser "puxados" por trios elétricos, a exemplo da capital, Salvador. Não desapareceram os blocos de charangas, mas essas não são mais um dos maiores atrativos da festa. Atualmente, os blocos mais populares do evento têm a presença de trios, os quais não tocam mais marchinhas, e sim os sucessos do axé *music* e do pagode baiano. Os blocos de Santo Amaro (Figura 3) imitam em tudo, ou em quase tudo, os blocos da capital: usam abadás (camisas padronizadas que identificam o bloco) comprados pelos foliões e põem cordeiros (Figura 4), pessoas encarregadas de isolarem os foliões do bloco daqueles que não são do bloco através de uma corda. Não é difícil encontrar matérias mais antigas dos jornais do estado observando essa crescente carnavalização e espetacularização da festa. "Mesmo tendo baianas e a obrigação de lavar as escadarias, são os trios elétricos e os blocos que dominam os festejos, criando uma nova história, com novos personagens, que mantêm apenas o mesmo cenário de dois séculos atrás" (LAVAGEM, 12/01/1996, p. 3).

Figura 2 – Palco da festa da Purificação.

Figura 3 – Ponto de venda de abadá.

Fonte: Acervo de Shanti Marengo. 2011.

No jornal local "A Defesa" (que não é mais publicado), uma matéria de 2000 descrevia os esforços do poder municipal (gestão Genebaldo Correia) de manter os aspectos da festa considerados mais "essenciais". "Procurando valorizar a tradição, a festa popular irá homenagear o compositor Assis Valente,

neste ano [2000] do seu centenário, abordando o tema 'Chegou a hora dessa gente bronzeada mostrar o seu valor'". A matéria ainda observava o fato de que, naquele ano, as charangas teriam mais destaque, estimulando a participação dos blocos, afinal os jovens precisavam ser envolvidos "para uma participação mais animada". Porém, apesar do desagrado dos "mais antigos e exigentes" que não gostavam da participação dos trios elétricos, ainda naquele ano, "as poderosas máquinas de som da Bahia continuarão animando os foliões santoamarenses" (FESTA, 30/12/2000, capa). Notemos, na matéria, a associação dos trios elétricos à Bahia, como se Salvador (onde os trios surgiram e fazem o carnaval na sua forma atual) encarnasse o Estado, uma vinculação construída historicamente e eventualmente recolocada pela mídia e pelas falas do cotidiano.

Não é raro encontrar falas que exaltem o formato considerado tradicional da festa, ao mesmo tempo que depreciam sua crescente carnavalização. A "blogueira" Amapagu Cazumba, possivelmente moradora da cidade, depôs (no seu blog) em 2010 a favor das tradicionais charangas e contra a violência trazida pelos trios elétricos e seus blocos. Ela depôs narrando sua experiência na Lavagem da Purificação daquele ano:

> (...) nasci e estou envelhecendo em Santinho e só tive a sorte de acompanhar o cortejo da lavagem até o final este ano, do Bonfim ao Trapiche de Baixo vi a manifestação da felicidade, alegria em estado puro, foi ali que entendi o carnaval como manifestação popular, que inclui, que não reproduz o navio negreiro. Acompanhar a charanga é reconhecer o Santo Amaro ideal, igualitário, pessoas que contam a história da nossa cidade, família, raízes, musicalidade, e verdade, a charanga nos identifica como realeza, casas abertas, esbanjando generosidade, refrescando a todos com água em banhos de mangueiras ou de baldes, ou em suaves doses etílicas (03/02/2010)[8].

Amapagu Cazumba retomara a ideia da festa como momento para o estabelecimento de uma forma de igualdade entre os seus participantes. Mas observemos: a professada igualdade somente poderia se pronunciar, segundo a "blogueira", na festa em seu formato tradicional. Não sendo assim, a festa "carnavalizada" pronunciar-se-ia hierárquica, desigual, reproduzindo o que ela denominou de "navio negreiro".

Amapagu Cazumba também promovera, nostálgica, o intimismo do lugar Santo Amaro, ainda permeado por ruralidades (HENRIQUE, 2012), onde o *outsider* (de fora) poderia ser recebido hospitaleiramente por seus moradores em seus lares. Nesse texto, a autora descrevera sua experiência e até certo ponto seu desejo, sua vontade e uma perspectiva, também reproduzida por alguns outros moradores da cidade. A festa, para Amapagu Cazumba, por enquanto, ainda respondia a sua construção identitária, considerada "tradicional". Afinal, a festa (e nos referimos a qualquer uma) é política, resultado sempre renovado de disputas entre agentes (de vários grupos sociais) que se confrontam, se declaram e se aliam, antes de sua realização, enquanto ela se realiza e depois que se realizou. Todos querem a festa.

OS CONTEÚDOS DA TRADIÇÃO

Em diversas gestões municipais é possível testemunhar o uso da Festa da Purificação como oportunidade para a capitalização política e ritual de renovação da "identidade" santoamarense, na qual seus mitos são cultuados e postos em um lugar simbólico, além do cotidiano, para a reverência. A festa tem uma produção. O material de divulgação também é postado na Internet, nos sítios virtuais oficiais, em perfis públicos do *Facebook* e em sítios virtuais relacionados ao turismo. Abaixo discutiremos, através dos fragmentos do material publicitário, um pouco do texto utilizado pelo poder instituído para a divulgação e promoção das diversas "festas" da Purificação.

A cada ano, na festa, alguém ou alguma coisa que compõe o "corpo" mitológico da história "épica" santoamarense é homenageado. A homenagem é evidenciada na estrutura da festa, nos *flyers*, cartazes e faixas. Por exemplo, no folder de divulgação da festa, edição 2003 (na gestão do prefeito Genebaldo Correia), constava Paulino Aloísio de Andrade, o mestre Popó, como homenageado. No mesmo folder também constava: entre os patrocinadores, o governo da Bahia, na última gestão de Paulo Souto, aliado político de Antônio

Carlos Magalhães; e um pequeno texto, que consideramos icônico pela síntese simbólica que o autor procurou realizar ao longo dele. Nesse texto, seu autor justificava a homenagem a Popó e, para tanto, citava um trecho da música "Trilhos Urbanos" de Caetano Veloso – na qual o artista "santifica" o mestre de capoeira, acrescentando-lhe o qualificativo São, São Popó do Maculelê[9] –, não sem antes descrever uma imagem nostálgica da Lavagem da Purificação, a essa época já em processo avançado de carnavalização:

> A lavagem é, por si só, um abuso de beleza. Centenas de baianas impecavelmente vestidas de branco, com suas quartinhas contendo água de cheiro e flores lavam o adro da matriz numa demonstração de fé e devoção, para em seguida, juntamente com uma multidão também predominantemente trajada de branco e munida de cavalinhos de flecha e chapéus de palha seguirem em cortejo animado pelos toques das charangas e afoxés (PREFEITURA, 2003)

Em 2004, no último ano da gestão de Genebaldo Correia, a Festa da Purificação foi posta para homenagear a professora Zilda Paim, uma das "zeladoras da cultura santoamarense". A propaganda política pós-festa, publicada pela prefeitura do município, procurou descrever um evento organizado para resgatar as suas "raízes". No texto assinado pelo prefeito, a gestão municipal assumia a realização do evento e buscava criar uma identificação com o leitor, morador do município, utilizando artifícios como o uso do pronome possessivo na primeira pessoa do plural: "As ideias (*sic*) e a criatividade inseridas na festa deste ano contribuirão, indiscutivelmente, para consolidar um conceito de festa nossa, com suas raízes fincadas no chão de massapê e refletidora da mais autêntica cultura do Recôncavo" (PREFEITURA, 2004, p. 03). Nessa citação assistimos o autor se utilizar da ideia de torrão natal, chão originário, referido, nesse caso, pelo termo massapê, o solo argiloso e fértil que propiciou a cultura de cana de açúcar no período colonial e durante a vigência do império. Correia, dessa forma, associava a história da sociedade santoamarense à história da prosperidade de um grupo hegemônico específico, estendendo essa identificação a toda população do município.

Outra passagem do material de divulgação é emblemática quanto à

construção que o autor faz em relação ao comerciante informal atuante durante os dias de festa. Para Correia, o comércio informal, principalmente quando encarnado pelo vendedor ambulante, é um sintoma da desorganização e falta de planejamento, o qual precisava ser disciplinado. Durante a festa da Purificação de 2004:

> Os passeios da Praça estiveram permanentemente livres, permitindo que as crianças e os idosos pudessem andar sem o atropelo dos ambulantes, dos isopores enormes e **feios**, e das **perigosas** panelas de azeite para frituras diversas. Os foliões estiveram **livres** dos carrinhos de mão de cerveja e dos fogareiros de queijo coalho. Não que eles deixassem de existir, mas foram colocados nos **locais adequados** (PREFEITURA, 2004, p. 4, grifo nosso).

Notemos, no texto acima, os adjetivos "feios" e "perigosas" utilizados pelo autor para qualificar os objetos utilizados pelos comerciantes informais. Notemos também como o comerciante informal surge como um estorvo, um obstáculo, "atropelando" aqueles que desejavam desfrutar livremente do evento. Por fim o autor celebrou os artistas "da terra", ou a "prata da casa", que se apresentaram no palco da festa: afinal "quem tem esse cabedal cultural não precisa **importar** nada" (PREFEITURA, 2004, p. 16, grifo nosso). O verbo "importar" adquire uma força retórica, visto que transforma indiretamente Santo Amaro em uma nação, um lugar com identidade singular, diferente de todos os outros.

> A **nossa** festa não é, e não deve ser, igual à de muitos municípios baianos que se deliciam e deliram com Calcinha Preta, Chiclete ou Babado Novo, sem nenhum demérito para estas bandas consagradas. Elas são imbatíveis no Carnaval de Salvador e nas Vaquejadas do Interior da Bahia. A **nossa** festa é de outro estilo. (...). E deve ser o momento para exibição de toda a **nossa** produção artística e cultural, que é rica, exuberante e diversificada (PREFEITURA, 2004, p. 03, grifo do autor).

Em 2006, na gestão de João Melo, aliado político de Genebaldo Correia, foi homenageado o samba de roda (ver **figura 5**), que seria naquele ano registrado como patrimônio imaterial pelo IPHAN e já era reconhecido como patrimônio imaterial pela UNESCO. Do texto para o material de divulgação da festa, da autoria do prefeito, reproduzimos a conclusão, um convite feito para quem não conhece a festa. "Este é o nosso convite para que você descubra a riqueza da festa

de Nossa Senhor da Purificação, a hospitalidade e a graça do povo **doce** e **moreno** da terra do **massapé**, onde o sol da poesia faz nascer todo dia o **orgulho** de ser **brasileiramente baiano**" (PREFEITURA, 2006, s. p., grifo nosso). Novamente as recorrências a aqueles elementos capazes de mitificarem Santo Amaro, ao mesmo tempo, singular e absoluto, e parte da nação brasileira: a origem mestiça do povo no termo "moreno"; o ciclo do açúcar no adjetivo "doce" – qualificativo que pode estar insinuando a afabilidade do povo santoamarense –, e no solo massapê; as duas comunidades imaginadas mais amplas – o país Brasil e o estado Bahia – que contextualizam a existência do povo santoamarense.

Figura 4 – Cordeiros no bloco.
Figura 5 – Folder da época. 2006.
Figura 6 – Outdoor da rodoviária divulgando a Festa da Purificação 2011.
Figura 7 – Grafite da face de Caetano Veloso em três momentos.

Fonte: Acervo de Shanti Marengo. 2013.

Em 2011, ninguém é homenageado, mas o lema da festa é uma frase possível de um turista desejado: "Santo Amaro, eu [turista] vim te conhecer!" (Figura 6). Em 2012, a festa foi produzida pela Maurício Pessoa Produções: homenageou o Tropicalismo e Caetano Veloso (Figuras 7 e 8, anexas), adotando como slogan e *logo* o título de uma canção do compositor homenageado, e enalteceu um visitante genérico que, com certeza viria, deixando Santo Amaro "ainda mais bonita com sua presença".

Na Festa da Purificação de 2013, também organizada pela Maurício Pessoa Produções, os personagens homenageados (os cantores e compositores Vinícius de Moraes e Luís Gonzaga, na Figura 9, anexa), não cumpriram a função,

geralmente atribuída ao evento, de renovarem a "identidade" santoamarense. Aquele ano foi atípico pela estrutura montada (três em vez de dois palcos e um camarote – para os notáveis da cidade, produzido pela promotora de eventos Lícia Fábio, de Salvador – na Casa de Misericórdia, bem próximo ao palco principal), pelo circuito novo dos blocos, pelos sujeitos envolvidos etc. Aparentemente, a festa, quando produzida pela Maurício Pessoa Produções, mobiliza mais elementos estranhos à pretensa identidade do lugar, possivelmente por conta do fato desse sujeito estar "costurado" a uma rede menos ligada à cidade, mais ampla e conectada a uma concepção mais instrumental do evento, visando a capitalização econômica do município e, por conseguinte, a capitalização política dos sujeitos que promoveram a festa. A produtora esperava, por exemplo, que, homenageando artistas famosos nacionalmente no evento, diminuindo seu conteúdo simbólico de caráter regional e local, uma população maior de turistas, identificados com os novos temas, incorreriam à celebração. Infelizmente não temos estatísticas que comprovem o sucesso dessa estratégia. De qualquer modo, a Festa da Purificação de 2013 foi a última que a empresa em questão produziu em Santo Amaro[10], talvez pelas críticas feitas pela oposição ao tamanho da estrutura mobilizada para a festa e aos beneficiados pelos recursos deslocados para que essa estrutura se realizasse.

Anexo, temos um cartaz (Figura 10) de divulgação da edição 2014 da Festa de Nossa Senhora da Purificação. Na superfície da pérola – metáfora de Santo Amaro, como se a mesma, ao mesmo tempo que pérola, fosse um planeta – representada no cartaz vários objetos e manifestações culturais simbólicas do município: a baiana, a igreja matriz, a capoeira, as flechas de cana usadas durante a lavagem, os instrumentos musicais (berimbau, viola, violão, pandeiro), o caranguejo dos mangues, o microfone etc. Nesse material de divulgação, Santo Amaro tornou-se uma joia da região, feita da musicalidade e religiosidade, baiana enfim, mas com suas especificidades paisagísticas e culturais. Ou seja, a festa é retomada como uma forma de sustentar e promover uma chamada "identidade" do lugar.

Em 2015, a tendência de oportunizar a festa para celebrar a "identidade" do lugar foi mantida. Na Figura 11 (anexa), o material de divulgação da Festa da Purificação 2015 pôs o tema religiosidade no centro. As baianas, personagens principais do momento da lavagem, aparecem em primeiro plano e logo atrás a igreja da Nossa Senhora da Purificação. Notemos o slogan "pratas da casa que valem ouro", que sugere uma festa mais voltada para apresentar e expor o que é local. De fato, no palco principal, vários artistas locais se apresentaram. Entretanto, o espaço do evento continuou hierarquizado. Os artistas mais famosos, vindos de fora, continuaram se apresentando no palco principal, o qual era chamado, no material de divulgação, de "Ouro da Terra", enquanto que o "Bagacinho", onde se apresentam, usualmente, as bandas locais, foi chamado, no mesmo material, de "Prata da Terra" (PREFEITURA, 2015).

Em 2016, o material de divulgação foi objeto de polêmicas virtuais acerca da pretensa "identidade" santoamarense. O perfil virtual da prefeitura de Santo Amaro no *Facebook*, em 12 de janeiro de 2016, publicou o primeiro *flyer* para a divulgação do evento (Figura 12, anexa) o qual pelo ambiente e pessoas imageadas – pessoas brancas e loiras em um ambiente fechado – tornou-se, no mesmo dia, foco de intensa discussão sobre o quanto o referido material servia como divulgação de uma festa síntese de Santo Amaro. Não vamos transpor para esse trabalho os comentários acerca desse *flyer*. Foram muitos (cerca de 642 comentários, a maior parte criticando o material, sem contar os apagados pela assessoria de comunicação, e 716 compartilhamentos).

Ficaremos com uma frase do pré-candidato a prefeito da oposição Flaviano Bonfim: "O que tenho a ponderar [sobre o *flyer*] é que me parece impossível ver qualquer imagem ligada à nossa terra sem a presença de seus símbolos e elementos históricos, representativos de uma cultura única. É por força dessa mesma cultura que gente do mundo inteiro vem nos visitar, pesquisar e conhecer". A imagem causou uma reação em cadeia no mundo virtual. Matérias foram publicadas no dia 13 de janeiro noticiando a reação da população à propaganda considerada racista. No mesmo dia o Ministério Público Estadual da Bahia

recomendou à Prefeitura de Santo Amaro que substituísse o material publicitário da Lavagem da Purificação. Nos dias seguintes a assessoria de imprensa da Prefeitura de Santo Amaro publicava no perfil do *Facebook* vários *flyers* com outros grupos étnicos e sociais representados (Figuras 13 e 14, anexas), assim como algumas manifestações culturais típicas de Santo Amaro.

A Festa da Purificação é palco obrigatório dos grupos políticos do município. Todos aparecem em algum momento ao longo dos dias de festa: nas missas, nos shows de palco, na lavagem das escadarias ou na procissão, esse último um dos pontos altos da celebração, realizado no derradeiro dia da festa, quando os andores dos santos da cidade – o Senhor Santo Amaro e Nossa Senhora da Purificação – são carregados, juntamente com os andores de dezenas de outros santos trazidos de outras cidades, distritos e povoados. Abaixo, trechos de duas matérias do jornal A TARDE, na década de 1980, demonstram a importância da festa como momento de capitalização política.

> Completamente molhado, com as águas das "quartinhas de Oxalá", o prefeito Walter Figueiredo – que fez questão de acompanhar o cortejo – considerou a festa uma das melhores dos últimos anos e disse que a prefeitura investiu mais de 800.000 cruzeiros, a fim de oferecer ao povo condições para aproveitar bastante as comemorações (SAMBA, 28/01/1980, s.p.).
>
> Entre os presentes [na lavagem] destacavam-se o prefeito Raimundo Pimenta e o deputado federal Genebaldo Correa, os quais não puderam escapar dos banhos de "água-de-cheiro" dados pelas "baianas". Todo molhado, o prefeito disse que a festa não contou com ajuda do governo do estado, mas foi possível ser realizada com os recursos da Prefeitura Municipal (LAVAGEM, 01/1985, s.p.).

O atual prefeito, Ricardo Machado, continuando a "tradição" de transformar a festa em palco político, sempre está presente no dia da procissão, da qual participa carregando, na frente, o andor de Nossa Senhora da Purificação, que é o primeiro da procissão.

A importância da Festa da Purificação para o município vai além da dimensão política. Sua importância econômica é explícita na paisagem. Nos dias que duram o evento, a cidade se reconfigura para receber os turistas. Empresas e moradores da cidade se preparam para adquirirem dinheiro nos dias da festa. Os

cartazes improvisados anunciando a venda de algum alimento se multiplicam nas fachadas das casas (Figura 15, anexa). Aumentam o número de ambulantes (Figuras 16 e 17, anexas) que esperam ganhar, em alguns dias, o capital que não ganhariam em vários meses de trabalho. Desse esforço participam não só os moradores de Santo Amaro, mas também pequenos comerciantes e barraqueiros vindos de outros municípios do Recôncavo. Barraqueiras I[11] e II[12] vêm de Conceição de Feira. A Barraqueira I põe ponto na Festa da Purificação fazem dezoito anos (em 2013, ano da entrevista) e a Barraqueira II, cinco anos. Ambas frequentam, para arrecadar moeda, um circuito de festas que se realiza através de várias cidades, Feira de Santana, Muritiba e Cachoeira entre elas. A Festa da Purificação é mais uma oportunidade para os barraqueiros de festas, entre outras no Recôncavo, para se obter moeda. O Comerciante I[13] (2012), em entrevista, lembrou como o mesmo aproveitava as festas "de largo" com um isopor ou freezer com o objetivo de adquirir dinheiro líquido. O isopor ainda está presente e é fundamental por sua portabilidade. A Barraqueira II o traz na cabeça para acompanhar o circuito dos blocos. Para o barraqueiro, a capacidade de deslocar-se é importantíssima, já que o evento é uma festa de rua.

Além do povo e das empresas, também o poder municipal participa desse esforço de transformar a festa em um momento para aquisição de capital exógeno. Uma das estratégias usadas pelas diversas gestões, com essa finalidade, consiste em adotar no material de divulgação enunciados que estimulem a vinda do turista para a festa. Em 2015, em último exemplo, esse material de divulgação convidava o visitante a ficar todos os dias da festa para aproveitar, além do evento em si, "a cidade histórica e/ou aproveitar e apreciar as belezas naturais e praias próximas" (PREFEITURA, 2015, s. p.). No mesmo panfleto os elementos relacionados à carnavalização são apontados como atrativos do evento:

> A festa reúne a parte profana mais religiosa e contempla todos os públicos que puderam aproveitar durante os dez dias de festa, além dos circuitos dos trios elétricos que este ano já tem Saulo Fernandes como uma das atrações confirmadas, os turistas também podem aproveitar a lavagem da Purificação (...) (PREFEITURA, 2015, s. p.).

Turistificar festas, obviamente, tornou-se uma estratégia consolidada, nas cidades em geral, para a obtenção de capital extra (em virtude de ser circunstanciada, e não por ser imprevista), em grande quantidade e num curto prazo, seja na sua forma digital, através de cartão de crédito, quando é apropriado, usualmente, pelo comércio formal, ou na sua forma física, moeda ou dinheiro líquido, quando, usualmente, é apropriado pelo comércio informal. Infelizmente, para os que precisam da festa como momento para aquisição de dinheiro existe somente uma Festa da Purificação por ano.

A festa da Purificação, em Santo Amaro, mostrou-se, com esse trabalho, uma forma-conteúdo extremamente rica de elementos para se pensar o lugar que era nosso objeto de pesquisa. Cada forma, dinâmica ou relação transformou-se em um indício de um ou mais eventos que nos serviram para descrever a conformação das relações no/com o espaço/lugar e para além dele. A festa mostrou-se como um nó de relações e processos, mutável, plástica, política, intimamente dependente do lugar, síntese dele (?). A festa seria, portanto, uma totalidade?

REFERÊNCIAS

CANCLINI, Néstor García. **As culturas populares no capitalismo**. Tradução de Cláudio Novaes Pinto. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança**. Tradução de Izabel Magalhães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FALTOU organização na Lavagem de Santo Amaro. **A Tarde**, Salvador, 31 de janeiro de 1983.

HENRIQUE, Wendel. Do Rural ao Urbano: dos arquétipos à espacialização em cidades pequenas. In: DIAS, Patrícia C., SANTOS, Jânio (orgs.). **Cidades Médias e Pequenas**: contradições, mudanças e permanências nos espaços urbanos. Salvador: SEI, 2012, p. 63-80.

LAVAGEM de Santo Amaro teve clima de Carnaval. **A Tarde**, Salvador, janeiro de 1985.

LAVAGEM da Purificação perdeu motivação original. **A Tarde**, Salvador, 12 de janeiro de 1996.

LEGENDÁRIA do Recôncavo: Santo Amaro da Purificação nasceu carcada de crendices e superstições típicas da região. **Correio da Bahia**, Salvador, 10 de junho de 2001, p. 3-7.

MARIANO, Agnes. **A invenção da baianidade**. São Paulo: Annablume, 2009.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política de espacialidade. Tradução de Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

PREFEITURA de Santo Amaro. **Programa da Festa da Purificação**. Santo Amaro, 2003.

PREFEITURA de Santo Amaro. **Uma festa inesquecível**. Santo Amaro, 2004.

PREFEITURA de Santo Amaro. **Festa da Purificação**: Pratas da casa que valem ouro. Santo Amaro, 2015.

SAMBA e água-de-cheiro na lavagem de Stº Amaro. **A Tarde**, Salvador, 28 de janeiro de 1980.

ANEXOS

Figura 8, acima, a esquerda. *Outdoor*, na rodoviária, divulgando a festa de 2012. Acervo de Shanti Marengo. 01/2012.

Figura 9, acima, a direita. Tema do material de divulgação da Festa da Purificação 2013. Disponível em: <http://www.mauriciopessoaproducoes.com.br/festadapurificacao 2013/default2.aspx>. Acesso em: janeiro de 2014.

Figura 10, acima, a esquerda. Logo tema da Festa da Purificação 2014. Disponível em: <https://prefeituradesantoamaro.wordpress.com/2013/12/27/>. Acesso em: junho de 2014.

Figura 11, acima, a direita. Tema do material de divulgação da Festa da Purificação 2015. Disponível em: <http://www.santoamaronoticias.com/2015/01/festa-de-nossa-senhora-da-purificacao_19.html>. Acesso em: fevereiro de 2015.

Figura 12, acima, a esquerda. Cartaz virtual de divulgação da Festa da Purificação 2016. Disponível em: <https://www.facebook.com/prefeituradesantoamaro/photos/a.1356337 23299027.107374182 8.134932600035806/425740367621693/?type=3&theater>. Acesso em: janeiro de 2016.

Figura 13, acima, a direita. Cartaz virtual de divulgação da Festa da Purificação 2016. Disponível em: <https://www.facebook.com/prefeituradesantoamaro/photos/a.1356 33723299027.1073741828.134932600035806/426101724252224/?type=3&theater>. Acesso em: janeiro de 2016.

Figura 14, acima, a esquerda. Cartaz virtual da Festa da Purificação 2016. Disponível em: <https://www.facebook.com/prefeituradesantoamaro/photos/a.135633723299027.1073741828.13493260003580(type=3&theater>. Acesso em: janeiro de 2016.

Figuras 15, acima, a direita. Cartaz indica venda de refeições e bebidas. Entre as refeições, um prato considerado "típico" do Recôncavo, a maniçoba. Acervo de Shanti Marengo. 2013.

Figura 16, acima, a esquerda. Comércio ambulante em meio à multidão. Acervo de Shanti Marengo. 2013.

Figura 17, acima, a direita. Uma catadora de latas durante a Festa da Purificação. Acervo de Shanti Marengo. 2013.

---

1 Antônio Carlos Magalhães (doa antigo Partido da Frente Liberal, PFL), e seus aliados políticos governaram a Bahia de 1991 a 2007, quando Jaques Wagner elegeu-se governador, pelo Partido dos Trabalhadores (PT).

2 Por exemplo, o evento "Noites de Santo Amaro", em Salvador, promovido pela Maurício Pessoa

Produções de 2003 a 2006, no teatro Castro Alves em Salvador (Disponível em: <http://www.mauriciopessoaproducoes.com.br/site/portifolio.aspx>. Acesso em: agosto de 2015).

3 O bloco tem um perfil no facebook e no pikore, nos quais encontramos fotos de artistas do carnaval soteropolitano atuando, pelo bloco, em Santo Amaro. Disponível em: <https://www.facebook.com/blocotonaaba>; <http://www.pikore.com/blocotonaaba>. Acesso em: janeiro de 2014.

4 Disponível em: <http://estouradosfest.blogspot.com.br>; <http://www.evento.br.com/ eventos-arquivo/166574/cabucu-fest-2014>. Acesso em: janeiro de 2014.

5 As informações que citamos acerca da produtora Maurício Pessoa Produções e dos eventos produzidos pela mesma constam no sítio virtual da empresa: <http://www.mauriciopessoaproducoes.com.br/site/>. Acesso em: janeiro de 2014.

6 Bembé do Mercado é uma festa organizada pelas religiões de matriz africana com vistas a celebrar o Treze de Maio, em Santo Amaro.

7 Além do evento Noites de Santo Amaro, a Maurício Produções também organizou as edições do show Dona Canô Chamou, em Salvador assim como em Santo Amaro, e o Maniçoba Hype (organizado conjuntamente com Robertinho Chaves) que também teve edições tanto realizadas em Salvador quanto em Santo Amaro (Disponível: <http://www.mauriciopessoaproducoes.com.br/site/portifolio.aspx>. Acesso em: agosto de 2015).

8 Disponível em: <http://amapagupatsycazumba.blogspot.com.br/2010/02/alegria-da-cidade.html>. Acesso em: agosto de 2015.

9 "(...) Rua da Matriz ao Conde, no trole ou no bonde, tudo é bom de ver, São Popó do Maculelê (...)" (Caetano Veloso, Trilhos Urbanos, 1979).

10 Em 2014 e 2015, a Maurício Pessoas Produções se ocupou, basicamente, da produção dos shows de Gal Costa e Caetano Veloso (Disponível em: <http://www.mauriciopessoaproducoes.com.br/site/ portifolio.aspx>. Acesso em: agosto de 2015.

11 BARRAQUEIRA I. Entrevista concedida a Shanti Marengo. Santo Amaro, 2013.

12 BARRAQUEIRA II. Entrevista concedida a Shanti Marengo. Santo Amaro, 2013.

13 COMERCIANTE I. Entrevista concedida a Shanti Nitya Marengo. Santo Amaro, 2012.

GEOGRAFIA, LUGAR E PERCEPÇÃO: O CASO DO PARQUE FARROUPILHA EM PORTO ALEGRE-RS.

JAQUELINE LESSA MACIEL
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)
jaquelessa15@hotmail.com
GUSTAVO HERRMANN
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)
gustavo-ph@live.com
BENHUR PINÓS DA COSTA
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)
benpinos@gmail.com

INTRODUÇÃO

O uso dos mapas mentais como um instrumento de análise advém do método fenomenológico, o qual valoriza o olhar do sujeito. Assim, os mapas mentais proporcionam a capacidade de representação gráfica dos lugares onde frequentam as pessoas, neste caso, o parque Farroupilha. São representações mentais dos lugares que as pessoas trazem em sua memória através das experiências e vivências no espaço. Usando este recurso como uma forma de linguagem que reflete o espaço vivido, representado em todas suas nuances, peculiaridades, cujos signos são construções sociais (KOZEL, 2006). Através das experiências e vivências neste lugar das pessoas que frequentam a Redenção, que se busca através de mapas mentais entender a relação afetiva que os frequentadores do parque podem ou não desenvolver com o lugar/espaço parque Farroupilha.

RECORTE DA ÁREA DE ESTUDO

Como recorte geográfico de estudo o Parque Farroupilha localizado em Porto Alegre/RS na Zona Central no bairro Bom Fim. De acordo com Maciel (2014), o parque tem início da sua história no dia 24 de outubro de 1807, quando

foi doado pelo Governador Paulo José da Silva Gama para fins de conservação de gados que matavam nos parques desta vila. Se localizava próximo ao portão de entrada da cidade, abrigando os carreteiros que comercializavam o gado da região. Era conhecido como Campos de Várzea do Portão e, depois em outro momento, Campo do Bom Fim devido à proximidade com a Igreja do Nosso Senhor do Bom Fim no ano de1867. Nos anos seguintes iniciava-se os primeiros passos ao que hoje conhecemos como Parque Farroupilha, no dia 7 de setembro de 1884, a Câmera propôs a denominação de Campos da Redenção em homenagem à libertação dos escravos do terceiro distrito da Capital, desta forma registrando um significativo marco na história abolicionista da cidade. Início da década de 1930, durante a administração do Prefeito Alberto Bins, foi contratado o arquiteto e urbanista Alfredo Agache para elaborar um esboço de ajardinamento do Campo da Redenção (MACIEL, 2014). Após 5 anos, precisamente no dia 19 de setembro de 1935 o Campo da Redenção recebeu a denominação de Parque Farroupilha, através do Decreto Municipal 307/35. A Lei nº 1.582, de 20 de abril de 1956, proíbe a transferência da área no Parque Farroupilha (MACIEL, 2014).

Atualmente o Parque Farroupilha possui uma diversidade de áreas de lazer, como parque de diversões, passeios a pedalinho, Mercado do Bom Fim, Café do Lago, Feira Ecológica, Recanto Alpino, Orquidário, Auditório Araújo Vianna, Brique, Recanto Europeu, Recanto Oriental, Recanto Solar, quadras e bochas. Contendo também de uma grande flora com mais de 10 mil árvores e uma pequena diversidade de fauna.

O parque também possui em seu trânsito interno com grande circulação de público, em seus espaços, uma diversidade cultural de grupos sociais, que podem ou não interagir entre si, no momento que fazem uso dos espaços coletivos. Esta caracterização do Parque Farroupilha é de fundamental importância para compreender a proposta da pesquisa.

O papel de um grande parque em uma cidade cosmopolita, sua importância para os sujeitos que nessa cidade vivem, são as áreas de lazer, os espaços que favorecem a socialização, a troca de informações, as experiências entre os

grupos. É uma quebra da rotina do cinza da cidade com o verde da natureza, assim toda a relação que o sujeito cria com o espaço que frequenta, com o lugar, produz um laço afetivo sentimental positivo ou negativo, e partir desse pressuposto, a pesquisa toma sua forma, compreender a relação que os sujeitos criam com a Redenção (nome popular dado ao Parque Farroupilha).

METODOLOGIA

Para construção dos mapas mentais e fazendo-o uso como ferramenta de análise, há necessidade de ressaltar a importância do método fenomenológico, o qual valoriza a experiência e vivência do sujeito (NOGUEIRA, 2014). Neste caso foi valorizado as vivências do público que frequenta o lugar, Parque Farroupilha. Conhecendo a Geografia Humanista, e rompendo o pensamento positivista, o qual valoriza aspectos físicos e um olhar cartesiano da Geografia. Não havendo um olhar de desdém total com a visão positivista, mas buscar valorizar a experiência do sujeito no espaço vivido, o qual Merleau-Ponty salienta "[...] o mundo é não aquilo que penso, mas aquilo que eu vivo" (MERLEAU-PONTY apud NOGUEIRA, 2014, p. 3).

Este estudo, o qual busca a valorização do olhar do sujeito no mundo, segundo Nogueira (2014), sofreu inúmeras críticas, pois, balizava-se de análise subjetiva do sujeito e, desta forma, um menor interesse para a ciência. Quando feita a discussão teórica a respeito do lugar, foi verificado e salientado a respeito de rompermos a ideia de relacionar localização com o lugar. Desta forma a "[...] Geografia que buscou entender o lugar não apenas como localização, mas como fenômeno experienciado pelos homens que nele vivem" (NOGUEIRA, 2014, p. 32). Serão as experiências das pessoas e suas vivências que darão concretude para a construção do lugar.

Assim, o método fenomenológico tem grande importância para dar respaldo na construção dos mapas mentais.

São comuns nas pesquisas sobre percepção do espaço, os mapas mentais serem tratados

> como recurso técnicos em que os autores o veem como uma representação próxima da representação forma do espaço. Nesse sentido os Mapas Mentais são construídos a partir de metodologias definidas e deles são retiradas apenas informações que o pesquisador deseja e que vão justificar a necessidade de uma reestruturação espacial (NOGUEIRA, 2014, p. 113).

E considerando fenomenologia como

> [...] uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as informações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre 'ali', antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico (MERLEAU-PONTY, apud NOGUEIRA, 2014, p.34).

A fenomenologia é construída a partir de uma base filosófica, na qual "[...] busca estudar o mundo vivido valorizando todas as experiências concretas do homem com este mundo." (NOGUEIRA, 2014, p. 36). As vivências das pessoas no parque e suas trocas de experiências, criam a oportunidade de elos de sociabilidade, ou seja,

> [...] que parte de nossas experiências do mundo é experiência social, como o homem está no mundo, experienciando-o e se inter-relacionando com outros, ele se torna parte de outros e é nessa relação intersubjetiva, social que se constrói seus lugares (NOGUEIRA, 2014, p. 40).

E fazendo uso dos mapas mentais como um instrumento de análise, possibilitou a capacidade de representação gráfica dos lugares onde frequentam as pessoas, neste caso, o público que frequenta o Parque Farroupilha. Deste modo,

> A Geografia sempre esteve associada às imagens, em primeiro momento com o sentido de transmitir informações sobre os espaços desvendados, e posteriormente como forma de comunicação/representação do espaço físico, mensurável ou do espaço vivido subjetivo, passando a ser denominados "mapas" quando os registros foram impressos num suporte plano bidimensional (KOZEL, 2007, p. 116).

A ferramenta metodológica que será usada nesta pesquisa, para facilitar a leitura e interpretação da relação das pessoas e o Parque Farroupilha, será a produção de mapas mentais. Compreendemos este recurso como uma forma de

linguagem que reflete o espaço vivido representado em todas suas nuances, cujos signos são construções sociais (KOZEL, 2006). Através desta autora, reforçamos a possibilidade de entender a produção do espaço como espaço vivido, particular, de singularidade significativa de um contexto social. Este objetivo pode ser desenvolvido através do desenvolvimento de mapas mentais como instrumento de análise para a pesquisa.

Os mapas mentais como construções sígnicas requerem uma interpretação/decodificação, foco central desta proposta metodológica, lembrando que estas construções sígnicas estão inseridas em contextos sociais, espaciais e históricos coletivos referenciando particularidades e singularidades (KOZEL, 2007, p. 115).

LUGAR

O estudo do lugar é de grande valia para a Geografia, a partir do aporte teórico humanista ele possibilita compreendermos a relação que o homem cria com o espaço.

> [...] a importância do "lugar" para a geografia cultural e humanista é, ou deveria ser, óbvia... Como em um único e complexo conjunto — enraizado no passado e incrementando-se para o futuro — e como símbolo, o lugar clama pelo entendimento humanista (TUAN, 1974 apud HOLZER 1996, p. 141/142).

O conceito de lugar, em comparação às demais categorias geográficas, foi a que recebeu maior atenção por parte dos geógrafos humanistas (ENTRIKIN, 1980, apud GONÇALVES, p. 52). De acordo com Holzer (apud GONÇALVES, 1999, p. 52):

> A preocupação dos geógrafos humanistas, seguindo os preceitos da Fenomenologia, foi de definir o lugar enquanto uma experiência que se refere essencialmente ao espaço como é vivenciado pelos seres humanos. Um centro gerador de significados geográficos, que está em relação dialética com o constructo abstrato que denominamos "espaço".

A Geografia é de grande importância e presença para o diálogo referente ao lugar e o espaço vivido. Segundo Holzer (1999, p. 69), o ponto culminante do

estudo geográfico é a descrição da Terra em ordem geográfica, no qual a chave está no conceito locacional de lugar. Segundo o autor, o estudo dos lugares enfatiza o relativo, o cultural e a experiência histórica da humanidade em relação aos atributos físicos da área. Para Lukemann (apud HOLZER, 1999, p. 69), o estudo do lugar é a matéria-prima da Geografia, porque a consciência do lugar é uma parte imediatamente aparente da realidade, e não uma tese sofisticada. Assim, o conhecimento do lugar é um simples fato da experiência.

O estudo do lugar surge no início da década de 70 com a Geografia Humanista, tendo a linha de pensamento caracterizada "principalmente pela valorização das relações de afetividade desenvolvidas pelos indivíduos em relação ao seu ambiente" (LEITE, 1998, p. 9). Não se pode remeter o lugar unicamente a uma forma física materializada no espaço geográfico, mas também carregado de simbologias, de signos e de cultura em sua abrangência e nas experiências pessoais que o irão fomentar como lugar. Segundo Tuan (apud HOLZER, 1999):

> [...] o lugar, no entanto, tem mais substância do que nos sugere a palavra localização: ele é uma entidade única, um conjunto 'especial', que tem história e significado. O lugar encarna as experiências e aspirações das pessoas. O lugar não é só um fato a ser explicado na ampla estrutura do espaço, ele é a realidade a ser esclarecida e compreendida sob a perspectiva das pessoas que lhe dão significado (Tuan apud HOLZER, 1999, p. 70).

Para Relph (apud LEITE, 1998, p. 10), para a corrente humanística, o lugar é principalmente um produto da experiência humana e ele significa muito mais que o sentido geográfico de localização, mas a tipos de experiência e envolvimento com o mundo, a necessidade de raízes e segurança. E reforçando pelo texto de Leite (1998, p. 10).

> Trata-se na realidade de referenciais afetivos os quais desenvolvemos ao longo de nossas vidas a partir da convivência com o lugar e com o outro. Eles são carregados de sensações emotivas principalmente porque nos sentimos seguros e protegidos (Mello, 1990); ele tanto nos transmite boas lembranças quanto a sensação de lar (Tuan, 1975; Buttimer, 1985a). Nas palavras de Buttimer (1985b, p. 228), "lugar é o somatório das dimensões simbólicas, emocionais, culturais, políticas e biológicas".

Segundo Leite (1998, p. 10), a relação que as pessoas têm com o lugar só irá decorrer diante do interesse de seu uso, no entanto, “essa relação de afetividade que os indivíduos desenvolvem com o lugar só ocorre em virtude de estes só se voltarem para ele munidos de interesses pré-determinados, ou melhor, dotados de uma intencionalidade”. Desta forma, os lugares “só adquirem identidade e significado através da intenção humana e da relação existente entre aquelas intenções e os atributos objetivos do lugar, ou seja, o cenário físico e as atividades ali desenvolvidas” (RELPH apud LEITE, 1998, p. 10).

Esta relação afetiva com lugar pode também não ocorrer. Segundo Leite (1998), uma pessoa pode ter vivido durante toda a sua vida em determinado local e a sua relação com ele ser completamente irreal, sem nenhum enraizamento. Em alguns casos, não há relação afetiva com o lugar. Segundo Tuan (apud LEITE 1998, p. 11), “se leva tempo conhecer um lugar, a própria passagem do tempo não garante um senso de lugar. Se a experiência leva tempo, a própria passagem do tempo não garante a experiência”.

No momento que iniciamos um diálogo sobre o lugar na Geografia, não podemos cometer o engano de compará-lo com o espaço, cada um tem sua orientação estrutural teórica. O lugar está presente dentro do espaço que é um todo; uma totalidade do mundo. O lugar surge da relação subjetiva que o sujeito desenvolve com o espaço, esse recorte afetivo emerge da experiência e vivência do sujeito no espaço. E segundo Tuan (apud LEITE, 1998, p. 13) o lugar é fechado, íntimo e humanizado, já o espaço seria qualquer porção da superfície terrestre, ampla, desconhecida, temida ou rejeitada e provocaria a sensação de medo, sendo totalmente desprovido de valores e de qualquer ligação afetiva. Neste situação, é possível observar que o lugar está contido no espaço. “No entanto, as experiências nos locais de habitação, trabalho, divertimento, estudo e dos fluxos transformariam os espaços em lugares” (LEITE, 1998, p. 14). Neste caso, são as vivências, as experiências, que ocorrem no espaço que dão origem à formação do Lugar desenvolvida por Tuan, ou seja, a ideia de topofilia desenvolvida pelo público que frequenta o parque advém de suas vivências neste

local.

RESULTADOS

Como resultado final, foram produzidos mapas mentais, os quais aqui serão analisados alguns. Fazendo-se uma leitura do que apresentam e o que representam. A proposta para a confecção dos mapas mentais partiu primeiramente, da abordagem de pessoas que estavam no parque. Fazendo uma apresentação da proposta do projeto e se os sujeitos teriam interesse em participar. Quando de acordo em fazer parte da pesquisa e confecção dos mapas mentais, iniciava-se um processo de conversa a respeito do parque, com perguntas que buscavam entender uma primeira relação do sujeito com o lugar. Perguntas como: "a frequência que vai para o parque"; "se é morador de Porto Alegre", pois há frequência de pessoas de outras cidades também; "se tem algum motivo em especial para a frequência do mesmo"; entre outras perguntas para entender o sujeito, como idade e profissão.

Os Parques urbanos são áreas verdes de extrema importância nas cidades, exercem função estética, ecológica e social. São muito procurados para lazer, convívios sociais, práticas de esportes, atividades diversas, trilhas etc. Além de possuírem "uma extensão maior que as praças e jardins públicos" (Ministério do Meio Ambiente).

> De acordo com o Art. 8º, § 1º, da Resolução CONAMA Nº 369/2006, considera-se área verde de domínio público "o espaço de domínio público que desempenhe função ecológica, paisagística e recreativa, propiciando a melhoria da qualidade estética, funcional e ambiental da cidade, sendo dotado de vegetação e espaços livres de impermeabilização" (Ministério do Meio Ambiente).

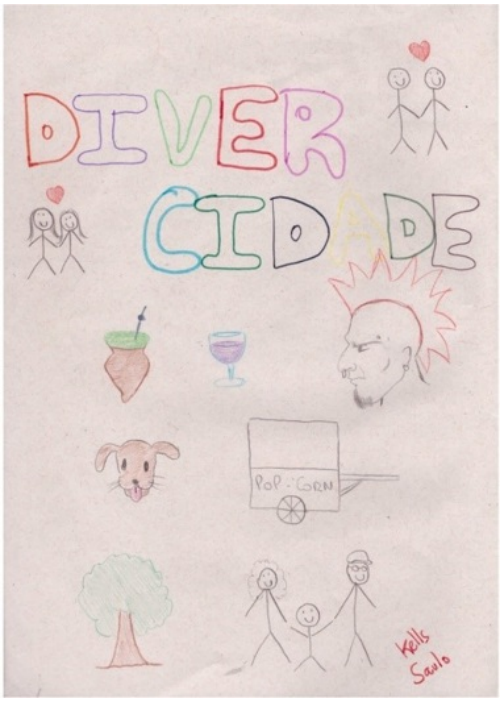
Os parques de Porto Alegre oferecem um contato maior com a natureza e possibilitam a conservação de espaços verdes no meio urbano. Destaca-se o Parque Farroupilha, também chamado de Redenção, sendo o mais frequentado pelos porto-alegrenses.

Várias são as formas de perceber e se relacionar com o ambiente que nos

rodeia. Utilizamos nossos sentidos, nossas memórias, experiências e vivências. A relação e percepção das pessoas com os locais podem ter sentimentos similares, porém é única para cada um.

Destaca-se a necessidade do entendimento da percepção espacial do Parque Farroupilha, pois através do sentimento de pertencimento são estruturadas e organizadas as relações entre o sujeito e o objeto, conferindo valor àquilo que faz parte do mundo-vivido e que se traduz em ação a partir do significado atribuído. Foi proposto então, para os frequentadores do Parque que construíssem "mapas mentais" daquele lugar. "Os mapas mentais são desenhos concebidos a partir das observações sensíveis, da experiência humana no lugar e não se baseiam em informações precisas e rigorosamente estabelecidas (...)" (KOZEL; LIMA, 2009, p. 211).

Figura 1 – Mapa mental elaborado por um dos participantes.



Fonte: Arquivo dos autores, 2015.

No mapa mental (Figura 1) é possível observar através dos elementos ou signos representados algumas características essenciais do Parque. A vegetação e

arborização do Parque representada pela árvore; a diversidade dos frequentadores representados em seus grupos sociais; os diversos vendedores ambulantes representados pelo carro de pipoca; o “punk”, os casais homossexuais e também um casal heterossexual com um filho. A própria palavra com um trocadilho “DiverCidade” revela o quanto o local é democrático e frequentado por diversos grupos sociais. O cachorro representado também nos indica que no local é possível levar animais domésticos. Outro elemento marcante é a cuia de chimarrão, revelando que os frequentadores utilizam esse lugar para confraternizar e também tomar chimarrão.

O mapa mental a seguir (Figura 2), tem uma peculiaridade muito grande, pois o sujeito que o realizou é um artista espanhol de passagem pelo Brasil. Mesmo que sua relação com parque possa ter um período curto de sua vida (pensando de forma temporal), porém, apresenta uma intensidade maior, pois como um turista, é capaz de notar e fazer maiores observações a respeito do que está vivenciando pela primeira vez. Sua representação ao mesmo tempo que apresenta os caminhos do parque, de forma artística da construção de uma árvore. Os caminhos largos do parque como o tronco de uma árvore, e o verde da Redenção, com suas árvores e gramados a construção da folhagem da árvore. Seu mapa mental apresenta parcialmente o parque, entretanto, é um dos poucos mapas que apresenta de forma mais ampla vários elementos que fazem parte do mesmo, como o Brique da Redenção, a Igreja e à sua frente alguns elementos frutíferos para a feira. Sua representação traz os bancos, que são elementos que as pessoas fazem uso para socialização e algumas pessoas passeando com os animais.

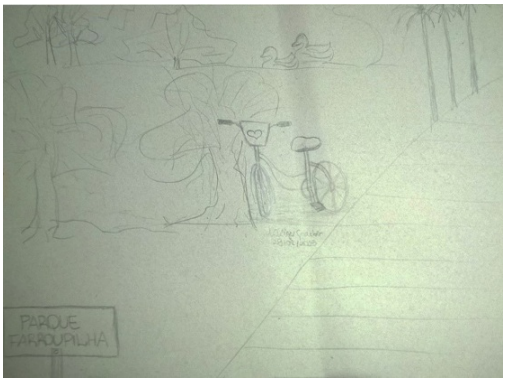
Neste primeiro mapa mental, por apresentar uma peculiaridade em relação ao sujeito, já é possível demonstrar algumas das atividades que o parque oferece numa primeira visão.

Figura 2 – Mapa mental elaborado por um dos participantes.

Fonte: Arquivo dos autores, 2015.

O terceiro mapa mental (Figura 3) apresentando um outro espaço do Parque, local denominado cachorródromo, pois as pessoas que possuem animais de estimação levam para os exercitarem e interagirem com outros animais. O sujeito que realizou esse mapa, no momento da abordagem estava sem o seu animal de estimação, porém, quando lhe foi perguntando o motivo de gostar desse lugar, salientou que tem cachorro e gosta de trazê-lo, mas não o trouxe dessa vez. Salientou que gosta de observar outras pessoas com seus animais de estimação. Sua representação centraliza sua bicicleta, a qual utilizou para chegar até o parque. Ao fundo da mesma, é possível notar dois cisnes, que representam o lago do parque onde é possível andar de pedalinho. Este esboço apresenta a possibilidade se fazer atividade de lazer como andar de bicicleta, andar de pedalinho, trazer o seu animal de estimação e a interação entre o mesmos, o que inclui, também, a socialização entre os donos de animais.

Figura 3 – Mapa mental elaborado por um dos participantes.



Fonte: Arquivo dos autores, 2015.

O quarto mapa mental (Figura 4) apresenta um elemento muito conhecido do parque, e ao mesmo tempo, por algum tempo escondido. A fonte/chafariz com o espelho d'agua. Escondido, pois está em reforma, e toda sua região está entre tapumes. Porém, mesmo entre tapumes o sujeito representou o espelho d'agua como algo presente, inclusive estava sentado próximo à região dos tapumes e comentou sobre como é um dos seus lugares favoritos do parque. Também representou os ipês e suas flores que embelezam de forma estética e marcante a Redenção.

Figura 4 – Mapa mental elaborado por um dos participantes.

Fonte: Arquivo dos autores, 2015.

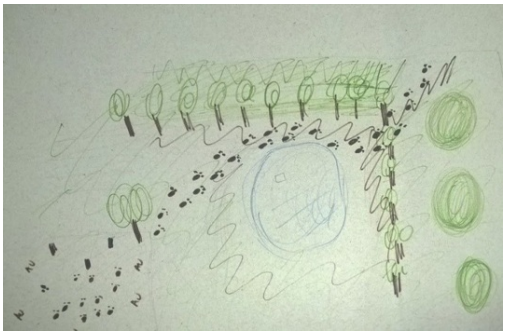
O quinto mapa mental (Figura 5) irá demonstrar algumas atividades sendo realizadas no parque, relacionadas a lazer e também atividades físicas. O Monumento do Expedicionário, fazendo frente ao espelho d'agua, e as atividades ocorrendo a seu entorno, como andar de bicicleta, pessoal que leva rede para prender nas árvores, casal de namorados, praticantes de *slackline*, utilizam o espaço para encontrar amigos e tomar chimarrão, passear com o animal de estimação etc. Também foi representado a grande flora que o parque apresenta, um verde que quebra o cinza da cidade e ao mesmo tempo oferece um ambiente de temperatura mais amena devido à vegetação local. O sujeito representou também o Brique da Redenção, o qual está presente na lateral do parque, e muito movimentado no dias de seu funcionamento (aos domingos).

Figura 5 – Mapa mental elaborado por um dos participantes.

Fonte: Arquivo dos autores, 2015.

E por fim, o último mapa mental (Figura 6), um sujeito que também utiliza a área do cachorródromo e que salientou o caminho realizado por animais nesse lugar. Um lugar não somente frequentado por pessoas, mas também os seus animais de estimação que fazem uso do lugar e de suas áreas verdes. Foi representado o laguinho novamente, área próxima ao cachorródromo, este lugar é muito conhecido do parque, pois muitas das pessoas frequentam este espaço juntos de seus animais de estimação.

Figura 6 – Mapa mental elaborado por um dos participantes.



Fonte: Arquivo dos autores, 2015.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o desenvolvimento deste trabalho foi possível notar a forma subjetiva que o público que frequenta o Parque Farroupilha desenvolve com o lugar onde vivenciam suas experiências. Os mapas mentais através de seus elementos, sua organização, construção, demonstram suas visões peculiares e diferenciadas

frente ao lugar que passam parte de suas vidas e como o utilizam.

Os mapas mentais demonstram as diversas maneiras possíveis de representar o lugar, tanto na sua forma física material, com objetos que estão visíveis ao olhar e presente no espaço; como na forma imaterial, possibilitando evocar elementos afetivos que estão ligados à psique humana. E através desta possibilidade metodológica foi possível notar a relação que o público desenvolve com o Parque Farroupilha, através do seu uso, das atividades realizadas nesse espaço. A representação do Espelho d'água é um elemento que demonstra a ligação mais profunda, pois mesmo estando encoberto, está presente, no esboço, da sua importância para a concretude de uma área de socialização em sua totalidade. Um elemento catalisador de agregados sociais.

Mas também de grande valia, foi possível notar a importância do parque para as pessoas, com suas áreas de lazer, espaços para socialização entre outras atividades que são realizadas nesse lugar, e que foram possíveis ser notadas através dos mapas mentais. À medida que o tempo passa e o público desenvolve algum tipo de atividade no parque, suas experiências, se inicia um processo de ligação com o local. Essa relação afetiva advém das vivências, experiências positivas com o lugar, assim, desta forma, dando origem para a ideia topofílica de Tuan, do Lugar.

REFERÊNCIAS

GONÇALVES, Leandro Forgiarini. **O estudo do lugar sob o enfoque da geografia humanista: um lugar chamado Avenida Paulista**. 2011. Dissertação de Mestrado - Universidade de São Paulo (USP). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas São Paulo.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista: sua trajetória de 1950 a 1990**. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação (Mestrado) Departamento de pós-graduação em Geografia da UFRJ.

HOLZER, W. A Geografia Humanista: uma revisão. **Espaço e Cultura**, Rio de

Janeiro, UERJ/NEPEC, n. 3, p. 8-19, 1996.

HOLZER, W. O lugar na geografia humanista. **Revista Território**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 67-78, jul.-dez.,1999.

HOLZER, W. O conceito de Lugar na Geografia Cultural-Humanista: uma contribuição para a geografia contemporânea. **Revista GEOgraphia**, Ano V, n. 10, 2003.

KOZEL, S. Mapas mentais – uma forma de linguagem: perspectivas metodológicas. In: _____.; COSTA E SILVA, J.; GIL FILHO, S. F. (orgs.). **Da Percepção e cognição à representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p.114-138.

LEITE, Adriana Filgueira**.** O Lugar: Duas Acepções Geográficas. **Anuário do Instituto de Geociências** – UFRJ. Volume 21 / 1998.

LIMA, Angélica Macedo Lozano; KOZEL, Salete. Lugar e mapa mental: uma análise possível. P.207-231. **Geografia** – v18, n.1, jan./jun.2009 – Universidade Estadual de Londrina, Departamento de Geociências.

NOGUEIRA, R. B. Amélia **Percepção e Representação Gráfica:** A "Geograficidade" nos Mapas Mentais dos Comandantes de Embarcações no Amazonas. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2014.

MACIEL, L. J (org.). **Trilhando os Parques de Porto Alegre – Educação Ambiental**: Interpretar e sensibilizar para transformar. Porto Alegre: Secretaria Municipal do Meio Ambiente, 2014.

TUAN, Y. FU. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo/Rio de Janeiro. Difel. 1980.

TUAN,Y. FU. **Espaço e lugar**. São Paulo: Difel. 1983.

GEOGRAFIAS JUVENIS DO MOVIMENTO HIP-HOP NO ESPAÇO PÚBLICO DE PONTA GROSSA-PR

LUCAS RENATO ADAMI
Bacharel em Geografia – UEPG.
lucasadami18@gmail.com
ALMIR NABOZNY,
Programa de Pós-Graduação em Geografia da UEPG.
almirnabozny@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Ancorado na questão das formas como a sociabilidade juvenil do movimento hip-hop se apropria dos espaços públicos intraurbanos de Ponta Grossa-PR, o artigo se desdobra ao longo de trabalhos de campo exploratórios e de metodologias investigativas realizadas para que houvesse uma aproximação com os *sujeitos*[1] desta pesquisa. Nesse processo de avizinhamento, destacam-se a observação participante e as entrevistas com a finalidade de ouvir os sujeitos que, no caso presente, se caracterizam por serem ativistas do movimento hip-hop (do *rap* e do *graffiti)*.

Seguindo a perspectiva supracitada, os componentes abstratos (representação moderna de espaço público), já presentes nas espacialidades públicas, caracterizam a identidade desses locais (praças, complexos esportivos, "prédios históricos", etc.). No entanto, as compreensões dos espaços públicos não devem se limitar à "materialidade jurídica do Estado", mas também aos processos cognitivos e imaginários (coletivos) que atribuem novas interpretações às espacialidades nas quais os integrantes do hip-hop se inserem no mundo.

As geografias juvenis do movimento hip-hop extrapolam as características físicas do espaço geográfico, somando-se à geografia da invisibilidade, que mesmo não sendo passível de interpretações imediatas, está presente nos espaços

públicos, o que marca o espaço por conta da sua presença cotidiana.

METODOLOGIA

Em se tratando da metodologia empregada no trabalho, utilizaram-se duas etapas para "coleta de dados". Uma delas diz respeito ao conhecimento do campo e do objeto de estudo, juntamente com o levantamento bibliográfico básico. A outra se relaciona aos movimentos de aproximação com os sujeitos investigados.

O levantamento bibliográfico condiz com a escolha da metodologia de investigação socioespacial, mas também às conceituações estruturantes do trabalho, com destaque para os espaços públicos, ao movimento hip-hop e à sociabilidade juvenil. No entanto, atenta-se para as geografias juvenis fundadas a partir das práticas espaciais, subjetividades e relação socioespacial do grupo com as espacialidades que se inserem no mundo.

Em continuidade à etapa inicial da pesquisa, destacam-se os registros fotográficos e o diário de campo – ferramenta fundamental aos pesquisadores, uma vez que portará dados que nem sempre estarão presentes em entrevistas ou outras formas de diálogo. Salienta-se a observação participante trabalhada por Turra Neto (2011), ligada ao desenvolvimento de relações com os sujeitos em questão (jovens do movimento hip-hop) e à iniciativa de buscar fazer parte do cotidiano dos sujeitos e dos eventos oriundos do grupo social em questão. Ou seja, buscar estabelecer uma relação face a face com os observados e com o cenário das experiências. A intenção é fazer com que o pesquisador passe a fazer parte do cenário observado.

A segunda etapa das técnicas de pesquisas empregadas se destaca pelas entrevistas de tipo narrativas, *em profundidade* e orientadas a grupos focais. A produção de informações a partir das entrevistas narrativas compreende uma técnica de obtenção de dados na qual é possível haver maior liberdade dos sujeitos entrevistados para manifestarem suas vivências e histórias, ampliando o leque de dados a serem explorados pelo pesquisador e fundamentando o aspecto

qualitativo da pesquisa. Assim,

> As entrevistas narrativas são um instrumento valioso na investigação de fenômenos simbólicos. Elas são entrevistas em profundidade, que apresentam um campo aberto ao entrevistado, desprovido de uma estrutura prévia. Seu objetivo principal é apreender a versão particular que os sujeitos constroem em relação ao objeto. Elas se preocupam menos com uma descrição precisa de fatos e mais com a forma com que o entrevistado conta a estória dos fatos e organiza seu discurso enquanto narrativa. A entrevista compreende três etapas: a iniciação, onde o pesquisador pede ao sujeito para contar a estória de um objeto particular (não necessariamente um evento); a etapa narrativa, onde o sujeito está livre para contar a estória e a única tarefa do pesquisador é a escuta, com possíveis intervenções apenas dentro do conteúdo proposto pelo entrevistado, e finalmente a etapa do questionamento, quando o pesquisador introduz questões de seu próprio interesse (que na maioria das vezes já foram trazidas pelo entrevistado) e as relaciona com a narrativa desenvolvida pelo sujeito (JOVCHELOVITCH, 2000, p. 221).

Utilizou-se também a técnica de entrevista com grupos focais, o que possibilitou a construção de interpretações distintas de um mesmo tema, mas se voltando para diferentes grupos ou categorias. No caso, considerando a ótica de grupos de músicos ou de grafiteiros que trabalham com diferentes perspectivas e mensagens. Exemplificando, há uma relação dicotômica entre *centro x periferia*, a qual é formatada pelos grupos, pois nem todos os grupos interiorizados no movimento hip-hop representam uma mesma escala da cidade (representada nos sujeitos em conformidade a diferenças de "poder aquisitivo")[2]. A entrevista com grupos focais enfatiza diferentes abordagens sobre conceitos ligados à Geografia ou a questões socioespaciais e representativas.

> Cada um dos grupos focais constitui-se de categorias sociais diferentes, que foram selecionadas de acordo com sua relevância para o objeto de investigação. [...] Em outras palavras, a diferença entre vozes oferece *insights* sobre os modos particulares como pessoas diferentes se posicionam no mundo e ao mesmo tempo posicionam o mundo em seu universo representacional (JOVCHELOVITCH, 2000, p. 111).

Torna-se importante também esclarecer que ambas as formas de entrevistas foram empregadas sem questionário preestabelecido, como forma de atribuir maior liberdade ao sujeito e seu discurso, evitando assim que o entrevistado limite sua resposta, de forma extremamente objetiva, à questão elencada. Ancora-se tal característica da investigação à perspectiva de uma pesquisa qualitativa,

que, sobre o olhar de Bauer e Gaskell (2008), diz respeito ao meio pelo qual a abordagem evita números, contando com a leitura a partir de interpretações das realidades sociais, caracterizando-se também por entrevistas em profundidade, nas quais esse tipo de abordagem é considerado *soft*.

Realizadas e redigidas as entrevistas, os discursos dos sujeitos são analisados segundo um processo de categorização com a finalidade de identificar as principais representações geográficas – estabelecendo uma "espécie" de conceituação social (baseada no conjunto das entrevistas) relativa à teorização na ciência geográfica. Tanto pesquisadores quanto entrevistados se constituem em centros relativos (REGO, 2007) nos quais se identificaram como meta-conceitos (discursos) o espaço, o espaço vivido, o espaço concebido, a cultura e as representações do espaço. Portanto, as interpretações são articuladas com o referencial teórico debatido no artigo.

Foram realizadas 14 entrevistas, perfazendo um total de 240 minutos de áudio. Também foram feitos diálogos com grupos em redes sociais. Concomitantemente às entrevistas, realizaram-se registros fotográficos das manifestações mais representativas do movimento hip-hop em espaços públicos e também o registro de eventos realizados entre o centro e a periferia, como forma de se representarem elementos das práticas espaciais.

PROBLEMATIZAÇÃO TEÓRICA

Como meio de iniciar as explicitações do objeto e reflexões desta investigação socioespacial, passamos a explorar as bases teóricas do trabalho. Seguindo essa perspectiva, o hip-hop é abordado desde seu aspecto como movimento social. Evidenciam-se as representações hegemônicas de suas origens e pela atribuição de legitimidade às características locais (como escala de abordagem) conquistadas pelo movimento em diferentes constituições espaciais (locais) nas mais complexas regiões do mundo. Tal fenômeno está concomitantemente ligado à globalização, como foi elencado por Tartaglia

(2014).

Em se tratando de uma representação social, o movimento hip-hop é também um movimento social. Segundo Touraine (1976), um movimento social possui a necessidade de ser compreendido além dos seus valores e crenças comuns (características internas). Deve ser estudado como ação coletiva, considerando-se as estruturas sociais nas quais ele se manifesta frente a cada sociedade ou contexto histórico e geográfico. Os movimentos sociais colocam em questão os possíveis conflitos entre classes, sendo terreno das relações sociais a depender dos modelos culturais, políticos e sociais. Em continuidade ao debate sobre *movimento social*, amparado agora pelo Dicionário de Política (BOBBIO, 1998), verifica-se que ele se constitui de tentativas pautadas pelos valores comuns àqueles que compõem os grupos à medida que definem *formas de ação social* para se alcançar determinados resultados (caráter de luta política). Tal perspectiva de resultados/objetivos é debatida no trabalho em compasso às apropriações espaciais componentes as geografias juvenis.

O movimento hip-hop tem suas "origens" voltadas ao início dos anos 1970, com base nos debates étnicos e na luta por direitos civis igualitários.

> O hip-hop emergirá exatamente neste contexto de conflitos de gangues nos guetos americanos e de constituição de formas de luta dos negros em diáspora. Culturas distintas e fragmentadas (imigrantes porto-riquenhos, jamaicanos, mexicanos, haitianos, negros americanos com uma forte discussão sobre sua origem afro, brasileiros capoeiristas) buscando romper com os conflitos de gangues, com as representações espaciais construídas pela temática do underclass e criar práticas sociais de encontro e da celebração pela cultura irão forjar os primeiros elementos do hip-hop (OLIVEIRA, 2006. p.47).

As principais referências na estruturação do Movimento é o DJ (*disc jokey)*, é o produtor musical Afrika Bambaata. Quanto ao *graffiti* (grafite), ele se apresenta como a expressão plástica dessa cultura, bem como o *break* (a dança) e *r.a.p.* (*rhythm and poetry* – ritmo e rima/poesia, em tradução livre).

A produção textual poética é considerada elemento-base do movimento hip-hop. A sua origem está voltada para a África Ocidental e à Jamaica, em suas

diferentes versões, conforme aprendido por Diógenes (1998, *apud* LAITANO, 2008). Destacam-se dois agentes nessa cultura: o *MC* ("mestre de cerimônia") e o *DJ* (*"disc-jóquei*"); o primeiro volta-se para a introdução e à apresentação, e o segundo é responsável pela introdução musical que é caracterizada principalmente pelo *scratches* ("vai e vem das mãos", em tradução livre).

Quanto ao *break,* ele é executado pelos *bboys* e *bgirls* (dançarinos de *break*) e se originou nos guetos norte-americanos buscando promover a antiviolência com uma competição de dança entre os jovens.

O terceiro elemento da cultura hip-hop é o *graffiti* (grafite). Trata-se de uma pintura em parede com traços livres, variando seus conjuntos de cores, que costuma abordar temas sociais e o cotidiano das ruas. O grafite tem uma linguagem explícita para o leitor de sua imagem, enquanto que a pichação (outra forma de intervenção visual) introduz o leitor num código visual não explícito, muitas vezes com significados ocultos. De origem porto-riquenha, o grafite teve a função de demarcar territórios de atuação de gangues, como abordado por Laitano (2008).

Também Tartaglia (2014) reflete sobre a manifestação material do *graffiti*:

> O *graffiti* é um fenômeno concomitante a essa globalização que vem se processando nos últimos 30 anos. Oriundo da migração e da fusão cultural de povos africanos e latino-americanos, marcadas pela intolerância, pelo preconceito e pela segregação social em território norte-americano, esse fenômeno obteve uma grande difusão em todo o mundo, no ocidente e no oriente, nas últimas décadas, especialmente sob a forma da cultura hip-hop. […] O desenvolvimento tecnológico e a popularização dos meios de comunicação tiveram um papel significativo na propagação das manifestações políticas e culturais da contracultura a partir dos anos 60/70 (na qual o *graffiti* e o hip-hop têm suas origens) (TARTAGLIA, 2014, p.17-18).

O trabalho em tela se concentrou nos elementos *graffiti* e *rap,* principalmente no debate geográfico das "manifestações/espaciais" articulado com as representações dos sujeitos que relacionam o hip-hop e a rua. A rua se configura como uma essência das representações dos sujeitos entrevistados na problematização da pergunta: "o que é o hip-hop para você?". A rua é considerada como escala de diferenciação espacial e de "existência do hip-hop"

(SMITH, 2000).

Segundo Santos (1988), a rua serve de elemento estruturante do espaço urbano. É *locis* de encontros, trocas e muitos usos, sendo também espaço didático de aprendizagens – modos de ser no espaço, pois "na rua está o transitório, o ambíguo, o excitante e o perigoso. Na casa, o estável, a certeza da própria identidade" (SANTOS, 1988, p. 89). A rua permite a troca de códigos e de comunicações. As ruas são "também unidades de alto significado para quem sabe reconhecê-las. Uma rua é um universo de múltiplos eventos e relações" (SANTOS e VOGEL, 1985, p. 23-24).

O espaço *rua* é tratado pelos integrantes do movimento hip-hop como sendo palco de ações da sociedade, como sendo um espaço que permite determinada liberdade de ações. É onde se firmam relações intra-grupos, configurando cenários das manifestações do movimento e modos de ser no espaço. Na rua se estabelecem ligações próximas daquelas das origens do hip-hop, nas quais ela era "o ponto denso" de encontros das "bancas" e das reuniões cotidianas.

E os espaços públicos? Para os grupos do movimento hip-hop, os espaços públicos são "palcos" para suas manifestações, relações, entre outros elementos que atribuem a essas espacialidades uma interpretação em torno de uma liberdade para *o agir*. No entanto, trata-se de uma liberdade limitada, pois estes espaços de responsabilidade jurídica do Estado nem sempre permitem manifestações de forma material. Gomes (2012) ampara esta questão sobre a hierarquia de direitos e deveres em que o contrato social funda esses espaços segundo três perspectivas: não levar em consideração outros estatutos (coletivo, comum, etc.); considerá-lo uma definição, e sim de uma classificação; e a sobreposição de um estatuto sobre outro. O mesmo autor ainda completa:

> Aliás, ao contrário, os locais públicos são sempre objeto de uma explícita legislação que dispõe sobre as condições de acesso, o qual é, desse modo, normatizado e nunca indiscriminado. De qualquer maneira, não seria a forma de acesso a esses locais o que delimitaria o direito de público ou privado das instituições, nem mesmo a ideia largamente difundida de que o que é privado é pago em oposição à gratuidade de público (GOMES, 2012. p. 23).

Como sendo um ambiente em que se desenvolvem os debates e onde se problematiza *a questão social (debate coletivo)*, os espaços públicos se apresentam como sendo o principal cenário onde os grupos sociais instauram sua presença no espaço urbano. O fato de determinados grupos sociais, a exemplo do movimento hip-hop, legitimarem sua existência nesses espaços configura que estes locais não devem ser limitados à forma abstrata. Essa outra característica remete ao espaço vivido (à materialidade).

Contudo, é fundamental a incorporação do vivido no espaço concebido. Tal associação se volta para as estruturas de representação que estão fixadas de forma simbólica nos respectivos espaços públicos. Serpa (2007, p. 172) atenta para a apreensão dos aspectos cognitivos em que "esses espaços precisam ser cognitivamente 'organizados' e decodificados para serem incorporados à memória e às estruturas de representação, e contêm objetos e eventos que estão fora do alcance da apreensão imediata". Serpa (2005, 2007) complementa:

> Por outro lado, a não incorporação do percebido ao vivido, deixa sem espaços de representação todos aqueles grupos ou indivíduos sem acesso às estruturas de poder, que produzem, via meios de comunicação em massa e processos tecnocráticos de planejamento, as "representações do espaço", o concebido (SERPA, 2005, p. 223).

Soma-se à perspectiva de Serpa (2005) o debate tecido por Gomes:

> Na base desse problema está fundamentalmente um uso que separa dois tipos de compreensão desse tipo de espaço: no primeiro, há uma referência concreta a uma área física (praças, ruas, jardins, equipamentos, etc.) e uma preocupação prática do planejamento urbano; já no segundo tipo, a referência é a um espaço abstrato, teórico, fundamento da vida política e democrática, objeto de análise da ciência política (GOMES, 2012, p.19).

Os processos cognitivos, quando correlacionados às apreensões imediatas frente às características físicas dos espaços públicos, constroem a "real identidade" desses espaços, atribuindo uma fundamental importância ao simbolismo e às cognições fundadas neles que modelam as estruturas das representações – ou dos espaços de representação. A incorporação da vivência e da experiência ao ambiente físico remete ao modo como a representação desses

espaços será concebida.

> Os procedimentos metodológicos e os conceitos renovados de uma Geografia das Representações Sociais pode ser a chave para o entendimento dos complexos processos cognitivos que resultam da tensão entre percepção e cognição, vivência e experiência, espaços concebidos e vividos. Uma geografia assim pode, sobretudo, explicitar as relações entre cultura e poder nos processos de apropriação social e espacial em diferentes escalas e recortes espaciais, assim como as múltiplas estratégias cognitivas dos diferentes agentes e grupos produtores de "espaço" (SERPA, 2005, p. 230).

As concepções de Serpa (2005, 2007) assumem importância na estruturação das interpretações científicas, configurando como objeto dessa nova "geografia – a das representações sociais" – como possibilidade de se construir e analisar visões de mundo a partir de grupos sociais e, a partir deles, discutir a construção de identidades e representações, legitimando um "aspecto fenomenológico" do trabalho.

A discussão da *sociabilidade juvenil* se torna fundamental para "delimitar" os sujeitos/objetos de estudo (o papel da teoria como contemplação da realidade). Segundo Turra Neto (2011), o termo sociabilidade adere à interpretação das relações de determinado grupo com a sociedade como um todo e com o ambiente no qual está inserido. A pesquisa também consultou a legislação vigente para qualificar quais são os indivíduos tratados aqui como jovens: "§ 1° Para os efeitos desta Lei, são consideradas jovens as pessoas com idade entre 15 (quinze) e 20 (vinte e nove) anos de idade", artigo presente na Lei n° 12.852, de 15 de agosto de 2013, que institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e as diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude (SINAJUVE).

INTERPRETAÇÕES GEOGRÁFICAS DAS APROPRIAÇÕES ESPACIAIS DO HIP-HOP

Depois da "coleta de dados" feita por meio de diálogos com os sujeitos da pesquisa e de sua categorização geográfica frente às estruturas teóricas apresentadas, destacam-se as diferentes interpretações em torno dos espaços

públicos apropriados.

As apropriações compreendem uma estrutura-base para a legitimação das geografias juvenis, que são fundadas principalmente pela ótica das práticas espaciais, mas que não se restringem apenas à materialidade oriunda destas práticas. De forma simbólica a ideia de "cidadania moderna[3]", também está presente nas relações desses jovens com os espaços públicos. Chamam a atenção duas condições dos espaços: o percebido e o concebido.

> [...] espaço percebido está relacionado diretamente aos objetivos e aos fenômenos imediatos, carecendo de elaborações simbólicas de cunho complexo. É o campo dos perceptos, embora haja, já aí, o início da incorporação dos objetos e dos fenômenos às estruturas cognitivas. O espaço concebido é símbolo que carece de perceptos, que busca se incorporar às estruturas cognitivas sem a legitimação das práticas espaciais cotidianas, influenciando, porém, diretamente nos espaços de representação. Estes últimos são, em última instância, o lócus dos processos cognitivos e das representações sociais. É o espaço das mediações e da interlocução entre percebido e o concebido. É também o espaço vivido dos conflitos e das lutas (SERPA, 2005, p. 222).

Respeitando o "recorte espacial" do trabalho – o espaço intraurbano de Ponta Grossa-PR –, os principais espaços públicos apropriados pela sociabilidade juvenil do movimento hip-hop compreendem as praças e os complexos esportivos. Esses últimos "empreendimentos especializados" se localizam na periferia da cidade e, nos dias atuais, tornam-se numerosos em razão das políticas de habitação em Ponta Grossa, já que tais complexos estão presentes nas vilas e acompanham o desenvolvimento de cada novo conjunto habitacional. As espacialidades são tratadas na investigação como *equipamentos-espaços* em razão da união de duas esferas: como sendo equipamentos públicos obrigatórios nas temáticas de habitações; e, numa segunda perspectiva, o de serem considerados pelos integrantes do movimento hip-hop como espaços que permitem uma relativa "*liberdade de ação para a sociedade".* Feita tal apresentação, adentra-se à distinção da liberdade de ações nos espaços públicos localizados no centro e aqueles posicionados na periferia da cidade capitalista:

> [...] a periferia não é somente uma espacialidade que não alcançou o tal "desenvolvimento", pois que a modernização não fora suficiente para constituí-la à

> semelhança – e imagem, já que tratamos aqui da Geografia -, mas uma forma analítico-sintética – já positiva para a acumulação do capital para fora dos limites nacionais. É espacialidade, portanto, da formação do capital e da mais-valia – para o capital, o território é abstrato, como sublinhou Milton Santos, e por aí não se realiza territorialidade -, chamada, comumente, de "expansão geográfico-econômica". Esta – e o espaço no sentido mais amplo – foi condição, meio e produto da produção propriamente capitalista. Note-se que esta não eliminou de chofre outras formas, até porque delas necessitou para formar o patrimônio e propriedade e capital propriamente dito num contexto que não ainda o da vigência das condições da reprodução ampliada (ALVES, 2007, p. 200).

A descrição de periferia por Alves (2007) ampara o debate a seguir. As manifestações possíveis de serem realizadas nos espaços públicos do centro da cidade possuem uma limitação: como a maioria das edificações compreende patrimônios históricos tombados (especificamente os locais indicados pelos integrantes do movimento como pontos privilegiados de suas reuniões), a materialização das manifestações não são possíveis, a exemplo da realização de um *graffiti* na edificação da Estação Saudade e na da Estação Ponta Grossa (espaços públicos patrimonializados), ambas localizadas no complexo do Parque Ambiental (marco central da cidade, frequentado por diferentes grupos, classes, etc). No entanto, a limitação de ações nesses espaços não coíbe que determinados eventos oriundos do movimento hip-hop sejam por lá realizados. O que não se torna possível, é fazer uma apropriação material de forma perene. Sendo assim, a realização de shows como o *Dia Municipal do Rap* (dia 6 de agosto – instaurado em 2015) ou as Batalhas de Rima do Ambiental (realizada quase que semanalmente) atribuem a tais espaços públicos novas interpretações, assumindo a face de uma apropriação espacial efêmera, sem alteração das características físicas de tais espaços. Nessa perspectiva, as geografias juvenis são compreendidas na ótica dos processos cognitivos e de uma geografia da invisibilidade. Como escrito por Nogué e Romero (2006), elas reportam geografias que "estão sem estar", mas que marcam nossas coordenadas espaço-temporais, nossos espaços existenciais tanto ou mais que as geografias "cartesianas" (visíveis) e as cartografias fundamentadas na materialidade (espaço geográfico como correlação entre superfície terrestre e formas humanas).

As atribuições de Nogué e Romero (2006) se articulam à discussão de Serpa (2005, 2007) com relação ao temário do espaço concebido e percebido, em razão do que é possível observar de maneira imediata e dos processos cognitivos passíveis de serem notados somente por meio da aproximação com os sujeitos e o ambiente em questão, fazendo referência, assim, à necessidade de uma investigação social sobre este aspecto com caráter fenomenológico (consciência intencional).

Na temática das geografias juvenis oriundas do movimento hip-hop, está presente outro aspecto de caráter fenomenológico, isto é, as narrativas que compõem o que é o "ser" do hip-hop: as transformações locais de cada regionalidade onde difunde-se o hip-hop (como discurso político). Sendo assim, é necessário remontar alguns aspectos quanto à "origem" (essência política) do hip-hop como movimento de representação social. Partindo de referências pontuais, destaca-se o bairro do Bronx em Nova Yorque nos Estados Unidos, uma localidade composta por imigrantes afrodescendentes e latinos (com destaque aos porto-riquenhos), residentes da periferia, inseridos em um contexto de exclusão social e espacial, como destacado por Tartaglia (2014), já que a sociedade americana ainda não aceitava de maneira integradora outras classes sociais, mas principalmente os respectivos imigrantes. As periferias onde residiam os imigrantes eram apenas representadas por índices de criminalidade (externamente) e por conflitos entre os próprios imigrantes (interna) nas disputas étnicas e na demarcação de territórios através de marcas sem muita atenção estética, as *tags*.

> A multiplicidade de culturas trazidas pelas organizações negras em diáspora nos guetos e dos migrantes latinos, em sua maioria pobres, pouco se traduzia em encontro. Pelo contrário, ganhava dimensão territorial de embate, expresso na guerra de gangues. A temática do *underclass* se alimentava dos conflitos de gangues para justificar suas propostas ideológicas (OLIVEIRA, 2006, p. 47).

Paralelamente a esse contexto, desenvolviam-se cada dia com mais força as lutas sociais pelos direitos civis reivindicatórios e também pelo *seu direito ao*

espaço. Aprofundando-se nesse quadro histórico das características iniciais que estruturam as narrativas sobre o movimento hip-hop, com respaldo nos discursos de Tartaglia (2014), destacam-se também as mobilizações estudantis na França em 1968, nas quais destacou-se uma nova ferramenta nas lutas sociais: as mensagens escritas em muros e outros pontos fixos, concomitante ao desenvolvimento de materiais como a tinta *spray*. O *graffiti* então ganha de fato a face de uma ferramenta de expressão. Das mobilizações da França em 1968 e das demarcações territoriais do Bronx no início dos anos 70, inseriu-se nas grafias espaciais o teor político e ideológico que tomava como referências figuras públicas do quadro das lutas sociais tais como Martin Luter King, Malcon X, entre outros.

Os espaços nos quais residiam os imigrantes, além de periferia, passavam a ser interpretados a partir dos modos dos indivíduos serem naqueles espaços. Desenvolviam-se então moldes de uma representação coletiva e partir das práticas espaciais, não tanto das mensagens e objetivos reivindicados.

> Dessa forma foram descolados os conflitos territoriais de gangues que faziam *graffitis*, praticavam a dança, o basquetebol, entre outras práticas identificadas como culturas de rua, para as disputas no plano artístico, simbolicamente manifestadas nas ruas (TARTAGLIA, 2014, p. 61).

Tartaglia (2014) e Oliveira (2006) remontam a perspectiva do desenvolvimento de uma contracultura baseada em manifestações com teor político, ideológico, mas também artístico. O hip-hop difunde-se assim para as mais variadas regiões do mundo, um processo de transformações e atribuições locais fundadas através da arte (música e *graffiti*), em um cenário de conflitos político-sociais, sendo que esta globalização do hip-hop acompanhou a facilidade de acesso às informações através das mídias eletrônicas, como elencado por Tartaglia (2014) e Rodrigues (2009). Desta forma, o movimento hip-hop ganha diferentes atribuições para os locais onde se difundiu. Nesse quadro, o *graffiti* de demarcação territorial e artística nos Estados Unidos, e aquele das mensagens políticas das mobilizações da França em 1968 passam a compreender a expressão

artística plástica do movimento hip-hop.

A globalização do hip-hop ocorreu sobre duas perspectivas: rizomática e molecular, como apontado por Rodrigues (2003, *apud* TARTAGLIA, 2014): rizomática porque os elementos do hip-hop foram globalizados de forma descentralizada pois não partiam de um centro para outro lugar, ocorrendo de forma hierárquica de forma que os elementos não posicionavam-se de forma superior aos demais (sem uma ordem de importância), o rizoma (nas atribuições do autor) entende-se por um processo no qual multiplicidades conectam-se umas às outras sem responder à algum tipo de ordem; e molecular porque sua constituição enquanto movimento social se apresenta de forma imanente às singularidades dos grupos e indivíduos, não havendo uma figura que estabeleça uma organização de forma centralizada, a exemplo do Estado.

Concomitantemente à globalização do *graffiti*, aconteceu a difusão do hip-hop. No Brasil, a mesma se inseriu em São Paulo em meados de 1990, mas já portando a carga ideológica apresentada anteriormente.

> O *graffiti* brasileiro contemporâneo é um híbrido entre uma estética tradicional da arte de rua, que remonta aos pioneiros da década de 1980 e que está relacionado a movimentos das artes plásticas situados no século XX (a exemplo do muralismo do mexicano Diego Rivera e da arte pop de Andy Warhol), e o hip-hop *graffiti*, de matriz nova-iorquina. A década de 1990 marca o período de expansão da estética hip-hop ao redor do mundo. Os temas pintados, assim como nas letras dos raps, remetem à desigualdade social e à questão racial. Rapidamente o estilo aportou no Brasil, encontrando nas grandes cidades material de sobra para composição temática e para o desenvolvimento de formas próprias na representação plástica, motivados principalmente pela questão dos materiais empreendidos. Os altos preços das tintas *spray* impulsionaram a utilização de tinta látex e rolinhos pelos artistas no preenchimento dos contornos desenhados em tinta *spray*, proporcionados pela mobilidade das latas. Surge desta forma uma modalidade singular de *graffiti*, conhecida na rede internacional de artistas de rua como *brazilian graffiti* (SOUZA, 2007, p. 70).

Torna-se importante elencar também que o presente artigo teve como foco plástico visual o *graffiti* provido pelo movimento hip-hop, cabendo ressaltar que *graffiti* e pichação não são sinônimos, distinção essa amparada pela legislação brasileira. Sendo assim, ambas as formas de expressão estão presentes em movimento sociais como hip-hop, punk, entre outros, porém a investigação

voltou-se apenas para o *graffiti*. O *graffiti*, até meados de 2010, era considerado uma prática ilegal em todo território nacional, assim como a pichação (*tag*, picho reto, etc.) ainda é classificada até os dias atuais; no entanto, o *graffiti* como elemento de expressão e manifestação artística, cultural e política adquiriu legitimidade no último século, assumindo assim o *status* de arte de rua (*street art*), culminando na sua descriminalização em 2011, por meio de legislação sancionada pela então presidenta Dilma Roussef (Partido dos Trabalhadores), como registrado por Tartaglia (2014). Ao alterar-se a Lei de Crimes Ambientais (Lei Federal n°9.605/98), o *graffiti* passa a ser enquadrado pela Lei n°12.408 de 25 de maio de 2011:

> § 2° Não constituí crime a prática de grafite realizada com o objetivo de valorizar o patrimônio público ou privado mediante manifestação artística, desde que consentida pelo proprietário e, quando couber, pelo locatário ou arrendatário do bem privado e, no caso de bem público, com a autorização do órgão competente e a observância das posturas municipais e das normas editadas pelos órgãos governamentais responsáveis pela preservação e conservação do patrimônio histórico e artístico nacional (BRASIL, 2011, p.01).

Elencada a distinção entre estes dois meios de expressão, e já aprendido que o *graffiti* apresenta-se com maior atenção para a estética da manifestação, é possível abordar a coexistência dessas duas manifestações em uma mesma espacialidade. Para os integrantes do movimento hip-hop a pichação em locais grafitados acaba por gerar uma representação social por vezes indistinta entre *graffiti* e pichação, levando as pessoas não integrantes do movimento hip-hop a atribuir um sentido de vandalismo a qualquer expressão gráfica do movimento hip-hop. Este é o caso do espaço para eventos culturais anexo à pista de *skate* do Núcleo Habitacional Santa Paula (periferia oeste), um espaço público que foi apropriado pelos ativistas do movimento hip-hop através de grafias por toda extensão da pista de *skate* e também no interior do pavilhão para eventos culturais – uma interpretação referenciada no imaginário dos sujeitos, legitimado pelos discursos efetuados nas entrevistas como uma das principais pistas da cidade e um espaço *central* da periferia oeste. Os próprios sujeitos entrevistados

alegam que a presença mista de grafites e pichações culmina na produção de estigmas "na/da sociedade", associação entre hip-hop e vandalismo em áreas públicas.

A narrativa efetuada sobre as diferentes interpretações do hip-hop em distintos lugares (EUA, França, São Paulo, etc.) articula-se com as "ideias expressas" pelos integrantes do hip-hop em Ponta Grossa em termos de "adquirir" um prestígio social, ser respeitado, ou seja, embora não haja uma hierarquia ou um sentido de "difusão cultural"[4], é possível apresentar como um aspecto integrador o seu "conteúdo político". Portanto, a interpretação geográfica em tela demonstra uma interiorização por parte dos integrantes do movimento da normativa moderna de uso do espaço público – o graffiti legalizado –, remete aos integrantes do movimento a uma representação de conquista e respeito que precisa de constantes estratégias espaciais para "ser mantido", gerando inclusive conflitos entre grafiteiros e pichadores.

Figura 01 – Espaço para eventos culturais, anexo à pista de *skate* do Núcleo Habitacional Santa Paula, Ponta Grossa – PR.

Autoria: Adami (2015).

Esta abordagem em torno das apropriações espaciais volta-se para a discussão das práticas espaciais possíveis em espaços públicos situados na periferia e no centro da cidade. Lembra-se aqui que a apropriação material de forma perene, a exemplo de um *graffiti*, não é permitida nos espaços públicos centrais da cidade ocupados pelos jovens em questão. O movimento hip-hop encontrou nos eventos musicais e nas reuniões semanais de rimadores uma forma de apropriar-se desses espaços públicos centrais (Estação Saudade e Estação Ponta Grossa) de forma intangível, simbólica e cognitiva – efêmera, por meio da

presença do movimento hip-hop. Essa análise vincula-se à geografia de invisibilidade trabalhada por Nogué e Romero (2006) e aos processos cognitivos que compõem o espaço conceituado por Serpa (2005, 2007).

Figura 02 – Batalhas de Rima do Ambiental nas estruturas da Estação Ponta Grossa, ao lado da pista de *skate* do Parque Ambiental, em Ponta Grossa – PR.

Autoria: Adami (2015).

Seguindo essa abordagem das manifestações fundadas a partir dos integrantes do movimento hip-hop por meio de apropriações espaciais, atribui-se a qualificação de geografias juvenis, modos de ser no espaço e que exemplificam a relação geográfica da sociabilidade juvenil com o ambiente e o contexto social que estão inseridos. Na discussão encontra-se o principal evento do movimento na cidade, o *Graffiti Cor & Ação*, que teve no ano de 2016 a sua quinta edição. As demais edições apresentam-se, respectivamente, nos seguintes locais: Colégio Estadual General Osório (2012, sendo que as grafias não estão mais presentes em razão das obras estruturais realizadas no local em 2015), Hospital São Camilo (2013), Associação Recreativa Homens do Trabalho (2014) e Associação dos Deficientes Físicos de Ponta Grossa (2015). Todos os locais citados situam-se na periferia da cidade, porém, extrapolam a descrição de apropriações sobre espacialidades públicas, uma vez que o penúltimo local citado diz respeito a um clube de associados privado, mas que permitiu a realização do evento em aproximadamente 60 metros de muros, uma apropriação que atribuiu novas interpretações ao espaço, tanto esteticamente, como de modo social, a notar a presença do movimento hip-hop de forma material e perene naquele ambiente.

Atribui-se ao *Graffiti Cor & Ação* de 2015 a "classificação" de maior evento local, uma vez que, além de reunir grafiteiros de outras regiões e países, apresentou aproximadamente 1 km de muro a ser apropriado pelos ativistas.

Figura 03 – 4° *Graffiti Cor & Ação* realizado na Associação dos Deficientes Físicos de Ponta Grossa, em 2015, na Vila Shangrilá, periferia oeste.

Autoria: Adami (2015).

A realização de eventos na periferia e o volume maior de apropriações espaciais realizadas nos Complexos Esportivos também localizados da periferia remetem a uma das mensagens elencadas pelos ativistas do movimento, apresentando-se assim, à sociedade, que o movimento hip-hop está presente para todos e em todas as espacialidades. Esse debate "da socialização do hip-hop" vincula-se também aos *rappers*, historicamente o hip-hop era tido como representativo de uma classe social desfavorecida economicamente, periférica espacialmente; porém, concomitante à globalização e aos debates político-sociais crescentes, hoje em dia o hip-hop é ferramenta não só de expressão de uma coletividade, mas de união de classes sociais, partindo de uma classificação enquanto movimento, aderindo-se a práticas espaciais de uma cultura. Como abordado pelos sujeitos entrevistados, o hip-hop está na escola pública da periferia, mas também na escola particular do centro da cidade.

A aproximação do pesquisador com os sujeitos, tanto na música quanto na arte visual plástica, condicionou uma sintetização das mensagens trazidas pelos ativistas do movimento hip-hop através das respectivas formas de expressão. Provocações em torno de reflexões, experiências de vida e espaços vividos, direitos sociais, críticas políticas, "o espaço público" como uma relação social localizada (palco, cenários), descriminalização do uso maconha (*cannabis sativa*), mas principalmente sobre o respeito ao hip-hop, seus integrantes e seu modo de ser, estão presentes nos grupos interiorizados no movimento hip-hop.

Destaca-se também nas mensagens oriundas dos grupos musicais e de grafiteiros um convite a novos integrantes para o movimento social, fundamentado

a partir da semelhança de experiências de vida, como forma de serem ouvidos pela sociedade como um todo, e principalmente por estes meios de expressão compreenderem a ferramentas que portam mensagens a serem notadas de maneira geral, ou seja, vinculando as atribuições de Tartaglia (2014) que destaca a força destes meios de expressão como ferramenta política.

Não obstante, a esse debate, em decorrer dos processos globais para "onde" o hip-hop se difundiu – lembra-se que o hip-hop ganha novas faces a partir das localidades nas quais insere-se, outras perspectivas atraem a atenção dos jovens: a temática da visibilidade, o aspecto profissional e o potencial regenerador de áreas esquecidas esteticamente pelo poder público.

Nesse sentido, as geografias juvenis fundamentadas primeiramente nas apropriações espaciais perenes e efêmeras, tangíveis e intangíveis, nas relações com o ambiente em que se inserem, passam a ser desdobradas também através da valorização individual das representações coletivas, a exemplo do *graffiti*. Os jovens ativistas além da dimensão do pertencimento ao movimento, também buscam valorizar suas práticas individuais, sendo assim, movido pela visibilidade, o grafiteiro passa a confeccionar grafias cada vez maiores e mais atraentes do ponto de vista estético. Há procura por grafitar espaços específicos com presença expressiva de pessoas no cotidiano da cidade, de modo que a sua grafia seja notada, o que é importante para a autoestima do jovem. Outra questão é o aspecto profissional, a venda de suas imagens, de sua grafia, não limitando-se àquela prática movida pelo espírito crítico e anárquico, pelo modo de vida, pelo *hobby*, pelos ideais de expressão interiorizados no movimento hip-hop. A grafia então passa a ser o produto comercial do jovem ativista, que a oferece e atribui valor econômico às suas manifestações artísticas, muito mais para ambientes privados/contratados, do que nas espacialidades públicas. Entra em cena aspectos ligados à publicidade das grafias. Silva (2001) interpreta esta questão contrapondo dois contextos: "As imagens da publicidade, porém, não são as da arte. Enquanto a publicidade chama atenção para alguma coisa, a arte o faz para alguém" (p. 08). O mesmo autor coloca ainda:

> Desse modo, o que se opõe diametralmente ao grafite é a publicidade: enquanto o primeiro busca um efeito social de forte carga ideológica ou, de algum modo, transgressora de uma ordem estabelecida, a publicidade busca o consumo do anunciado e assim sua intenção comunicativa é antes de tudo funcional para um sistema social, político ou econômico (SILVA, 2001, p.06).

Acrescido ao potencial regenerador, algo que justifica de modo mais significativo a apropriação espacial física através dos *graffitis*, soma-se que os laços de pertencimento com o espaço são fundados no imaginário coletivo dos sujeitos a uma estética de desvalorização das espacialidades públicas da periferia. Sendo assim, a apropriação de determinados complexos esportivos é principalmente justificada pelo quadro estético que tais espacialidades apresentam; desta forma, além de regenerar, a apropriação atribui nova identidade aos espaços apropriados.

Agradecimento: Esse Trabalho foi desenvolvido na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) com o apoio do CNPq e da Fundação Araucária.

REFERÊNCIAS

ALVES, W. R. Periferia e Geografia: rima sem poesia?. In: BEZERRA, A, C. A; GONÇALVES, C. U; NASCIMENTO, F. R do; ARRAIS, T. A. (orgs.). **Itinerários Geográficos**. Niterói: EdUFF, 2007, p.191-211.

BAUER, M. W; GASKELL, G. (orgs). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BOBBIO, N. **Dicionário de Política.** BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. trad. Carmen C., Varriale et al.; coord. trad. João Ferreira; rev. Geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, v.1, 1998.

BRASIL. **Lei n°12.408, de 25 de maio de 2011**. Altera o art. 65 da Lei no 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, para descriminalizar o ato de grafitar, e dispõe sobre a proibição de comercialização de tintas em embalagens do tipo aerossol a

menores de 18 (dezoito) anos. Brasília 25 de maio de 2011. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12408.htm>.

BRASIL. **Lei n°12.852, de 5 de agosto de 2013**. Institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude - SINAJUVE. Brasília, 5 de agosto de 2013. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm>.

CASTRO, I. E de. **Geografia e Política**: territórios, escalas de ação e instituições. 3ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

GOMES, P. C. da C. Um modo de ser do espaço, um modo de ser no espaço. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (orgs.). **Olhares Geográficos**: modos de ver e viver no espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p.13-32.

HARVEY, D. **Espaços de Esperança**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

JOVCHELOVITCH, S. **Representações sociais e esfera pública**: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2000.

LAITANO, G. S. Vivência, juízo e transformação: geograficidades na escrita do Movimento hip-hop. In: HEIDRICH, Á. L; COSTA, B. P da; PIRES, C. L. Z; UEDA, V. (orgs.). **A emergência da multiterritorialidade**: a ressignificação da relação do humano com o espaço. Canoas: Ed. ULBRA. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008, p.301-311.

LIMA, E. L. de. **Encruzilhadas geográficas:** notas sobre a compreensão do sujeito na teoria social crítica. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.

NOGUÉ, J; ROMERO, J. Otras geografías, outros tiempos. Nuevas y viejas preguntas, viejas y nuevas respuestas. In: NOGUÉ, J; ROMERO, J (orgs.). **Las otras Geografías**. Valencia: Ed. Tirant La Blanch, 2006. p.15-50.

OLIVEIRA, D. A. **Territorialidades no mundo globalizado**: outras leituras de cidade a partir da cultura Hip Hop na metrópole carioca. 168 f. Niterói:

Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal Fluminense, 2006.

REGO, N. Geração de Ambiências – Três conceitos articuladores. In: KOZEL, S; SILVA, J da C; GIL FILHO, S. F (orgs.). **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem. Curitiba: NEER. 2007. p.194-206.

RODRIGUES, G. B. Quando a política encontra a cultura: a cidade vista (e apropriada) pelo movimento Hip-Hop. **Revista Cidades**, Presidente Prudente, p.93-120, v.6, n.9, 2009.

SANTOS, C. N. F. dos; VOGEL, A (coord). **Quando a rua vira casa**. A apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro. 3ªed. São Paulo: Projeto. Rio de Janeiro: IBAM, 1985.

SANTOS, C. N. F dos. **A cidade como um jogo de cartas**. Niterói: EdUFF, São Paulo: Projeto, 1988.

SERPA, A. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007.

SERPA, A. Por uma Geografia das Representações Sociais. **OLAN** – Ciência & Tecnologia. Rio Claro/SP, Brasil Vol. 5, n.01. p.220-232. Maio/2005. Disponível em: &http://www.esplivre.ufba.br/artigos/AngeloSerpa_Olam5_2005.pdf>. Acesso em abril de 2015.

SILVA, A. **Imaginários Urbanos**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

SMITH, N. Contornos de uma política espacializada: veículos dos sem-teto e produção de escala geográfica. In: ARANTES, A. A (org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p.132-175.

SOUZA, D da C. A. **Pichação carioca**: etnografia e uma proposta de entendimento. 113 f. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

TARTAGLIA, L. **Geograffitis**: Uma leitura geográfica dos graffitis cariocas. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.

TOURAINE, A. **Em defesa da Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

TURRA NETO, N. Metodologias de pesquisa para o estudo geográfico da sociabilidade juvenil. **RAE'GA.** v.23, p.340-375. 2011. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/raega/article/view/24843/16655&gt. Acesso em dezembro de 2014.

---

1 Os sujeitos são "conceituados" como uma materialidade historicamente corporificada (LIMA, 2014) e síntese política (HARVEY, 2004).

2 Ver a escala geográfica como estruturação da diferença espacial socialmente constituída (SMITH, 2000).

3 Produzida por processos de legitimação social, sustentados pelo poder político e estruturados por um discurso que visa promover o "bem comum" (CASTRO, 2010; GOMES, 2012).

4 Seja no sentido clássico de redes ou pelo viés da interpretação "deleuziana" efetivada por Rodrigues (2003, *apud* TARTAGLIA, 2014).

RETRATOS DA MEMÓRIA: ANÁLISE DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO DA RUA DR. JOÃO MOREIRA PARA A CONSTRUÇÃO DO LUGAR NO CENTRO DE FORTALEZA, CE

ANA BEATRIZ DA SILVA BARBOSA
Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará
beatrizanna1995@gmail.com
JULIANA OLIVEIRA ANDRADE
Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará
andradeh.julianas@gmail.com

INTRODUÇÃO

A vinculação da identidade social de um período ao acervo arquitetônico construído suscita, a *priori*, a tentativa de resguardo e proteção destes. O Centro de Fortaleza representa a história (não) hegemônica da sua cidade. Tem sido um lugar reconhecido por aspectos heterogêneos, desde o comércio que se reelabora continuamente, como também o reconhecimento de um patrimônio histórico-cultural representativo. A área de influência comercial do Centro extrapola os limites que demarcam os municípios cearenses. Seus logradouros se definiram através das diversas vivências que se processaram no tempo e no espaço, no processo de interação social, e seu acervo arquitetônico se configura enquanto resquício da memória urbana, possuindo notável importância para a compreensão dos fenômenos acontecidos na cidade durante os anos e sua reprodução contemporânea. É diante desta visão da cidade, como espectro das vivências passadas, que se constrói a lógica de preservação da memória das cidades, questão essa que tem se colocado como grande tendência atual por meio de projetos que objetivam a restauração, a revalorização e a salvaguarda dos vestígios que representam o espaço urbano em sua totalidade de acontecimentos.

No que se refere à produção e ordenamento do espaço urbano do Centro de

Fortaleza, diversas ações se materializaram no espaço, através das edificações, fazendo com que estas possuam vínculos aos discursos oficiais, em contraponto às vivências urbanas, construindo diversos braços simbólicos. As edificações surgem, nesse contexto, enquanto registros da produção do espaço ao longo de sua história (CORRÊA, 2005).

Tendo como base o significado socioespacial valorativo das edificações em conjunto com a polifonia urbana da capital cearense, o presente trabalho tem como recorte de análise o logradouro Rua Dr. João Moreira, cuja escolha se deu pela parcela significativa da memória edificada concentrada na extensão desta rua específica.

Através do trabalho de Pereira (2013), verificamos uma maior concentração de prédios antigos maior no setor oeste do Riacho Pajeú, além de um alinhamento relacionado ao decurso do corpo d'água. Entretanto, é perceptível um alinhamento diferenciado do mencionado anteriormente, no setor norte do perímetro do Centro Histórico, paralela à costa marítima, onde se encontra a área de estudo, a Rua Dr. João Moreira, convergindo em seu corredor parte significativa das edificações históricas fortalezenses: o Forte de Nossa Senhora de Assunção, o Passeio Público, a Santa Casa de Misericórdia, o Museu da Indústria, a Associação Comercial do Ceará, o Centro de Turismo e a Estação Ferroviária João Felipe.

Dessa forma, o artigo se propõe a discutir o papel da memória urbana no Centro de Fortaleza, protagonizando o logradouro como parcela ímpar da história da capital alencarina, com enfoque no significado socioespacial de suas edificações.

CAMINHADA METODOLÓGICA DA PESQUISA

A conceituação de patrimônio histórico compreende, grosso modo, a compreensão e preservação da identidade social de uma sociedade. A discussão sobre os processos de patrimonialização material como lógica de preservação da

memória das cidades em paralelo a uma complexa rede espacial que se elabora e se estabelece através de diversas interações socioterritoriais se desdobrando em novos espaços e significações geram questionamentos sobre o discurso de bem patrimonial e seus vínculos institucionais. Nessa (re) significação de antigos símbolos e reinterpretação (recriação) do Centro de Fortaleza observa-se a historicidade do Centro como construção pictórica da elite dissociada das demais vivências que se processaram na formação do recorte espacial apontado. Sob a perspectiva da construção dos lugares, a geografia humanística, caracteriza o lugar como o meio marcado pelas experiências, percepções, compreensão do mundo e dos significados considerando o caráter subjetivo e não o objeto em si (FERREIRA, 2000).

Dessa forma, a abordagem do estudo se configura na leitura do acervo arquitetônico edificado da Rua Dr. João Moreira enquanto resquício da memória urbana e espaço tradicional da capital cearense, entretanto, relacionando-a ao não reconhecimento dessa representação, entre outros, pelos diferentes grupos sociais que vivenciam o Centro. Acredita-se que a rua não deve ser analisada apenas a partir da ótica do que hegemonicamente representou, e sim através dos usos e interações de elementos sociais que a constituem como lugar.

Santos (2006) define lugar como a "dimensão espacial do cotidiano", as formas de reconhecimento, solidariedade forjadas na vida diária. Nesse sentido, observa-se que a formação da identidade cultural está intrinsecamente relacionada com o lugar. Hall (2004), antes de introduzir a problemática da identidade na sociedade pós-moderna, aponta que a essência da identidade se constrói em referência aos vínculos que conectam os indivíduos uns aos outros tornando-os estáveis, os aspectos de nossa identidade surgem de nosso pertencimento às culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e nacionais. Não obstante, a formação da identidade cultural é norteada pela construção de diversos significados identitários que fomentam o sentimento de pertencimento social que resultam na concretude espaço-temporal dos bens culturais específicos que os diferem dos demais grupos humanos.

Sobre este aspecto, concorda-se com Ribeiro (2005, p. 111-112) quando este afirma que “o patrimônio só faz sentido quando é definido pelos grupos sociais que enxerguem nele valores que indiquem etapas relevantes [...]”. A análise da Rua Dr. João Moreira parte dos elementos que validaram a construção das edificações observadas, elementos que respondem por suas diretrizes simbólicas e públicas (políticas), condições para a construção dos prédios. Entende-se que a ótica do patrimônio constrói a tentativa de resguardo e proteção aos prédios históricos situados no logradouro, considera-se que a escala temporal na delimitação do estudo é preponderante para análise por também sinalizar o caráter transitório (movimento) da rua.

A construção da metodologia consistiu, a priori, num levantamento bibliográfico que visou à compreensão de questões relacionadas à memória, construção do simbólico, patrimônio, monumento, preservação e história do estado do Ceará e da sua capital Fortaleza, enfatizando o centro da cidade. Este levantamento foi realizado com base na leitura de artigos, dissertações, livros, jornais locais e nacionais de assuntos sobre a dinâmica do Centro, a história do antigo logradouro e questões relacionadas aos elementos que validam sua patrimonialização. Num segundo momento, a fundamentação teórica parte para os estudos de Geografia Cultural apontando que a lógica da reflexão geográfica se estende à multiplicidade das temporalidades dos grupos humanos, relatando o espaço geográfico como uma construção subjetiva e cultural, dissociando-a somente da perspectiva econômica e política presente na análise geográfica.

O método de análise da pesquisa proveu o desenvolvimento de trabalhos de campo que serviram de reconhecimento e análise dos prédios e as vivências urbanas, que além do discurso oficial, significam o logradouro. A busca pelo empírico foi registrada de duas formas, a primeira delas através de fotografias atuais do local, sendo relacionadas com outras mais antigas, seguida de uma elaboração de uma carta imagem com a localização do logradouro e de seus prédios.

O CENTRO DE FORTALEZA E SUA DIMENSÃO SIMBÓLICA

As áreas centrais, em um contexto mais amplo, assumiram características peculiares se comparadas com demais recortes do espaço urbano. Durante a história, uma área se tornava central a partir da junção de variados elementos em um único local. O centro se constitui como "a maior aglomeração diversificada de empregos, ou a maior aglomeração de comércio e serviços" (VILLAÇA *apud* PAIVA, p. 58). Assim, a consolidação dos centros urbanos vai se escrevendo a partir do desencadeamento de processos que transformam uma dada região, tornando-a mais importante que as demais que estão ao entorno.

A centralidade existe fundada em quatro fatores principais, onde o primeiro deles é a divisão social do trabalho, proveniente da diversificação das atividades, se destacando a comercial. O segundo elemento é a concentração de poderes: os tipos de poder tendem a se concentrar em áreas centrais, a partir da maior disponibilidade de serviços e pessoas encontradas. O terceiro aspecto é a fácil acessibilidade, que vai se desenvolver devido à boa concentração de atrativos em um ponto específico. E o último deles é a hierarquia simbólica, ou seja, o recorte espacial possui um grande embargo simbólico, já que a maior dinâmica urbana se processa nos centros (CASTELLS *apud* PAIVA, p. 68).

Os centros, nesse sentido, se consolidam enquanto nós de circulação de pessoas e coisas, sendo essa dinâmica responsável pelo processo de produção do espaço. Sobre a produção do espaço urbano, Carlos (2001) o considera enquanto justaposição de diversos níveis de sociedade. Estes fixos são capazes de concentrar fração de extrema importância para a compreensão da história do lugar, pela sua imensa carga simbólica, fundamento representativo de nossa sociedade.

A cidade se configura como um lugar de memória: os seus monumentos, suas praças e parques são vestígios de um passado. Todo espaço urbano possui história e esta reflete as diversas transformações empreendidas pelo homem no espaço. Sendo assim, o conhecimento de nosso passado mostra a importância da sua preservação, condição indispensável à formação da cidadania e elemento

afirmativo de nossa identidade cultural (FERNANDES, 2007).

O Centro tem sua grande importância na origem de Fortaleza e na constituição atual da cidade: as histórias da capital e do bairro se confundem, tendo em vista que a cidade nasceu no Centro. E essa história avança com mais afinco no século XIX, a partir da abertura dos portos e do desenvolvimento do sistema viário, que para Silva (1992) acelerou as relações do sertão com o litoral e que Lemenhe (1991) acredita estar ligado com as políticas de investimentos que beneficiaram Fortaleza, fato que não se repetiu em Camocim e nem em Aracati. "Fortaleza foi confirmada capital, provocando protestos de vilas mais prósperas, como Aracati e Icó" (SESCAP, p. 7).

O crescimento da cidade impulsionou a demanda por infraestruturas, a partir do momento em que as classes dominantes sentiram esta necessidade, a de se construir uma cidade que as condições de vida sejam as mais adequadas possíveis. Percebe-se, num primeiro momento, uma cidade planejada para atender às necessidades da minoria, deixando-a como lugar perfeito para encontros, festas e moradia da elite. O centro urbano da capital alencarina era o polo concentrador de todas as funções urbanas.

Não obstante, a expansão urbana que acontece mais intensamente em meados de 1930 e acentuando-se em 1970 foi responsável pelo processo de descentralização. Dantas (2011) justifica a saída das classes mais abastadas do Centro por fatores como a especialização do comércio, a valorização de determinadas zonas mais afastadas do núcleo central e o surgimento de veículos que permitiam o fácil deslocamento. A junção destes princípios ocasionou o deslocamento de serviços para outras direções, sobretudo para os setores leste e sul, condições favoráveis para o surgimento de novas centralidades.

As novas centralidades, que são expressões dos processos de expansão, trazem uma nova estruturação ao Centro de Fortaleza. Sua história a protagonizou como *lócus* de vivência da minoria e atualmente se consolida como centro de ocupação da periferia, sendo o ponto de convergência dos principais equipamentos, atividades e serviços da cidade, além de ser o palco da história

urbana fortalezense. É nesta perspectiva que Paiva (2005) elenca as três centralidades características do Centro, que são a econômica, política e simbólica. Neste caso, o Centro de Fortaleza,

> "[...] se caracteriza pela centralidade econômica, pois concentra a maior quantidade de atividades quando comparado às outras áreas da cidade; pela centralidade política simbolizada na concentração de equipamentos governamentais e pela centralidade cultural, porque o centro é o marco histórico de surgimento da cidade, a partir do qual esta se expande; bem como concentra os equipamentos religiosos, de lazer e entretenimento" (CARTAXO FILHO, 2005, p. 20).

A sua carga simbólica encontrada se revela no espaço pela parcela significativa da memória da cidade por causa de seu acervo arquitetônico, onde boa parte do patrimônio cultural edificado localiza-se no Centro. O levantamento realizado pelo IPLANFOR (2015) apresenta um total de 54 bens tombados em escala de município, onde 30 destes se concentram no centro da cidade. Se a análise contemplar as instâncias, verificamos que à escala nacional, o Centro concentra 8 dentre os 9 prédios históricos; à nível estadual, 12 dentre 17; à nível municipal, 10 dentre 28.

Os dados cartografados por Moraes (2013) atestam uma concentração de prédios antigos maior no setor oeste do Riacho Pajeú, além de um alinhamento destes, próximo ao recurso hídrico. Entretanto, também é perceptível uma disposição diferenciada da anterior, no setor norte do perímetro do Centro Histórico, paralela à costa marítima, onde se encontra a área de estudo, o antigo logradouro Rua Dr. João Moreira.

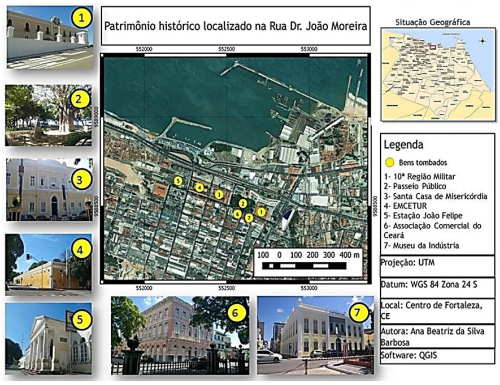
SOBRE O LOGRADOURO

A análise dos diversos objetos contidos no espaço permite um melhor entendimento da história e das transformações acontecidas na cidade. E neste contexto, assim como os monumentos e as praças, "as ruas da cidade se definem pelas suas vivências de tempo e espaço que seus habitantes constroem no processo de interação social" (SILVA FILHO, 2001, p. 13).

Rua Nova de Fortaleza, Rua da Misericórdia, Travessa do Quartel, Rua nº 17 e atualmente, Rua Dr. João Moreira, são os mais variados nomes dados ao logradouro presente no Centro de Fortaleza, desde a sua criação. Cortando as Ruas 24 de maio, General Sampaio, Senador Pompeu, Barão do Rio Branco, Major Facundo, Floriano Peixoto, General Bezerril e Alberto Nepomuceno, o logradouro é de relevada importância à memória urbana, graças a sua carga simbólica, que faz com que também seja conhecido como o Corredor Cultural da cidade.

A presente área de estudo, situada na Figura 1, se constitui enquanto localização privilegiada, pois esta concentra parte significativa das edificações originais fortalezenses, que são: o Forte de Nossa Senhora de Assunção – representado pela 10ª Região Militar –, o Passeio Público, a Santa Casa de Misericórdia, o Museu da Indústria, a Associação Comercial do Ceará, o Centro de Turismo e a Estação Ferroviária João Felipe.

Figura 1 – Localização dos bens tombados situados no logradouro Rua Dr. João Moreira.



Fonte: Elaboração das autoras (2015).

O PERCURSO HISTÓRICO DO LOGRADOURO

A cidade de Fortaleza que nasceu às margens do rio Pajeú se configura enquanto um espaço repleto de significados, e encontra, no logradouro Rua Dr. João Moreira, uma faceta importante de visualização das transformações

socioespaciais do espaço urbano. A memória urbana que o Centro possui se encontra fortemente em seu logradouro e este fato resulta de momentos anteriores à sua consolidação enquanto sede de importante influência no Ceará, remontando ao século XVIII sendo elemento de disputa colonialista.

A capital cearense deve seu nome à singela fortificação que foi inicialmente construída pelos holandeses, sob o comando de Matias Beck, tendo o nome do monumento de Schoonenborch, homenageando o governador de Pernambuco. O objetivo primário era a exploração das terras, através da produção de açúcar e da busca por minas de prata. Anos depois, os holandeses são expulsos e os portugueses concluem a construção e dão a ela o nome de Fortaleza de Nossa Senhora de Assunção (SILVA FILHO, 2001).

A nominação dada à edificação é sugestiva quanto às formas de poder vigentes na época. O nome de Nossa Senhora de Assunção sugere a presença da fé católica, presente entre os portugueses, e ao mesmo tempo também militar, pois o forte é associado como objeto de segurança. Silva Filho (2001, p. 31), ao analisar a configuração desta edificação, a apresenta enquanto material e simbólica, haja vista que esta evidencia a "existência um lugar da ordem, estabilidade, hierarquia e reclusão (dentro) cujo sentido se constrói articulado à fragilidade do que extrapola seu território (fora)".

O Forte foi imprescindível para a urbanização da cidade, se consolidando como ponto de partida para a construção de edifícios públicos, além do alinhamento das ruas. Os principais prédios se localizariam próximos à praça principal, e a rua direita seria a base de onde se desenharia as demais ruas (RIBEIRO, 1955). Esse ordenamento da cidade se torna mais perceptível com a observação das plantas da cidade de Fortaleza, tendo a praça principal (Praça do Conselho – atual Praça da Sé), a Rua Direita (Rua Conde d'Eu), responsável pelo alinhamento das ruas (Figura 2), que se dava em xadrez, e os edifícios públicos situados próximos à praça principal (Palácio da Luz, Assembleia Provincial). Sendo assim, o traçado das principais ruas se deu a partir da primeira rua – a da Matriz –, continuada pela dos mercadores (Conde d'Eu e Sena Madureira). No

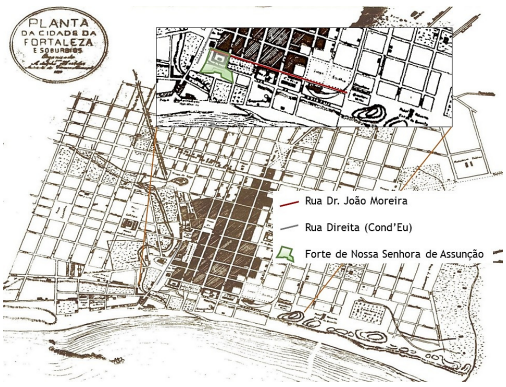
meio da praça do Conselho, a matriz foi erguida, em cuja frente fincaram o pelourinho. “Um tanto ao lado, a *polé*. Mais próxima da fortificação, procurando o poente, a viela, que depois veio formar a Rua da Fortaleza, depois Rua da Misericórdia, atual Rua Dr. João Moreira” (GIRÃO, 1997, p. 74).

Após anos de intensa disputa, em 13 de abril de 1726, Fortaleza é elevada à condição de vila. O crescimento da cidade no século XVIII é inexpressivo, quando comparado com outras vilas, como Sobral, Icó e Aracati, que se consolidaram como pontos estratégicos ligados à produção de couro e carnes (SOUSA, 2007). As edificações que apresentavam maior presença eram o Forte, a Igreja do Rosário e o Palácio da Luz. Esteticamente, dentre as mencionadas anteriormente, a única construção na capital que possuía assoalho era o Palácio da Luz (antiga sede do governo e atual Academia Cearense de Letras) até o fim deste século (SESCAP, 2012).

A capital “só de nome” experimentou sua fase de crescimento a partir do século XIX, especialmente a partir da segunda metade, quando a produção algodoeira a insere socialmente como principal centro econômico, administrativo, social e cultural da província cearense (PONTE, 2001). O contexto supracitado indica a ascensão de um centro idealizado e construído visando atender os interesses das elites que vinham do sertão (DANTAS, 2001). Este grupo social que estava em formação é o responsável pelo ordenamento da cidade neste período histórico, trazendo as tendências de aformoseamento dos espaços públicos e da criação dos primeiros clubes sociais.

Os projetos de embelezamento da cidade levaram como base os Planos de Melhoramento, que foram implementados na Europa na primeira metade do século XIX. Estes propuseram um ordenamento urbano que tivesse como foco a circulação de elementos patógenos – a água e o ar –, a fim de proporcionar à cidade um local mais saudável e limpo (FOUCAULT, 1979). A medicina urbana francesa alcança o território cearense a partir das diversas ocorrências de mortes pelas epidemias de malária, cólera, varíola, febre amarela, bem como pelas secas de 1844 a 1845 e 1877 a 1879 (COSTA, 2014).

Figura 2 – Ilustração da expansão da cidade, a partir do forte. No zoom da imagem, está apresentada a Rua Dr. João Moreira.



Fonte: http://www.fortalezaemfotos.com.br/2012/09/adolfo– herbster– e– os– mapas– de– fortaleza.html (adaptado).

A sequência desses eventos deu força ao discurso médico e se corporizou no logradouro, primeiramente através da construção da Santa Casa de Misericórdia, iniciada em 1847. O primeiro hospital do Ceará teve sua construção paralisada no mesmo ano, sendo preferencialmente construído o Cemitério São Casemiro (atual Estação Ferroviária João Felipe) por ordens do presidente da província. Em 1857, as obras da Santa Casa prosseguem e esta é inaugurada em 1861, sendo chamada até então de Hospital da Caridade. Outra construção também iniciada nesse período foi a da Cadeia Pública, iniciada em 1850 e concluída em 1866. A isso, soma-se a participação dos flagelados da seca na construção das obras públicas, tais como os barramentos para açudes, as estradas de ferro e as edificações estatais (ASSIS e SAMPAIO, 2010).

Em síntese, a análise temporal da segunda metade do século XIX pode ser analisada considerando-se que a construção da cidade aconteceu, nesse período, em virtude da prosperidade advinda da economia do algodão (SILVA, 1992). Os anos posteriores a 1850 e inferiores a 1870 são marcados pela edificação de grande parte dos prédios insalubres situados no Centro. A localização de edificações de caráter insalubre foi identificada para se dar no logradouro pela sua posição geográfica à sota-vento, haja vista que em Fortaleza, os ventos

adentram à cidade na sua porção leste e voltam para o mar na zona oeste. Neste sentido, de acordo com a teoria miasmática, os miasmas não adentrariam o continente, evitando o contágio das doenças (COSTA, 2014).

A partir da década de 1870, o Centro da minoria ganha maior impulso por meio da chegada de uma importante inovação tecnológica: a linha férrea, que objetivava o transporte de pessoas e mercadorias. Mesmo em meio à crise experimentada pelo Brasil e às epidemias nesse período, o governo deu concessões a diversas estradas de ferro para iniciar suas obras e estas receberam a denominação de "ferrovias da seca", como no caso das estradas de ferro de Baturité e Sobral, no Ceará e Paulo Afonso, em Alagoas e Pernambuco, ligando o baixo e médio São Francisco (CAMELO FILHO, 2000). Dentre todas, a de maior importância no Ceará é a Estrada de Ferro de Baturité, cuja implementação encontrou o seu ponto de chegada de passageiros e de mercadorias, a Rua Dr. João Moreira. À vista disso, uma nova perspectiva se abre, com a construção de hotéis, clubes e espaços públicos que recebiam esta nova demanda. Em 1871, a Sociedade União Cearense (atual Museu da Indústria) foi inaugurada, enquanto o primeiro clube social de Fortaleza. Em seguida, o mesmo prédio passa a sediar o Grande Hotel do Norte, até os anos 1895.

O referido prédio estava situado em frente ao cartão postal mais belo da cidade, segundo Bezerra de Menezes (1992): o Passeio Público. Seguindo o discurso modernista da *Belle Époque*, esta variação do até então conhecido jardim público, "é uma forma nova de manifestação do espaço, criada na Idade Moderna pela burguesia [...] para atender aos anseios da sociedade que se desenvolvia" (CARTAXO FILHO *et al*, 1984, p. 73). O conhecido Campo da Pólvora, Praça dos Mártires, Largo do Paiol, por ser um lugar bastante frequentado pelas pessoas, foi o alvo de mudanças estéticas, que resultaram no seu embelezamento nos anos 1880. O aformoseamento da praça compreendeu o seu ajardinamento, o cerceamento e criação de três planos topográficos, que correspondiam a cada classe social. "Paralelas às obras erguidas pelos poderes públicos e pelo capital, as camadas afluentes fizeram surgir novas lojas, hotéis,

clubes, mansões e chácaras" (PONTE, 2001, p. 43).

Neste momento percebe-se o Passeio Público como o espaço revelador das disparidades sociais: o terceiro plano localizava-se próximo ao mar e era o lugar das classes mais desfavorecidas; o segundo plano estava entre o primeiro e o terceiro, ligando-os por meio de escadas, frequentado pelas classes médias; o primeiro plano, mais próximo ao logradouro era o lócus da melhor sociedade de Fortaleza, onde haviam quermesses promovidas pela Santa Casa, bandas de música que tocavam aos domingos e práticas esportivas que eram realizadas (SILVA FILHO, 2001).

Já nos anos 1890, a última edificação do logradouro é construída, atendendo ao mesmo contexto anterior: o Edifício Antônio Guimarães (atualmente sediando a Associação Comercial do Ceará). No início do século XX, o edifício foi inaugurado como Hotel de France (NOBRE, MELO e BOROH, 2015), contemplando a fase de investimentos massivos na capital alencarina. Esse período foi marcado pelas ideias progressistas e modernistas, materializadas no logradouro por meio do Passeio Público, do Hotel de France, bem como das ruas alinhadas e da chegada das linhas de bonde (PONTE, 2001). Nesse contexto, o Grande Hotel do Norte se tornou sede dos Correios, em 1895.

Com relação às camadas dominantes, a expansão urbana e a especialização do comércio, nos anos posteriores a 1920, foram suficientes para as deslocarem do centro para áreas periféricas desocupadas (PONTE, 2001; DANTAS, 2011). O seu crescimento possibilitou a incorporação de novas formas de lazer, como o cinema por exemplo. Em meados dos anos 1930, o Centro de Fortaleza vivenciou o processo de fuga das elites, resultando na sua descentralização. A isso se soma a inexpressiva atividade comercial do logradouro, pois este momento histórico foi marcado pela especialização do comércio no Centro (CARTAXO FILHO, 1984).

Entre os anos 1930 e 1970, algumas edificações no logradouro experimentaram uma rotatividade de expressiva de funções, como no caso da sede dos Correios, que em 1935 dá lugar à The Ceará Tramway Light & Power Co.

Ltda, provedora dos serviços de eletricidade da cidade. Soma-se a isso, o Hotel de France, que passou a ser alugado a outro proprietário, sob a denominação de Palace Hotel, em meados dos anos 1940. Enquanto isso, prédios insalubres, oferecendo serviços penitenciários ou de saúde, mantiveram uma maior estabilidade em sua funcionalidade e forma. À essa exceção, encontra a Cadeia Pública, que se desativou em 1967, em virtude da necessidade de se ampliar o serviço para fora do perímetro urbano.

Na segunda metade do século XX, em especial após a década de 1970, a descentralização se torna evidente, e o logradouro experimenta a fase de maior abandono de suas edificações. Tal prova é que, em 1973, a Cadeia Pública, que passou a acolher a Empresa Cearense de Turismo (EMCETUR), foi alvo de discussões a respeito de sua possível demolição para dar lugar a um estacionamento. Nos anos seguintes, o prédio da Ceará Light passou às mãos da Coelce. O Palace Hotel, por sua vez, fechou as suas portas em 1971, por falta de recursos, sendo então vendido para a Associação Comercial do Ceará, em 1973. A queda de fluxo de pessoas fez com que anos à frente o Passeio Público fosse o espaço de outros segmentos sociais, como as prostitutas, que forneciam o chamado “lazer adulto”.

A virada do século XX para o XXI representou uma mudança nas políticas governamentais, que trazem em seu bojo, medidas que objetivem a valorização do conjunto arquitetônico dos centros históricos. Estes projetos trouxeram embutida a noção do turismo cultural (PAIVA, 2005), encontrando nos tombamentos uma forma de assegurar os bens construídos anteriormente abandonados pela elite. Aliado ao contexto acima, a influência exercida pela Santa Casa de Misericórdia se refletiu no fenômeno da expansão das clínicas médicas populares, onde o processo de revalorização das edificações situadas no logradouro ocorreu em conjunto com a ampliação do fluxo populacional em direção aos serviços de saúde do Centro (GODOY, 2015).

Os primeiros anos do século XXI trouxeram a restauração do prédio da Coelce, que outrora estava desativado após seu tombamento, sendo entregue à

Federação das Indústrias do Estado do Ceará, como Museu da Indústria, inaugurado em 2014. A refuncionalização do Passeio Público e a desativação da Estação Ferroviária João Felipe demonstram a inclinação das atuais estratégias de preservação da história, a fim de entender os modos diferenciados pelos quais as sociedades constroem suas noções de tempo (SILVA FILHO, 2001).

Destarte, o patrimônio cultural edificado manifesto na via é um reflexo da dinâmica processada no Centro da cidade, no passado em que se constituía como *lócus* de vivência da classe mais abastada, e que nos presentes dias tem se consolidado como o lugar de serviços, possuindo como grande raio de alcance as classes periféricas. Entretanto, não se deve deixar de lado que o logradouro apresenta o Centro em duas faces de uma mesma moeda. A primeira face mostra o Centro da periferia, sob a ótica da concentração dos equipamentos de saúde. Simultaneamente, a segunda face traz consigo o Centro da elite, por meio da perpetuação dos monumentos erguidos pelas camadas influentes.

Os monumentos, objeto de estudo da pesquisa, são elementos da paisagem que não permeiam apenas o campo estético, estes possuem um significado, sendo também parte integrante das tendências europeias de embelezamento das cidades (CORRÊA, 2005). Este movimento em Fortaleza decorreu do seu crescimento em virtude da produção algodoeira, na segunda metade do século XIX, onde se tornam necessários o planejamento e ordenamento da cidade em expansão. É neste período que boa parte dos prédios históricos do Centro são construídos, pela mão de obra vinda do interior do estado por intermédio das secas. A principal influência arquitetônica é o estilo neoclássico, presente na maioria das edificações históricas do bairro e em todo o logradouro, que "[...] se inscrevem na paisagem urbana simultaneamente como estruturas físicas e marcos simbólicos, recrudescendo a ordenação espacial e regulando hábitos e costumes da população local" (SILVA FILHO, p. 106-107).

Os monumentos são meios capazes de comunicar crenças, discursos, valores que eram disseminados em um recorte histórico (CORRÊA, 2005). Suas construções são materializações das relações sociais presentes na época, de

acordo com as formas de poder vigentes, onde se destacaram os poderes militar, religioso e médico. O logradouro tem as suas edificações projetadas de costas para o mar, seguindo o discurso de que o mar era visto como elemento repulsivo, utilizado apenas para sediar o porto e a prática pesqueira. Tal assertiva é verídica ao observar que os prédios que delimitam o Centro – Passeio Público, Santa Casa, EMCETUR e Estação João Felipe – não possuem seu acesso de frente à costa marítima, ainda que paralelos a ela.

Enquanto elementos que comunicam significados, os monumentos apresentam-se como marcas das mais variadas transformações acontecidas no espaço urbano com o passar do tempo. A Rua Dr. João Moreira está inserida no cenário de expansão urbana, a partir da criação de uma cidade pela e para as elites, com as formas de lazer expressas nos primeiros clubes, hotéis, teatros e jardim público. Também expressa o pensamento médico higienista ao alinhar prédios, como o hospital, a prisão e o cemitério em um mesmo logradouro, sendo configurado enquanto espaço de vida e morte.

A rua também materializa a metamorfose do Centro a partir do rápido crescimento e da desapropriação das classes abastadas, pela desativação de alguns prédios, como a cadeia e a Coelce, que se deslocam para outros setores da cidade. Seus prédios corporizam as políticas atuais, que visam o incentivo ao turismo cultural, onde um antigo hotel e clube se transformaram em um museu e uma antiga cadeia pública e teatro em um centro de turismo.

Entretanto, alguns bens históricos, como a Santa Casa, 10ª Região Militar e Passeio Público, não sofreram alterações quanto às funções, sendo a hospitalar, militar e lazer, respectivamente, mantidas até hoje. A relevância destas edificações é imprescindível para a história do logradouro, pois a Rua Dr. João Moreira não é conhecida pelo seu nome, mas pelas suas edificações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os monumentos, as praças, os logradouros fazem parte da história urbana e

seu significado elemento fundamental para a construção da identidade cultural. Áreas como os centros históricos são dotadas de grande afluência simbólica por constituírem o embrião do crescimento da cidade. O Centro de Fortaleza é o bairro que conta a história da sua cidade através dos fragmentos presentes ainda nos atuais dias e são focos das políticas de salvaguarda do patrimônio cultural edificado colocando-se como alvo de discussões em virtude da destruição e construção incessante de formas. A Rua Dr. João Moreira é um recorte do Centro que merece destaque pela sua relevância ao concentrar boa parte das edificações originais remontadas da segunda metade do século XIX, quando a cidade foi idealizada pelas elites que vieram, sobretudo do interior do estado do Ceará. Seus monumentos vão além do estético, são reflexos de discursos, crenças e hábitos passados, no entanto que se reproduzem embora com ares contemporâneos. Para quem o Centro como se apresenta significa? Com o passar dos anos, devido às transformações do espaço urbano, o Centro da minoria atualmente é o Centro da periferia, atendendo-a por seu comércio e serviços, mas que deve se levar em conta a sua carga simbólica e o logradouro possui ligações diretas com a origem da cidade, através da construção da Fortaleza de Nossa Senhora de Assunção. O Passeio Público desabrocha como um espaço destinado ao lazer proveniente do ócio, além de expor as distinções sociais pelos seus planos topográficos. O Museu da Indústria, a Associação Comercial do Ceará, o Centro de Turismo e a Estação representam as refuncionalizações que se dão de acordo com as necessidades e tendências, sendo fixos promotores de fluxos, e a Santa Casa aparece como a edificação que faz o logradouro conhecido, não somente pela sua nominação, mas pela grandiosidade de seu patrimônio cultural edificado.

REFERÊNCIAS

ABREU, Maurício. Sobre a memória das cidades. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. **A**

produção do espaço urbano. São Paulo: Editora Contexto, 2011. p. 19– 39.

ADERALDO, Mozart Soriano. **História Abreviada de Fortaleza e Crônicas sobre a cidade amada**. Fortaleza: Edições UFC, 1993.

BEZERRA DE MENEZES, Antonio. **Descrição da cidade de Fortaleza.** Fortaleza: Edições UFC, Casa de José de Alencar, 1992.

CARTAXO FILHO, Joaquim; LEMENHE, Jose Antonio Oliveira Perbelini; SILVA, José Borzacchiello da. **A emergência da Praça do Ferreira e a decadência do Passeio Público.** Fortaleza, 1984.

CARTAXO FILHO, Joaquim. **O centro da maioria: tendências socioespaciais da cidade de Fortaleza na atualidade.** São Paulo, 2005. 163f. : Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Arquitetura e urbanismo, São Paulo, 2005.

CHAVES, Gylmar; VELOSO, Patricia; CAPELO, Peregrina (Organizadores) – **Ah, Fortaleza!**. Fortaleza: Terra da Luz Editorial, 2006.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio.** São Paulo, SP: Estação Liberdade; UNESP, 2001.

CORRÊA, Roberto Lobato. Monumento, política e espaço. **Geocrítica: Scripta Nova,** Barcelona, v. 9, n. 183, p.1– 17, 15 fev. 2005. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn– 183.htm>. Acesso em: 27 jun. 2015.

DANTAS, Eustógio Wanderley Correia; SILVA, José Borzacchielo da; COSTA, Maria Clélia Lustosa. **De cidade à metropole: (trans) formações urbanas em Fortaleza** – Fortaleza: Edições UFC, 2009.

DANTAS, Eustógio Wanderley Correia. **Mar à vista**: estudo da maritimidade em Fortaleza. 2ªed. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Fortaleza: lugares de memória. In: Souza, Simone de**. Uma nova história do Ceará.** 4ªed. Fortaleza: Edições Demócrito

Rocha, 2007. p.237– 256.

FERREIRA, L. F. Acepções recentes dos conceitos de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo. **Revista Território**. Rio de Janeiro, ano V, n. 09, julho/dezembro de 2000. p. 65-83.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GODOY, Claudiana Viana. **A geografia dos serviços e equipamentos da saúde**: a expansão das "clínicas médicas populares" no Centro em Fortaleza - CE. 2015. 172 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 9 ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

LEMENHE, Maria Auxiliadora. **As razões de uma cidade.** Fortaleza, Stylos Comunicações, 1991.

PAIVA, Ricardo Alexandre. **Entre o mar e o sertão:** paisagem e memória no centro de Fortaleza. 2005. 211p. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, São Paulo, 2005.

PEREIRA, Felipe Silveira de Moraes. **Habitação em áreas centrais:** as contradições do/no espaço urbano no Centro Antigo de Fortaleza/CE. 2013. 217 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Geografia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2013. Disponível em: <https://agburbana.files.wordpress.com/2013/06/dissertac3a7c3a3o–revisada.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2015.

PONTE, Sebastião Rogério. **Fortaleza Belle Époque**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/ Multigraf Editora LTDA, 1993.

RIBEIRO, W. C. Patrimônio da humanidade, cultura e lugar. In: Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. **Diálogos,**

DHI/PPH/UEM, v. 9, n. 1, p. 111-124, 2005.

RIBEIRO, José Otacílio de Saboya. Memorial justificativo do Plano de Remodelação e Extensão da Cidade de Fortaleza (apresentado à Prefeitura Municipal de Fortaleza em 1947). **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, Ceará, v. 69, p. 75-81, 1955.

SANTOS, Jocimara Patrícia. **Memória e patrimônio cultural de Vitória, ES: Um estudo sobre as igrejas católicas do Centro da Cidade.** 2014. 75 f. Monografia (Bacharelado) – Curso de Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014. Disponível em: <http://www.geo.ufes.br/sites/geografia.ufes.br/files/field/anexo/Jocimara.pdf>. Acesso em: 06 mai. 2015.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4ªed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, José Borzacchiello da. Fortaleza, a metrópole sertaneja do litoral. In: SILVA, J. B.; DANTAS, E.; ZANELLA, M. E.; MEIRELES, A. J. A. **Litoral e Sertão: natureza e sociedade no nordeste brasileiro.** Fortaleza: Expressão Gráfica, 2006. p.45– 54.

SILVA, José Borzacchiello da. **Quando os incomodados não se retiram: uma análise dos movimentos sociais em Fortaleza**: Multigraf, 1992.

SILVA Filho, Antonio Luiz Macêdo e. **Fortaleza: imagens da cidade**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2001.

Sindicato das Empresas de Serviços Contábeis e das Empresas de Assessoramento, Perícias, Informações e Pesquisas do Estado do Ceará. **A construção de uma Fortaleza.** Fortaleza: SESCAP, 2012. 183 p.

SOUSA, Maria Salete de. Ceará: bases de fixação do povoamento e o crescimento das cidades. In: SILVA, J.B.; CAVALCANTE, T.; DANTAS, E. **Ceará: um novo olhar geográfico.** 2ªed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha,

2007. p.13– 30.

Museu da Indústria. Disponível em: http://museudaindustria– ce.org.br/. Acesso em 21 jun. 2015.

NOBRE, L.; MELO, I.; BOROH, M. (2015). **[Patrimônios Históricos] - Conheça mais sobre o prédio da Associação Comercial do Ceará**. Disponível em: <http://www.somosvos.com.br/patrimonio-historico-conheca-mais-sobre-o-predio-da associacao-comercial-do-ceara/>. Acesso em 14 fev. 2017.

A CONFECÇÃO DO BORDADO NO DISTRITO DE SAPUPARA, EM MARANGUAPE-CE: ENTRE O TRADICIONAL E O MODERNO

GERLAINE CRISTINA SILVA FRANCO
gerlainesilva0@gmail.com
LUCAS FERREIRA DA SILVA
irlucasgeo@gmail.com
ALESSANDRA VIANA DE SOUZA
alessandrasouza8746@hotmail.com.br
MARA MÔNICA NASCIMENTO DA SILVA
mara.monicaa@gmail.com
SAMUEL TAVARES PINHEIRO
samuelpinheiro32@gmail.com
LÍDIA NUNES DOS SANTOS
lidianunes.c@gmail.com
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

INTRODUÇÃO

A relação entre homem e espaço por intermédio da categoria trabalho se materializa e forma espaços que se produzem e reproduzem constantemente (CARLOS, 1997). O ser humano ao longo da história sempre produziu ferramentas para facilitar sua relação com a natureza, ajudando-o a superar suas limitações físicas. A Revolução Industrial inglesa, ocorrida no século XVIII é resultado do desenvolvimento das forças de produção, da especialização e da divisão do trabalho, pois o homem já não produzia somente para sua subsistência.

Por Indústria, entendemos como sendo a união de diferentes atividades que produzem continuamente diversas mercadorias, utilizando de recursos da natureza. Isto significa dizer que atividades de cunho artesanal ou domésticas, e manufatureiras são formas de produção industrial (SPOSITO, 2008).

Até meados de 1950, segundo dados estatísticos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE –, o lócus industrial era a antiga região Sudeste do Brasil, que compreendia os estados de São Paulo, Guanabara, Rio de Janeiro,

Minas Gerais e Espírito Santo. Com o aprimoramento da tecnologia, a circulação intensa de informações e a globalização formava-se um quadro peculiar que contribuiu para uma reorganização do território brasileiro fruto da reestruturação do capitalismo. Segundo Gomes (2011) o termo reestruturação não significa imposição de uma nova estrutura, mas um movimento de continuidade e descontinuidade, algo dialético. Essa reestruturação ainda segundo a autora só acontece quando as estruturas socioespaciais que são necessárias à acumulação tornam-se formas de alavancar o crescimento e, logo, a produção e a reprodução do capital. É nesse contexto que as indústrias até então localizadas em sua maioria na região sudeste e sul do Brasil vão à busca de novos espaços com boa infraestrutura, mão de obra barata e matéria-prima. Os diferentes lugares, portanto, são convocados a se adequarem às necessidades específicas da produção capitalista.

No Nordeste, bem como no Ceará, o Estado atua como principal agente da reprodução do espaço, através de políticas de incentivos fiscais e das novas estruturas criadas para atender a essa demanda. A "guerra dos lugares" (SANTOS; SILVEIRA, 2002) surge nesse momento, haja vista as diferentes políticas de beneficiamento para atrair as indústrias, ou ainda, para evitar um possível deslocamento das mesmas.

A indústria no Ceará se caracteriza por três momentos distintos. A priori, se deu a partir dos ramos da Indústria têxtil, couro e óleos vegetais; o segundo momento é marcado pela Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE –, criada em 1959, graças às políticas nacionais de promoção do desenvolvimento Industrial que torna esta região, palco de transformações espaciais, e busca por benefícios, e por último em decorrência da reestruturação da economia mundial que afetou também o país (AMORA, 2005).

Nesse percurso da Indústria no Estado, Fortaleza e os municípios de sua região metropolitana (RMF) despertam investimentos entre os agentes produtores. A RMF é o espaço do Estado que mais atrai esses investidores, apesar do discurso da política de industrialização estadual de descentralizar as atividades

produtivas e criar emprego nas pequenas cidades e na zona rural. Segundo dados do perfil básico Regional IPECE 2014 a Região Metropolitana de Fortaleza emprega 1.029.352 de pessoas, sendo 18% deste total no setor industrial.

Em Fortaleza e em sua Região Metropolitana temos uma pulverização da Indústria de confecção, intensificado nos municípios como Maranguape, Caucaia, Maracanaú e Pacatuba (SANTOS, 2015). Segundo este autor, a indústria de confecção na RMF se enquadra às condições globais de produção, circulação e venda de mercadorias, tanto na escala local como na global. É, portanto, um importante segmento para o emprego de uma mão de obra que busca melhores condições de sobrevivência na cidade.

Refletindo sobre essa dinâmica industrial e atuações nos municípios que fazem parte da Região Metropolitana de Fortaleza (RMF) nos deparamos com as relações existentes entre o bordado construído no distrito de Sapupara, Maranguape – CE, onde essa atividade desempenha marco importante na história de seus habitantes.

Dentre as confecções de Sapupara selecionamos para objeto de estudo a da Dona Maria do Carmo (CDMC). A CDMC conta com cerca de 40 bordadeiras e entre as peças produzidas por elas, as que contêm o *richelieu* se sobressaem.

Pensar nessa "Indústria do bordado", as múltiplas relações que ocorrem na CDMC, foi importante na construção e reflexão desse trabalho cuja análise abarcou as múltiplas relações desse sistema produtivo; o entendimento do trabalho em cooperação pelas bordadeiras da CDMC, como também o valor simbólico e cultural da prática de bordar que se articula a lógica capitalista.

Para a realização desse estudo, se fez necessário traçar um percurso metodológico, que se organizou em torno da abordagem predominantemente qualitativa, tendo em vista que a busca dos objetivos se deu sob um aspecto mais perceptivo, atentando para as causas dos fenômenos sociais, procurando examinar sua lógica e estrutura interna (SEVERINO, 2007). Todavia, utilizamos também da abordagem quantitativa para a busca de dados estatísticos e de variáveis do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Federação das Indústrias

do Estado do Ceará (FIEC), Instituto de Pesquisa do Ceará (IPECE), dentro outros.

Foram feitas pesquisas bibliográficas e documentais. Como primeiro passo foi utilizado os tipos bibliográficos – exploratório, como intuito de que as teorias facilitassem o entendimento, investigação, bem como as análises dos dados coletados durante desenvolvimento da pesquisa. A pesquisa documental e estatística foi feita, em órgãos como Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Após essa primeira fase, a pesquisa de campo foi realizada pretendendo obter informações quantitativas e qualitativas a respeito do objeto de estudo. Para compreender o que pensam as bordadeiras, realizou-se entrevistas semiestruturadas sendo principalmente da modalidade não dirigida. Com as bordadeiras foram abordados os seguintes assuntos: relações de trabalho; perfil socioeconômico das bordadeiras e sua espacialização no município; distribuição da produção e fluxos; bordado e seu valor cultural, dentre outros.

A documentação do que foi analisado e observado em campo se deu através de anotações no diário de campo de natureza descritiva; algumas fotografias dos espaços e estruturas foram tiradas, sob permissão dos sujeitos pesquisados. As entrevistas foram registradas ainda através de gravações e/ou anotações no diário de campo.

A respeito desse artigo ele está estruturado em quatro tópicos principais, incluindo esta *introdução*. No segundo tópico *O município de Maranguape: entre o tradicional e o moderno*, apresentamos nosso *lócus* de estudo e trazemos algumas características principais do mesmo; no terceiro tópico *A confecção do bordado em Sapupara – Maranguape (CE)*, aprofundamos nosso estudo na confecção Dona Maria do Carmo – CDMC; as relações de trabalho existentes entre as bordadeiras e o valor cultural da técnica de bordar que possibilita a inserção das bordadeiras na sociedade de consumo; atentamos ainda na produção do bordado *richelieu* produzido na CDMC entendido por nós como uma necessidade do capital. No último tópico apontamos de forma breve os principais

resultados desse estudo.

O MUNICÍPIO DE MARANGUAPE: ENTRE O TRADICIONAL E O MODERNO

O município de Maranguape está cerca de 30 km da capital Cearense, localizada na microrregião de Fortaleza. Conta com uma área de 590.873 km², possuindo 115.465 habitantes (Censo 2011 - IBGE). A inserção do Município de Maranguape na RMF se dá a partir da década de 1970, fazendo com que a produção do espaço esteja também ligada ao desenvolvimento da metrópole Fortaleza.

Todavia, a identidade e características particulares do Município permanecem fortemente em Maranguape. Quanto a isso, entendemos que a produção do espaço em Maranguape é construída na sua relação com processos e atores de natureza local, nacional e global.

Não enfocaremos nossa análise no início de seu povoamento, todavia, é importante atentar para sua economia que fora favorecida, a priori, pela produção do café e do algodão. Segundo o IBGE, em 2013 a cidade detinha mais de 1.260 empresas ativas, entre micro, pequenas, média e grandes empresas e com mais de 12 mil trabalhadores registrados nelas. As grandes indústrias são a maior empregadora do município com mais de 5.000 empregos ofertados, seguido do setor terciário com mais de 3.500 (MENDES, 2015, p. 93). Ainda segundo a autora:

> Com a implantação de novos estabelecimentos industriais, a partir da década de 1990, o setor secundário passou a ter maior relevância em Maranguape destacando-se no estoque de empregos formais e na composição setorial do PIB. A chegada da indústria vai desencadear mudanças significativas na economia do município, com o setor industrial suplantando o setor terciário (MENDES, 2015, p. 94).

As primeiras iniciativas referentes à industrialização do município eram extremamente articuladas à produção agrícola dominante, no caso o algodão. Atualmente, segundo Muniz (2015), existe um total de 690 indústrias em

Maranguape, sendo do ramo têxtil e de confecção, de alimentos, de materiais elétricos e de calçados.

Todavia "ao lado das atividades industriais e seguindo a tradição cearense, Maranguape destaca-se também no trabalho artesanal em argila (panelas, pratos e jarros de barros) e em bordados" (MUNIZ, 2015, p. 59). Sobre o papel da Indústria do bordado e o valor atribuído no Município, destacamos o seguinte trecho:

> A influência portuguesa trouxe, dentre outras coisas, o bordado. Tecido nas mãos, linhas sobre o colo, a cidade vai bordando o seu dia-a-dia. Reproduzindo pano verde da Serra de Maranguape a linha da vida de seus moradores. Suas bordadeiras aprimoram velhos desenhos, inventam novas técnicas e fazem um trabalho reconhecido nacional e internacionalmente. Rico, sofisticado e, sobretudo versátil, o bordado de Maranguape enfeita toalhas, caminhos de mesa, colchas e cortinas, conferindo a cada peça a nobreza e a majestade originais. O município cresceu vendo suas mulheres bordarem a vida enquanto os homens tingiam os bordados. Maranguape é, hoje, a terra do bordado. O seu destino já estava traçado (SEBRAE, 2003, p. 04).

A respeito do artesanato, no contexto de tensões imanentes do processo de estruturação das formas de produção e trabalho flexíveis, o artesanato se mantém e persiste; onde o artesão desenvolve atividades manuais "marginais" em relação à produção industrial, mas não fora da lógica do sistema capitalista e muito menos de maneira depreciativa.

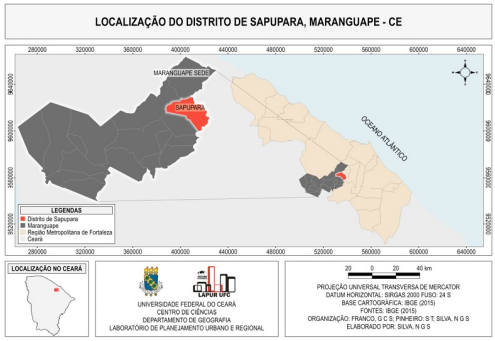
Muito embora algumas tradições do bordado tenham sido esquecidas em detrimento do modo de vida urbano, o distrito de Sapupara, que se localiza a cerca de nove km da sede municipal conta ainda, com uma forte influência do bordado, sendo nele que se encontra a Confecção da Dona Maria do Carmo que possui grande destaque no desempenho dessa atividade no Município de Maranguape.

A CONFECÇÃO DO BORDADO EM SAPUPARA – MARANGUAPE (CE)

É no Distrito de Sapupara (Mapa 1), a cerca de 9 km de Maranguape, que o bordado se destaca, repassado de geração em geração, pois em uma sociedade

tecnológica e informacional determinados saberes são cada vez mais menosprezados.

Mapa 1 – Localização do Distrito de Sapupara, Maranguape-CE



Fonte: IBGE, 2015.

O bordado Sapuparense está diretamente ligado a duas vertentes. A primeira permeia em torno de sua importância cultural, seu valor simbólico que reflete na identidade de um determinado grupo social. A segunda é reflexo de seu valor de mercado, as múltiplas relações surgidas a partir do desempenho dessa atividade e as possibilidades advindas de sua comercialização.

A mundialização da economia e o sistema capitalista vigente fazem do bordado Sapuparense, portanto, produto inestimável por atender a necessidades diferenciadas de consumidores na atualidade. Isso está no fato dele agregar valor cultural e simbólico à mercadoria, como bem explicitado por Diva Magalhães, coordenadora do Programa de Artesanato do SEBRAE/CE durante os anos de 2001 a 2006:

> O que diferencia a aceitação do trabalho de um artesão dos demais, é o apelo comercial voltado para a cultura local; logo, [continua] é necessário manter a diversidade no artesanato de maneira que se resguarde as suas características como bem cultural (GALVÃO, 2006. p. 22).

Como bem exposto por Diva Magalhães, fica evidente a importância dos trabalhos artesanais frente à menção que se tem de tais produtos no mercado atual. Especificamente sobre o artesanato, Canclini (1983), ao atentar para o modelo de

acumulação flexível vigente, afirma que a produção artesanal na contemporaneidade é uma "necessidade do capitalismo", pois assim como os outros tipos de manifestações populares, ela desempenha funções na reprodução social e na divisão do trabalho atuando de maneiras diferentes dentro do sistema.

Para Canclini (1983, p. 65): "as peças de artesanato podem colaborar para a revitalização do consumo, por introduzirem na produção industrial e urbana, a um custo muito baixo, desenhos originais e o diferencial simbólico" e por remeterem a modos de vida mais simples, evocando uma natureza nostálgica nativa e indígena que não pertence ao cenário urbano e cosmopolita.

Ao pesquisar na *Internet,* sobre onde se dava a maior produção, valorização e procura por produtos artesanais, notamos pelas pesquisas que Sapupara é um dos distritos que mais se tem bordadeiras em Maranguape (PREFEITURA DE MARANGUAPE). Nesse distrito nos deparamos com a Confecção de Dona Maria do Carmo (CDMC).

A lógica que rege a CDMC é o trabalho cooperativo, que se diferencia, portanto, da Indústria que temos construída ao longo da história. As relações de trabalho, convívio e subordinação são distintas dos padrões presentes no espaço industrial, todavia, muitas confecções ao se sujeitarem aos moldes de nossa realidade capitalista acabam por tornar a lógica cooperativa como apenas um belo discurso, mas que na verdade é ilusório.

O principal produto artesanal desenvolvido pelas bordadeiras da CDMC é o *richelieu*, cuja prática tem passado de geração em geração e possui uma grande representatividade na região, o seu valor de comércio é extremamente valorizado. Sobre o bordado *richelieu*, Silva (2007), em trabalho sobre artesanato, moda brasileira e o valor cultural afirma:

> É um bordado vazado e o que se sabe sobre sua denominação é que foi um tipo de bordado muito utilizado como adorno pelo Sr. Cardeal de Richelieu que fazia parte da corte do Rei Luís XIII na França, daí a designação de Bordado de Richelieu. A base para a elaboração do richelieu são, principalmente, os tecidos de linho fino, por suas características que cooperam para a perfeição do acabamento. Atualmente, por ser muito apreciado, o richelieu pode ser aplicado em artigos de cama e mesa e em peças de vestuário, como é muito utilizado no acabamento de vestidos de noivas (SILVA, 2007, p. 1-

2).

Esse tipo de bordado originalmente é associado ao tecido de linho branco (Figura 1), todavia, atualmente ele é bordado em vários artigos em tons e cores que realçam ainda mais sua beleza e excelência na CDMC (Figura 2).

Figuras 1 e 2 - *Richelieu* em peças de vestuário e artigos de cama.

Fonte: Franco, G. C. S. 2015.

A comercialização do *richelieu* expresso em diversos artigos de cama, mesa e banho, é resultado de um processo e aperfeiçoamento das mãos habilidosas das mais de quarenta bordadeiras da cooperativa em questão, que advêm de diversos bairros de Maranguape, incluindo principalmente Tabatinga, e ainda Cajazeiras, Jardim, Vassoura e outros.

A inserção da mulher no mercado de trabalho tem sido cada vez mais comum; segundo dados do IPECE em 2007 representava um total de 293.695, e em 2014 o número de mulheres empregadas no setor formal era de 420.551, ou seja, um crescimento de mais de 43% ao valor anterior. Sobre o desempenho da mulher e o trabalho artesanal, concordamos com Fajardo, Calage e Joppert (2002, p. 20) ao afirmarem que "o artesanato faz com que passem a acreditar em sua capacidade de trabalhar e criar. É também uma forma de capacitação em ofícios alternativos, que ajudam a complementar a renda familiar", demonstrando novas possibilidades de manifestar a vida e possibilidades no convívio familiar, onde outrora, apenas o homem era considerado o mantenedor do lar.

As bordadeiras que compõem a CDMC advêm em sua maioria de uma

família tradicional, sem muitas condições financeiras. Muitas delas são donas de casa e encontraram no bordado uma forma de complementar a renda, "vestir os meninos" e etc. Outro ponto que corroborou nessa atividade foi o vínculo afetivo atrelado a ela, onde muitas delas disseram ter aprendido com suas mães ou avós o que demonstra o caráter cultural dessa atividade: uma herança transmitida de uma geração a outra.

Para que as bordadeiras possam produzir o *richelieu* a compra da matéria-prima, tecidos e linhas para a CDMC, é feita em Fortaleza por Nívea Neves que é nora de Dona Maria e está sempre a auxiliá-las. As sacolas de embalagem são compradas em Maranguape mesmo. Durante o processo produtivo do *richelieu* na CDMC observamos que as ferramentas utilizadas são de cunho tradicional ou rudimentar, onde o que se sobressai realmente na produção são a habilidade e destreza das artesãs. É importante dar destaque ao fato de que todos os bordados podem ser trabalhados na máquina rudimentar, mas nem sempre podem ser feitos na máquina industrial, a exemplo do *richelieu*.

A respeito da produção dos artigos, observamos que ela não está concentrada em um único ponto, mas sim em suas residências, na maioria das vezes. Na verdade, é apenas no momento de finalização das peças que as bordadeiras se reúnem na casa da D. Maria do Carmo. Aos sábados, elas também costumam se encontrar para prestarem contas do que foi produzido e dos lucros.

> A transição do fordismo para o modelo de acumulação flexível causou sensíveis transformações no mercado de trabalho como a subcontratação organizada e o surgimento de pequenos negócios. Consequentemente, isto implicou na volta de antigos sistemas de trabalho artesanal, doméstico e familiar que, embora reconfigurados, passam a atuar como partes importantes do sistema produtivo, fazendo com que o trabalho em casa seja o 'mais flexível dos flexitempos' (SENNET, 2006, p. 68). (...) a sensação de liberdade com esta nova tendência de trabalho em casa é enganosa, pois enquanto o trabalho é fisicamente mais descentralizado, o controle sobre o trabalhador se torna mais direto" (SILVA, p. 93-94, 2009. Grifos nossos).

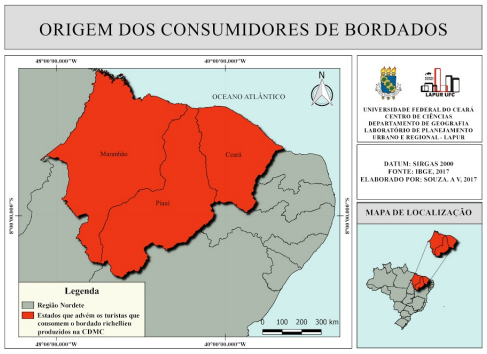
Esse conjunto de mudanças altera significativamente os modos de vida, e consequentemente, a configuração espacial local, ligadas diretamente à condição global, expressas no aumento do consumo, na frequência de pequenas reformas

nas residências, no aumento da quantidade de pequenas confecções, de mercadinhos e dos preços dos aluguéis de imóveis, nas casas construídas em espaços não povoados, etc.

Após a produção das diversas mercadorias pela cooperativa a distribuição e venda se dá de maneira singular. O destino da produção é bastante variado, pois existe uma diversidade de público consumidor das peças em todo o território nacional, devido principalmente ao fato de D. Maria do Carmo ser a bordadeira mais antiga e conhecida na região.

Nos consumidores da CDMC destacam-se turistas advindos principalmente do Maranhão e Piauí, e também os Fortalezenses (Mapa 2). As vendas são diretas em sua maioria, mas há também presença de lojas que pedem para a Confecção produzir para sua marca como, por exemplo, a loja virtual Rosa Esté; e a Água de Coco, da estilista Liana Thomaz.

Mapa 2 – Origem dos principais consumidores do bordado richelieu da CDMC



Fonte: IBGE, 2017.

A respeito da produção para as empresas como a Água de Coco, as bordadeiras não possuem controle sobre sua mercadoria. Nem sequer sabem os preços em que suas peças são vendidas.

No tocante ao meio de divulgação, a única identificação que se tem sobre o produto é um cartão de contato de D. Maria do Carmo que vai em uma sacola simples ao público consumidor. Também não há grandes preocupações com a embalagem, como pontuado anteriormente, afinal, as produtoras partem do

princípio que o produto que está sendo vendido não é ela e sim o *richelieu*. Ou seja, bem diferente da lógica da atual forma de produzir em que se prima pela qualidade do produto como um todo até chegar ao mercado consumidor.

Por outro lado, percebe-se que a Confecção da Dona Maria do Carmo, mesmo que atrelada a outra lógica de organização, se entrelaça às especificidades do sistema capitalista. O entendimento das múltiplas relações nesse sistema nos leva ao entendimento que existe, uma "Indústria do Bordado", que representa para nós as múltiplas articulações no desempenho dessa atividade, que vão desde os sujeitos envolvidos, às articulações e comercialização do *richelieu* e à reprodução da vida e modificação do espaço geográfico, advindas dos fluxos gerados desse circuito.

O ato de bordar firmou-se ainda como elemento do patrimônio cultural, no caso o imaterial, que se compreende pelo seu caráter intangível e dinâmico, estando sujeito às mudanças impostas pelo cotidiano do homem, tendo em vista que se trata de modos de vida, saberes e fazeres (BRASIL, 2008).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, a indústria do bordado em Maranguape mostra-se como exemplo das múltiplas relações e influências que se tem sob a constituição do espaço Maranguapense, estando diretamente associada à (re)produção da vida.

O principal objeto analisado neste trabalho, a confecção do bordado em Sapupara, Maranguape-CE pelas bordadeiras de Dona Maria do Carmo, demonstra as múltiplas facetas e relações constituídas nessa atividade. É no trabalho sob a lógica do Cooperativismo que se dá as relações entre as 43 bordadeiras, de beneficiamento mútuo e igualitário.

A inserção da mulher no mercado de trabalho traz ainda um novo reflexo na conjuntura social. Observamos a predominância e importância do papel da mulher nesse tipo de atividade, a qual se trata de mulheres com pouco grau de instrução e que aprenderam a bordar com outras mulheres, sendo o bordado hoje, uma forma

de sua autonomia dentro do lar, onde ao mesmo instante em que seu ganho complementa a renda da casa – isto quando tal renda não é a única – é subsídio para que a mulher possa reproduzir seus gostos. Além do mais, a mulher desenvolve com mais qualidade este tipo de atividade manual do que os homens.

A mulher e seu envolvimento no trabalho corroboram com a lógica capitalista, haja vista que as bordadeiras trabalham para adquirir elementos além dos que atendem às necessidades básicas da vida.

Ao mesmo instante que a CDMC se insere na realidade do sistema capitalista, vemos o quanto a questão cultural está arraigada na leitura que fazemos sobre a confecção e o papel do artesanato, onde tal atividade é não somente uma forma de "ganhar a vida", mas também de valorização dos costumes passados de gerações, a qual, inclusive, pode observar hoje as dificuldades das novas gerações se interessarem por atividades artesanais, passando a reproduzirem gostos que na verdade vão estar ligados a uma lógica capitalista, a menos que este se aproprie desse tipo de atividade.

A Indústria do Bordado aqui enfocada impulsiona novos fluxos e a criação de novos fixos no município. A dinamização e circulação das mercadorias das trabalhadoras que se espacializam em seis bairros no município (Tabatinga, Alto João Grande, Jardim, Cajazeiras, Vila Nova e Vassouras) e o público consumidor advindos de diferentes partes do país, são fatores que fazem com que o espaço geográfico seja transformado e reinventado constantemente.

REFERÊNCIAS

AMORA, Z. B. Indústria e espaço no Ceará. In: SILVA, J. B. da.; CAVALCANTE, T. C.; DANTAS, E. W. C. (et al) (orgs.). **Ceará:** um novo olhar geográfico. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2005.

BRASIL. **Turismo cultural:** orientações básicas. 2ªed. Brasília: Ministério do Turismo, 2008.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As culturas populares no capitalismo.** São Paulo:

Brasiliense, 1983.

CARLOS, Ana Fani A. **Espaço e indústria.** 7ªEd. São Paulo: Editora Contexto/Edusp, 1997.

FAJARDO, Elias; CALAGE, Eloi; JOPPERT, Gilda. **Fios e Fibras.** Rio de Janeiro: Ed. Senac Nacional, 2002.

GALVÃO, Roberto. **Aracati:** labirinto de sonhos e de luz. Fortaleza. Edições SEBRAE - Ce, 2006.

IBGE. Cidades IBGE: Maranguape. Disponível em < http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=230770 > Acesso em: 27/12/1016.

IPECE. Instituto de Pesquisa e Estratégica Econômica do Ceará. Disponível em < http://www.ipece.ce.gov.br/ > Acesso em: 20/12/2016.

MENDES, Marília Colares. **Metropolização e indústria:** Maranguape no contexto da região metropolitana de Fortaleza- CE. Dissertação apresentada No curso de Mestrado Acadêmico em Geografia, pela Universidade Estadual do Ceará. Disponível em: http://www.uece.br/mag/dmdocuments/marilia_colares_dissertacao.pdf Acesso em: 22 set. 2015.

MUNIZ, Alexsandra Maria Vieira. **Produção do espaço metropolitano de Fortaleza e a dinâmica industrial.** Mercator, Fortaleza, v. 14, n. 3, p. 61-74, set./dez. 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mercator/v14n3/1984-2201-mercator-14-03-0061.pdf> Acesso em: 10/03/2016.

PREFEITURA DE MARANGUAPE. Disponível em < http://www.maranguape.ce.gov.br/> Acesso em: 20/12/2016.

SANTOS, Marlon Cavalcante. Do global ao local: a dinâmica da indústria de confecção na Região Metropolitana de Fortaleza - Ceará. **XI - Encontro Nacional da Anpege**, 2015. Disponível em

<http://www.enanpege.ggf.br/2015/anais/arquivos/20/553.pdf> Acesso em 10/05/2016.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. Uma reorganização produtiva do território. In: **O Brasil:** território e sociedade no início do século XXI. 4ªed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

SENNET, Richard. A corrosão do caráter: consequências pessoais no novo capitalismo. São Paulo: Record, 2006. In: SILVA, Emanuelle Kelly Ribeiro. **Quando a cultura entra na moda**: a mercadologização do artesanato e suas repercussões no cotidiano de bordadeiras de Maranguape. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará. 2009. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br:8080/ri/bitstream/123456789/1276/1/2009_Dis_E Acesso em: 11 de Janeiro de 2016.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico.** 24ªed. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Emanuelle Kelly Ribeiro. Crochê e Richelieu: traços culturais no design brasileiro. **ACTAS DE DISEÑO**, v. 1, p. 01-15, 2007.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. **Capitalismo e urbanização**. 15ªed. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

PLANEJAMENTO, MEDO E INSEGURANÇA NOS ESPAÇOS URBANOS: A PRODUÇÃO DE CONDOMÍNIOS FECHADOS NA CIDADE DE FORTALEZA - CEARÁ

FABIANO LUCAS DA SILVA FREITAS
Doutorando em Geografia- Universidade Federal do Ceará
geolucasufc@gmail.com

INTRODUÇÃO

A grande oferta de condomínios fechados se apresenta como um importante aspecto da insegurança na cidade de Fortaleza. Por isso, o fundamento usado para produzir uma demanda por condomínios fechados se ampara no aumento do medo da criminalidade violenta urbana. Por conseguinte, a autossegregação das elites e as novas transformações socioespaciais mudam qualitativamente a segregação urbana contemporânea.

O crescente aumento dos crimes contra o patrimônio e contra a pessoa é maior impulsionador da sensação de insegurança nas cidades brasileiras. A inseguridade urbana se converteu num fator primordial da reorganização do espaço residencial de Fortaleza. Logo, a percepção de vulnerabilidade frente aos crimes violentos urbanos induz os grupos sociais de rendas média e alta a buscarem proteção em espaços dotados de sistemas de segurança e vigilância. Por conta disso, na cidade de Fortaleza os muros e cercas que sobressaltam na paisagem (barreiras físicas que separam as áreas dentro dos condomínios daquelas de fora), são elementos simbólicos da reorganização do espaço construído.

Desse modo, a produção de espaços de convívio coletivo intramuros gera uma alteração na relação entre espaço público e privado, visto que as ruas e os locais de lazer, antes importantes elementos da sociabilidade urbana, estão sendo

privatizados dentro de condomínios fechados. Entretanto, a escolha em morar em condomínios fechados e o uso de seus espaços complementares de lazer e comércio – *shoppings centers*, parques temáticos, conjuntos de escritórios e centros de lazer – produz uma ruptura do tecido urbano da cidade, com a privatização dos espaços públicos e a diminuição da interação entre os grupos sociais.

Dito isto, o presente artigo objetiva entender a relação entre o aumento do medo da criminalidade urbana e a expansão de condomínios fechados na cidade de Fortaleza. Por conta da ruptura da unidade espacial produzida fundamentalmente pela expansão dos condomínios residenciais horizontais, torna-se significativo debater suas consequências socioespaciais para o desenvolvimento urbano. As estratégias de autoproteção adotadas pelas elites, além de serem incompatíveis com princípios modernos de espaços públicos abertos e democráticos (CALDEIRA, 2000), parecem converter a atual gestão dos espaços urbanos insustentável em longo prazo.

No entanto, para atingir aos objetivos propostos pela pesquisa, primeiramente, realizou-se um levantamento bibliográfico a respeito das questões abordadas no artigo: o medo e a insegurança, leis de parcelamento do solo urbano e os princípios norteadores da política de desenvolvimento urbano, destacando as diretrizes apontadas pelo Estatuto da Cidade e pelo Plano Diretor Participativo de Fortaleza. Em seguida, coletaram-se dados da oferta de condomínios horizontais disponibilizados pela Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE). Essas informações foram organizadas e tabuladas para fase de mapeamento, com intuito de identificar a zona de maior concentração de condomínios horizontais residenciais na cidade de Fortaleza.

Sendo assim, o artigo está dividido em três partes, além da introdução. A primeira parte apresenta um debate acerca do sentimento de medo e da percepção da insegurança urbana, ressaltado como a criminalidade violenta urbana se transformou no argumento central para oferta de condomínios fechados na cidade de Fortaleza. Enquanto a segunda parte visa entender a autossegregação das elites

do ponto de vista da gestão urbana, pondo em destaque as consequências socioespaciais e sua incompatibilidade com uma proposta de desenvolvimento urbano sustentável.

Logo, a violência urbana muda a tipologia do habitat e a sociabilidade urbana, fazendo emergir um novo padrão de segregação que despreza o ideário moderno de espaços públicos acessíveis a todos, sem restrição à circulação e com a possibilidade de encontros entre os diferentes.

A INSEGURANÇA URBANA E O URBANISMO DEFENSIVO

A proliferação do medo urbano, resultado em sua maioria do aumento da criminalidade violenta, modificou a vida cotidiana e a percepção das paisagens urbanas de tal maneira, que é impensável locomover-se pela cidade de Fortaleza, sem ao menos pensar nos possíveis espaços a serem evitados: ruas, cruzamentos, bairros e territórios considerados "perigosos" fazem parte de suas "imagens" do medo. Essa percepção do "perigo", da ameaça diante de um possível crime violento, transformou-se na principal justificativa para autossegregação das elites em ambientes considerados seguros como os condomínios residenciais horizontais.

Dessa forma, deslocar-se pelos espaços urbanos de Fortaleza é adentrar numa trama intricada de medos, já que a cidade revela uma infinidade de fobias: da multidão; de lugares desconhecidos; da desordem; do estrangeiro, das "classes perigosas" e da violência urbana. Assim, no começo do século XXI, a sensação dos habitantes da cidade de Fortaleza é de alarme e ansiedade devido à repetição cotidiana dos crimes violentos urbanos: "seja na praça, nas ruas, em transportes coletivos ou particulares, o discurso do medo expõe uma insegurança generalizada na cidade" (Diário do Nordeste, 2013).

Com tal característica, Tuan (2005), um dos precursores da corrente humanista no pensamento geográfico, em *Paisagens do medo* – cuja primeira edição foi publicada em 1975 – examinou os variados ambientes de medo na

Europa, China e EUA ao longo do tempo. Além disso, o estudo do autor esclarece que todos "os animais superiores conhecem o medo como uma emoção que indica perigo e é necessário para a sobrevivência" (p. 11). Mas o medo é um sentimento complexo, podendo ser caracterizado em dois aspectos: o alarme e a ansiedade. Daí a distinção feita por Tuan, pois,

> O sinal de alarme é detonado por um evento inesperado e impeditivo no meio ambiente, e a resposta instintiva do animal é enfrentar ou fugir. Por outro lado, a ansiedade é uma sensação difusa de medo e pressupõe uma habilidade de antecipação. Comumente acontece quando um animal está em um ambiente estranho e desorientador, longe de seu território, dos objetos e figuras conhecidas que lhe dão apoio. A ansiedade é um pressentimento de perigo quando nada existe nas proximidades que justifique o medo. A necessidade de agir é refreada pela ausência de qualquer ameaça (TUAN, 2005, p. 11).

Nessa perspectiva, uma ansiedade difusa parece dominar o imaginário social das cidades. O medo e a angústia da criminalidade urbana fazem com que as pessoas sintam-se inseguras até mesmo nas suas próprias residências. Em razão disso, erguem-se muros, cercas elétricas e seguranças privados vigiam numa guarita, chegando a lembrar, em alguns aspectos, as torres que protegiam as cidades medievais[1]. De maneira ampla, o medo pode ser algo concreto, psicológico ou socialmente construído. O medo existe na mente, mas, exceto nos casos patológicos, tem origem em circunstâncias externas que são realmente ameaçadoras. Contudo, o conceito de "paisagem", usado desde o século XVII, pode ser entendido como uma construção da mente ou uma entidade física mensurável, por isso, as "paisagens do medo" se referem tanto aos estados psicológicos como ao meio ambiente real (TUAN, 2005, p. 12). Dialogando com Santos (1992), este explica que se entende por paisagem o limite máximo de alcance da visão do ser humano, sendo composta pelo domínio do visível como de volumes, movimentos, odores e sons. Nessa perspectiva, para o referido autor, a paisagem é definida também pela dimensão da sensação e:

> A percepção é sempre um processo seletivo de apreensão. Se a realidade é uma apenas, cada pessoa vê de forma diferenciada; desta forma, a visão pelo homem das coisas materiais é sempre deformada. Nossa tarefa é ultrapassar a paisagem como aspecto, para chegar ao seu significado (SANTOS, 1992, p. 62).

Em vista disso, da concepção da paisagem como algo palpável e percebido subjetivamente, que o medo da violência adquire um tipo de aversão estética dos lugares (TUAN, 2005). Então, algumas paisagens causam medo pelo simples fato de parecerem sombrias, uma experiência traumática de um assalto ou notícias de latrocínios mantêm os citadinos em alerta, já que

> [...] os medos são individuais e subjetivos, embora sinais de alarme e ansiedade sejam experimentados tanto por animais como seres humanos, algumas emoções, alguns medos, é característica humana. "Mas a imaginação aumenta imensuravelmente os tipos e a intensidade de medo no mundo dos homens"... Assim, nossas mentes férteis são uma abençoada mistura. Conhecer é arriscar-se a sentir mais medo. Quanto menos se sabe, menos se teme (TUAN, 2005, p. 12).

Entretanto, ninguém melhor para debater os medos atuais do que Zygmunt Bauman (2008), autor reconhecido pelo conceito de modernidade líquida, reuniu um inventário enorme dos riscos e incertezas que afligem a sociedade atual. É bem verdade que Bauman, no livro *Medo Líquido*, não fez uma análise aprofundada sobre o sentimento de medo e a sensação de insegurança do ponto de vista da violência, mas reafirma que a insegurança, advinda da criminalidade violenta urbana, é um atributo importante da sociedade contemporânea. Ele, assim como o faz Tuan, ao comparar o medo animal com o medo humano, constata que o medo nos animais possui uma função defensiva mediante atitudes de fuga ou agressão quando há algum perigo às suas vidas. Enquanto o medo, para os seres humanos, vincula-se também a uma construção social ou cultural, normalmente algumas experiências passadas são capazes de "modelar" a conduta humana, mesmo que não haja mais nenhuma ameaça direta à vida ou à integridade. Assim, Bauman desenvolve o conceito de "medo derivado" para se referir à

> uma estrutura mental estável que pode ser mais bem descrita como o sentimento de ser *suscetível* ao perigo; uma sensação de insegurança (o mundo está cheio de perigos que podem se abater sobre nós a qualquer momento com algum ou nenhum aviso) e vulnerabilidade (no caso de o perigo se concretizar, haverá pouca ou nenhuma chance de fugir ou de se defender com sucesso; o pressuposto da vulnerabilidade aos perigos depende mais da falta de confiança nas defesas disponíveis do que do volume ou da natureza das ameaças reais). Uma pessoa que tenha interiorizado uma visão de mundo que inclua a insegurança e a vulnerabilidade recorrerá rotineiramente, mesmo na ausência de ameaça genuína, às reações adequadas a um encontro imediato com o perigo; o "medo

derivado" adquire a capacidade da autopropulsão (BAUMAN, 2008, p. 9).

Os perigos que ameaçam o corpo e a propriedade privada[2] fazem parte dos medos derivados identificados por Bauman, mas, o imaginário coletivo aumenta consideravelmente o medo da violência urbana. Ao interiorizar uma concepção de insegurança, as pessoas, de maneira geral, utilizam estratégias defensivas devido à percepção da ameaça de crimes violentos.

Nesse sentido, o medo generalizado nas cidades tem chamado à atenção de diversos intelectuais e pesquisadores, como Souza (2008), em *Fobópole: O medo Generalizado e Militarização Urbana*, o qual analisa o planejamento urbano na perspectiva da insegurança e da fragmentação socioespacial, denomina *fobópole* a fusão da cidade e do medo no contexto atual. Etimologicamente esse termo deriva de duas palavras gregas: *phóbos* e *polis*, que significam medo e cidade, respectivamente. Esse audacioso termo, busca qualificar as cidades que possuem seus ambientes sociais envolvidos no medo generalizado e na percepção da vulnerabilidade frente aos crimes violentos. Logo, fobópole caracteriza uma cidade dominada pelo medo da criminalidade cotidiana, pela consciência da possibilidade de ser vítima de um roubo ou latrocínio em qualquer lugar ou horário do dia. Esse risco, real ou socialmente construído, sustenta a lucrativa indústria da segurança, que inclui interesses que abrangem a venda de carros blindados, passando pelos serviços oferecidos pelas empresas de segurança privada ou pela oferta de condomínios fechados. É nesse contexto de insegurança coletiva, em decorrência da vulnerabilidade dos citadinos ao crime violento urbano, que a segurança pública assume um papel de maior destaque nos meios de comunicação e na sociedade, tornando-se uma das prioridades dos cidadãos brasileiros.

Por conta disso, a violência urbana preocupa os citadinos das grandes e médias cidades brasileiras, ainda mais num cenário em que o crime organizado se espalhou para todas as regiões do país. As capitais nordestinas assumem uma posição de destaque no que se refere à criminalidade letal, principalmente Recife,

João Pessoa e Fortaleza[3]. Nessa última, o crescimento de práticas violentas tem preocupado a sociedade e chamado a atenção dos intelectuais do estado do Ceará desde o início do século XXI. É dessa forma que Queiroz (2000), com um tema extremamente pertinente, em *Territorialidades do medo no grande Bom Jardim: a violência como vetor de mudanças no espaço urbano de Fortaleza,* já tinha alertado sobre a problemática da violência e do medo na cidade de Fortaleza.

Logo, o crescente volume de crimes violentos e a ascensão do crime organizado são causas imediatas do medo coletivo na cidade de Fortaleza. Em razão disso, a multiplicação da sensação de insegurança em Fortaleza se situa num enredo que engloba os homicídios, latrocínios (assaltos seguidos de morte), roubos a ônibus, sequestros e extorsões, balas perdidas, roubos/furtos de automóveis, conflitos entre traficantes, e uma série de eventos, até então nunca antes presentes na cidade, como a queima de ônibus, explosões/assaltos a banco, a caixas eletrônicos, que são diariamente vivenciados como uma experiência real ou apresentados pela mídia, produzindo uma percepção de insegurança constante.

Foi nessa conjuntura violenta que o historiador Filho (2004), "explorando o caráter violento sugerido pelo próprio nome da cidade[4]" (p. 11), fez uma inovadora analogia entre os perigos e a forma de proteção na cidade de Fortaleza de tempos pretéritos e o confinamento privado da época atual. Em sua inconfundível tese, o autor esclarece que a cidade adquiriu essa denominação em homenagem à fortificação que protegia seus habitantes dos perigos exógenos (invasões de nações estrangeiras, piratas ou de ataques indígenas) durante os séculos XVII e XVIII. Entretanto, as fortalezas da cidade (condomínios fechados) adquiriram necessidades de segurança diferentes daquele pequeno povoado, protegido por sua edificação inaugural (Forte de Nossa Senhora da Assunção), pois atualmente as ameaças que amedrontam seus moradores têm procedências internas, isto é, da violência diária. Em vista disso, é justamente o aumento do sentimento de medo que estimula a busca de proteção em ambientes fechados, dotados de mecanismos de vigilância.

Na Região Metropolitana de Fortaleza (RMF), apesar dos grandes

loteamentos e condomínios terem se expandido para os municípios de Eusébio e Aquiraz (NOGUEIRA, 2011), a maior concentração de condomínios fechados de pequeno e médio porte está localizada no município polo. Não é por acaso, que esse modelo de habitação colaborou para mudar a distribuição dos grupos sociais nas últimas duas décadas na cidade. Cleide Bernal (2002), pioneiramente, verificou um deslocamento residencial das elites para pequenos condomínios horizontais a partir[5] dos anos 1990 na região sudeste de Fortaleza. De forma mais atualizada, Pequeno (2015), através de estudos comparativos entre as tipologias socioespaciais da Região Metropolitana de Fortaleza – com base nos dados censitários de 2000 e 2010 – detectou importantes alterações na estrutura socioespacial da RMF, identificando também uma movimentação residencial para formas condominiais verticais e horizontais, características dos bairros segregados.

Portanto, os condomínios fechados se transformaram no padrão residencial preferido pelos grupos sociais de rendas média e alta na cidade de Fortaleza. Porém, esses equipamentos segmentadores do tecido urbano impõem desafios ao desenvolvimento integrado, pois os princípios de acessibilidade, livre circulação e igualdade se encontram obstruídos por fronteiras demarcadas com muros altos e acessos controlados.

DESENVOLVIMENTO URBANO INSUSTENTÁVEL

A expansão do espaço residencial das áreas suburbanizadas na cidade de Fortaleza tem os condomínios residenciais horizontais como a principal tipologia habitacional. Mas, esse modelo de gestão dos espaços urbanos tem trazido desafios ao desenvolvimento urbano sustentável. Assim, por conta da segmentação espacial produzida fundamentalmente pelo grande porte desses empreendimentos imobiliários, é necessário debater seus impactos socioespaciais para a gestão das cidades. Autoproteção das elites para condomínios fechados é incompatível com a gestão urbana baseada nos princípios democráticos e de

justiça social.

Dessa forma, as justificativas usadas para gerar uma demanda por condomínios fechados têm evoluído nas últimas duas décadas, podendo ser resumidas de acordo com três fatores: a busca pela segurança, a aspiração de status social e o desejo de um maior contato com a natureza. Em resumo, a fórmula básica consiste em demarcar uma área residencial com muros, agregar valor mediante a adoção de espaços coletivos de uso privado e empregar uma boa campanha publicitária com base nas justificativas já salientadas (BARAJAS, 2006).

Mas, é inquestionável, que a insegurança nas cidades brasileiras é o principal pretexto usado pelos segmentos sociais de maior poder econômico para deixar os bairros, tradicionalmente ocupados, para morar em ambientes residenciais fechados, situados em áreas de menor densidade populacional da cidade.

Nessa perspectiva, os apartamentos e casas em condomínios são as formas habitacionais escolhidas pelos grupos hegemônicos para se protegerem da criminalidade violenta urbana. Conforme os dados da Fundação Instituto de Pesquisa Econômica (FIPE, 2016), aproximadamente 60% da oferta imobiliária são de apartamentos, localizados majoritariamente nos bairros de Fátima, Aldeota, Meireles, Dionísio Torres e Guararapes. Entretanto, a contar da última década do século XX, é perceptível um intenso deslocamento residencial das elites para o segundo padrão residencial. Sendo assim, assiste-se a um aumento do número de condomínios residenciais horizontais em muitos outros espaços de Fortaleza. Atualmente, cerca de 10% das ofertas de imóveis são referentes a esse tipo de condomínio, em que pelo menos 41 bairros contam com esse tipo de empreendimento imobiliário, em sua maioria, localizados na região sudeste (Tabela 1).

As restrições com relação à legislação e à ausência de espaços amplos na região centro-leste da cidade (área tradicionalmente ocupada pelas elites fortalezenses) fazem com que a oferta de condomínios residenciais exclusivos,

voltada para camadas de média e alta renda, seja disponibilizada na zona sudeste da cidade como já foi salientado (BERNAL, 2002). A maior aglomeração de condomínios fechados está localizada em áreas ainda de ocupação rarefeita (bairros como Lagoa Redonda, Sapiranga, José de Alencar e Messejana), seguindo principalmente eixo de expansão urbana da CE 040 – Avenida Washington Soares. Verifica-se também um redirecionamento da produção de condomínios fechados também para a classe média ao sul da cidade, abrangendo os bairros do Mondubim e Prefeito José Walter.

Tabela 01 – Oferta de imóveis na cidade de Fortaleza-CE, 2016.

Tipo imóvel	Número de imóveis	%
Apartamentos	3113	59,34
Casas de condomínio	532	10,14
Casa padrão	1252	23,87
Flat	52	0,99
Cobertura	49	0,93
Casa de vila	4	0,08
Quitinete	3	0,06
Loft	4	0,08
Casal comercial	35	0,67
Conjunto comercial/sala	172	3,28
Galpão/depósito/armazém	26	0,50
Loteamento/condomínios	4	0,08
	5246	100,00

Fonte: FIPE, janeiro de 2016.

Mas, simultaneamente ao desenvolvimento dos fracionamentos habitacionais fechados em Fortaleza, tem seguido um aumento de novas problemáticas urbanas. Esses equipamentos urbanos provocam uma grande ruptura no tecido urbano da cidade, em virtude da pouca relação que eles possuem com os espaços adjacentes e com a separação dos grupos sociais e territórios (SALGUEIRO, 1998). Por esse ponto de vista, a demasiada propagação de condomínios horizontais residenciais produz obstáculos à circulação urbana e o livre acesso aos espaços públicos. As ruas, espaços públicos por excelência, encontram-se privatizadas pelos muros dos condomínios fechados, enquanto algumas vias têm os fluxos de pessoas e veículos inviabilizados pelas grandes quadras desses empreendimentos imobiliários.

Caldeira (2000), na clássica obra *Cidades de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*, examinou a combinação da violência e do medo com novos processos de mudança social para entender as alterações das características da segregação espacial e discriminação social presentes na cidade paulista. Ela comprova, de forma inovadora e convincente, que a organização urbana e a vida cotidiana sofreram modificações em virtude do discurso do crime e do medo. Sendo assim, Caldeira (2000) afirma que essas mudanças resultam da emergência dos enclaves fortificados[6], no qual ela deu destaque para os condomínios horizontais e verticais fechados. Esses novos elementos mudam radicalmente a sociabilidade das classes média e alta, direcionando seus modos de viverem, consumirem, trabalharem e como elas usam seu tempo. Diante de um quadro mais amplo, os enclaves fortificados acabam modificando o padrão de segregação espacial e o caráter do espaço público e das interações públicas entre as classes sociais. Os enclaves fortificados partilham de alguns princípios básicos: são propriedades privadas de uso coletivo, desvalorizam o que é público e aberto, isolados por muros e sistemas de vigilância e segurança, independentes do seu entorno e podem estar localizados em praticamente em qualquer lugar da cidade.

Contudo, apesar da propagação dessa forma habitacional abranger quase todas as grandes cidades brasileiras, o conjunto de vários edifícios ou casas murados com muros e cercas não é um formato contemplado pela legislação urbanística. Então, os condomínios fechados são empreendimentos urbanos ilegítimos e do ponto de vista do controle e uso do solo têm seus usos e parcelamentos do solo inadequados em relação à infraestrutura urbana. Em vista disso, a regulamentação dos condomínios fechados ainda deveria se amparar na Lei Federal n.º 6.766/79, pois ela estabelece regras para os casos de loteamento ou desmembramento do lote[7].

Oliveira (2011) reafirma que o "loteamento fechado" é um tipo de parcelamento do solo irregular, não contemplado na Lei Federal n.º 6.766/79 (e em nenhum outro diploma normativo federal). Seguindo os fundamentos da Lei do

Parcelamento do Solo Urbano, os condomínios residenciais horizontais são ilegais, pois consistem em "loteamentos fechados" que privatizam áreas públicas. Contudo, em virtude das pressões de grupos hegemônicos, há modificações consideráveis na Lei de Uso e Ocupação do Solo. Araújo (2008), ao debater a possibilidade de aprovação e os conflitos advindos do projeto de Lei de Responsabilidade Territorial Urbana, esclarece que já foram realizadas mudanças pontuais nas regras de parcelamento do solo urbano federal. A Lei 9.785/99 revogou o percentual mínimo de 35% de áreas destinadas a uso público, passando a ser regulamentadas por lei municipal.

Sendo assim, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios podem estabelecer normas complementares relativas ao parcelamento do solo adaptadas às peculiaridades regionais e locais. Por isso, ocorreu uma mitigação da legislação através de concessão, permissão ou autorização de uso das áreas públicas do loteamento em favor da associação de moradores ou agentes imobiliários.

Os condomínios horizontais residenciais são definidos como condomínios urbanísticos em alguns planos diretores municipais, inclusive no Plano Diretor Participativo de Fortaleza (2009), tecnicamente, eles devem ser vistos como loteamentos fechados. Como tais, o controle do acesso aos seus espaços internos viola os fundamentos das leis de parcelamento do solo e do direito de locomoção (direito de ir e vir) garantido pela Constituição Federal.

Logo, as transformações urbanas e as inovações urbanísticas impuseram desafios à legislação vigente. A evolução da complexidade das novas formas condominiais fechadas não foi acompanhada por um amparo jurídico capaz de regular de modo mais objetivo as diretrizes estabelecidas pela política urbana. Os municípios são atualmente responsáveis pela execução da política de desenvolvimento urbano, mas devem seguir as orientações estabelecidas pela Constituição Federal (artigos 182 e 183) e a Lei n.º 10.257 de 2011, que instituiu o Estatuto das Cidades. Qualquer legislação municipal deve atender ao desenvolvimento das funções sociais da cidade e garantir o bem-estar de seus

habitantes.

Nessa perspectiva, a gestão urbana democrática e a função social da cidade, no que se refere ao interesse coletivo e a diminuição das desigualdades e da segregação socioespacial, são princípios fundamentais que norteiam a execução da política urbana e a elaboração de seu principal instrumento, o plano diretor, no município de Fortaleza. Contudo, a implantação excessiva de condomínios residenciais fechados contradiz os princípios especificados pela política de desenvolvimento urbano municipal.

A expansão de formas condominiais fechadas interfere na coesão social da cidade de Fortaleza, aumentando o quadro de desigualdades socioespaciais. Permitir ou incentivar a organização territorial, com base na separação dos grupos sociais e permitir a privatização dos espaços públicos, torna a cidade, no mínimo, insustentável ao longo do tempo.

Nesses termos, o enclausuramento voluntário das elites, em espaços fechados, provoca a redução no uso dos espaços públicos e a diminuição da possibilidade de contato entre os grupos sociais diferentes. Na cidade de Fortaleza tem se tornado preocupante o constante fechamento dos espaços públicos, transformando algumas ruas em verdadeiros “condomínios ilegais”. O medo da violência e da criminalidade é a principal justificativa para adotar essas estratégias defensivas pelas camadas abastadas.

A propensão à fragmentação do tecido urbano faz coincidir as fronteiras físicas com as fronteiras simbólicas, fazendo emergir um novo padrão de segregação urbana. As evidências recentes apontam uma consolidação do padrão residencial cada vez mais polarizado. Os condomínios fechados são oferecidos a um grupo específico que tem a capacidade de pagar por condomínios de luxo. Mas cada vez mais se verifica uma cidade fragmentada social e funcionalmente.

Portanto, os condomínios fechados que se apresentam como uma solução para o problema da insegurança na cidade de Fortaleza, paradoxalmente, transformaram-se em mais um problema urbano ao estabelecerem uma nova segregação urbana. Sendo assim, as novas formas de sociabilidade transformam a

vida pública e segmentam o tecido social da cidade. Sobre isso, Jane Jacobs (2009) frisa que o principal atributo de um espaço urbano (bairro) próspero é que as pessoas sintam-se seguras e protegidas na rua em meio a tantos desconhecidos, mas não ameaçadas por eles. Por consequência, as cidades que não cumpram com esse requisito, passam a acumular muitos problemas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os condomínios exclusivos e seus efeitos socioespaciais nas cidades têm suscitado debates teóricos e preocupações advindas dos impactos negativos que essa tipologia espacial traz para o desenvolvimento das cidades. O aumento da criminalidade violenta urbana na cidade de Fortaleza tem justificado a produção de uma demanda por formas residenciais exclusivas em áreas suburbanas. Sendo assim, o medo e a insegurança urbana são fatores determinantes para o processo de autoenclausuramento das elites em espaços residenciais fechados e dotados de sistemas de vigilância e segurança.

Dessa forma, a insegurança aparece como um condicionante da organização da cidade, nos quais os empreendedores imobiliários agem como "planejadores urbanos privados". Grosso modo, é como se a expansão urbana da cidade estivesse à deriva, parecendo produzir uma cidade descontrolada e ingovernável, quase que totalmente em desacordo com os princípios estabelecidos pelo planejamento normativo.

Os novos planos diretores admitem flexibilizações das leis urbanísticas, incluindo alterações no Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano – PDDU – e da Lei de Ordenamento do Uso e Ocupação do Solo – LOUOS. Porém, tornar flexível a legislação urbanística, sem uma análise crítica, apresenta-se como um desafio para um desenvolvimento urbano que objetiva repartir igualmente os ônus e os benefícios do processo de urbanização. Por isso, é importante refletir acerca da sociabilidade urbana contemporânea. É inegável que se está produzindo cidades limitadoras de contato entre os grupos sociais diferentes. A mobilidade

espacial é severamente limitada pelos muros, grades e cercas elétricas que protegem as elites das ameaças externas, estabelecendo fronteiras confusas entre o público e privado.

REFERÊNCIAS

BARAJAS, L. F. C. **Tendencias recientes de las urbanizaciones Cerradas e polarización em Guadalajara**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

BAUMAN, Z. **Medo líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BERNAL, M. C. C.. **A Metrópole Emergente**: a ação do capital imobiliário na estruturação urbana de Fortaleza. Fortaleza, Editora UFC/Banco do Nordeste do Brasil S.A, 2004.

CALDEIRA. T. P. R.. **Cidades de muros**: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Ed. 34. Edusp, (2000).

DAVIS, M. **Cidade de quartzo**: escavando o futuro em Los Angeles. São Paulo, Editora Página Aberta, 1993.

FILHO, A. L. M. S.. **Fortaleza**: imagens da cidade. 2ªed. Fortaleza: museu do Ceará/Secretaria da cultura do Estado do Ceará, 2004.

FREITAS, F. L. S.; COSTA, M. C. L.. Desigualdade socioeconômica e espacialização dos homicídios na Região Metropolitana de Fortaleza. In: Maria Clélia Lustosa Costa, Renato Pequeno. (Org.). Desigualdade **socioeconômica e espacialização dos homicídios na Região Metropolitana de Fortaleza**. 1ªed. Rio de Janeiro: Letra capital: Observatório das metróloes, 2015, v. 1, p. 332-356.

JACOBS, J.. **Morte e vida de grandes cidades**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LE GOFF, J.. **Por amor às cidades**: conversações com Jean Lebrun; tradução Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. - São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. - (Prismas).

OLIVEIRA, G. B... **Loteamento, desmembramento, desdobro, loteamento fechado, condomínio geral, condomínio edilício, condomínio horizontal de lotes e condomínio urbanístico: noções básicas**. Disponível em: http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/loteamento-desmembramento-desdobro-loteamento-fechado-condom%C3%ADnio-geral-condom%C3%ADnio-edil%C3%ADcio-. Acesso em 08 de junho de 2016.

PEQUENO, L. R. B.. Mudanças na estrutura socioespacial da metrópole: Fortaleza entre 2000 e 2010. In: Maria Clélia Lustosa da Costa; Luis Renato Bezerra Pequeno. (Org.). **Fortaleza:** transformações na ordem urbana. Rio de Janeiro: Letra capital, 2015, p. 187-237.

SALGUEIRO, B. T. Cidade pós-moderna: espaço fragmentado. **Revista Território**, Rio de Janeiro, ano III, n. 4, 1998.

SANTOS, M. A.. **Os condomínios horizontais e as dinâmicas da produção do espaço: bairro Passaré Fortaleza-CE**. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Ciências e Tecnologia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Fortaleza, 2015.

SOUZA, M. J. L. **Fobópole**: o medo generalizado e a militarização da questão urbana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. Tradução Lívia de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

---

1 Sobre as semelhanças entre a cidade contemporânea e a cidade medieval, ver Le Goff, 1998.

2 Outros medos derivados são de natureza mais geral, ameaçando a durabilidade da ordem social e a confiabilidade nela, da qual depende a segurança do sustento (renda, emprego) ou mesmo da sobrevivência no caso de invalidez ou velhice (BAUMAN, 2008, p.10).

3 Sobre as estatísticas da criminalidade letal nas cidades nordestinas, ver Freitas e Costa, 2015.

4 A capital cearense deve seu nome à fortificação inicialmente construída pelos holandeses no século (denominada Schoonenborch), e depois conquistada pelos portugueses, que em 1654 a batizaram Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção. Ao redor dessa edificação militar, foi aos poucos se estabelecendo um aglomerado humano. Da povoação colonial à metrópole contemporânea, o próprio da cidade sugere formas de

violência historicamente constituídas (FILHO, 2004, p.12).

5 Adriana Santos (2015) constata que o primeiro condomínio horizontal fechado de Fortaleza (*Royal Park*) foi implantado exatamente no bairro Edson Queiroz, no ano de 1996, com características muito próximas a de um *Alphaville*.

6 Os enclaves fortificados incluem os condomínios fechados, conjuntos de escritórios, *shopping centers*, e cada vez mais outros espaços que têm sido adaptados para se conformarem a esse modelo, como escolas, hospitais, centros de lazer e parques temáticos (CALDEIRA, 2000, p. 258).

7 A diferença básica entre o loteamento e o desmembramento é que no primeiro acontece a subdivisão da gleba com abertura de vias públicas, de logradouros públicos ou prolongamento, modificação ou ampliação das vias existentes, enquanto no segundo o parcelamento do solo pode ocorrer apenas como aproveitamento do sistema viário existente, sem necessidade de abertura de novas ruas ou logradouros públicos (OLIVEIRA, 2011).

ESPAÇO E MEMÓRIA: O PAPEL DAS POLÍTICAS PÚBLICAS RELACIONADAS À PROTEÇÃO DE BENS TOMBADOS NO CENTRO HISTÓRICO DE MARANGUAPE-CE

DANIEL GUIMARÃES CORDEIRO
danielgc849@gmail.com
JOSÉ ALMIR RAMOS MAIA FILHO
almirmaia.ufc@gmail.com
ANNA BEATRIZ DA SILVA BARBOSA
beatrizanna1995@gmail.com
SILVIO ROMERO RODRIGUES DE OLIVEIRA
georomerografia@gmail.com
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

INTRODUÇÃO

Os centros históricos representam a história das cidades. Esses espaços são facilmente reconhecidos por diversos aspectos, como: a especialização do comércio e serviços, e a importância de seu patrimônio histórico-cultural. Seus logradouros definiram-se através das diversas vivências que se processaram no tempo e no espaço, e por meio do processo de interação social; seu acervo arquitetônico configura-se enquanto resquício da memória urbana, possuindo notável importância para a compreensão dos fenômenos acontecidos na cidade durante os anos.

É diante dessa visão da cidade, como espectro das vivências passadas, que se percebe a importância da preservação de sua memória, memória essa representada pelos bens, que, segundo a definição estabelecida pelo CREA-SP (2008, p. 13), “constituem os elementos formadores do patrimônio, permitindo que o passado interaja com o presente, transmitindo conhecimento” e também formando a identidade de um povo. Essa questão tem se colocado como grande tendência nos dias atuais, por meio de projetos que objetivam a restauração, a

revalorização e a salvaguarda dos vestígios que representam o espaço urbano em sua totalidade de acontecimentos.

O patrimônio pode ser de natureza material ou imaterial, ambos guardando em si referências à identidade e à memória de um grupo. É ainda classificado como natural ou edificado, distinguindo-se um do outro pela premissa da intervenção humana. Neste projeto, abordaremos o patrimônio material edificado, com enfoque em um conjunto de construções históricas que, embora apresentem uma tipologia distinta, possuem a mesma peculiaridade cultural.

Em síntese, o objetivo principal deste trabalho é tratar das ações políticas voltadas para a proteção e salvaguarda dos lugares de memória no Centro Histórico de Maranguape, município pertencente à Região Metropolitana de Fortaleza, Ceará. O processo de preservação (que visa prolongar o tempo de vida do patrimônio cultural, através da desaceleração de sua degradação) realizado na cidade foi um marco, visto que, conforme a ser apresentado posteriormente, até o ano de 2003 ainda não havia iniciativas diretas para a proteção patrimonial, todavia, hoje contamos com quase 100 processos de tombamento. De tal forma, é nossa pretensão tecer considerações quanto a essas apropriações, suas propostas e execuções, bem como entender o processo de produção do espaço urbano a partir do centro histórico da cidade.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A pesquisa foi realizada essencialmente com o método da análise documental, que consiste basicamente em identificar, verificar e apreciar os documentos com uma determinada finalidade, no presente trabalho no intuito de investigar e contextualizar as principais políticas públicas e outros documentos relacionados ao patrimônio cultural do Centro de Maranguape, sendo este, o principal recorte espacial do trabalho. A abordagem do trabalho utiliza elementos qualiquantitativos. Com relação à estrutura metodológica do trabalho, quatro etapas a dividem.

A primeira delas consistiu no levantamento bibliográfico, que visa buscar na leitura de diversos autores aportes teóricos necessários à compreensão de questões relacionadas à memória, história, patrimônio, monumento, políticas públicas, preservação, centros históricos e também um apanhado histórico do município de Maranguape, enfatizando o seu centro. Este levantamento foi realizado com base na leitura de artigos, dissertações, livros e jornais locais e nacionais de assuntos sobre a dinâmica atual do centro, no que diz respeito à sua relevância histórica e simbólica, suas transformações e questões relacionadas ao seu patrimônio histórico.

O próximo passo da pesquisa foi a coleta de dados secundários, onde foram levantadas informações afins contidas em órgãos públicos, tais como IBGE, IPECE etc. e também outros meios, como sites e jornais. O levantamento de dados juntamente com a análise documental do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano do município são necessários para uma reflexão preliminar, no sentido de verificar se as ações propostas para a proteção e revalorização dos bens tombados são realizadas de maneira satisfatória, com base nos dados encontrados e nas discussões conceituais existentes.

O passo seguinte foi a realização de trabalho de campo no Centro de Maranguape que teve por objetivo reconhecer, analisar e mapear os principais bens tombados ou não da localidade estudada, além de uma melhor assimilação do apanhado teórico que foi analisado. O campo também serviu para a coleta de informações complementares *in loco* na sede da Prefeitura e junto a outros munícipes.

Após a coleta dos dados primários e secundários serão confeccionados um mapa e uma tabela a fim de se permitir uma melhor visão dos fenômenos estudados de Maranguape. O mapa mostrará a localização dos respectivos bens tombados no centro histórico da cidade. A tabela trará uma lista com os principais bens tombados e não tombados do Centro de Maranguape.

OS CENTROS HISTÓRICOS E O PATRIMÔNIO: UM BREVE RESGATE TEÓRICO

As áreas centrais, em um contexto mais amplo, assumiram características peculiares se comparadas com demais recortes do espaço urbano. Durante a história, um setor se tornava central a partir da junção de variados elementos em um único local. O centro se constitui como "a maior aglomeração diversificada de empregos, ou a maior aglomeração de comércio e serviços" (VILLAÇA *apud* PAIVA, p. 58). Assim, a consolidação dos centros urbanos vai se inscrevendo a partir do desencadeamento de processos que transformam uma dada região, tornando-a mais importante que as demais que estão ao entorno. Esse processo é denominado como centralidade.

A centralidade existe fundada em quatro fatores principais, onde o primeiro deles é a divisão social do trabalho, proveniente da diversificação das atividades, se destacando a comercial. O segundo elemento é a concentração de poderes: os tipos de poder tendem a se concentrar em áreas centrais, a partir da maior disponibilidade de serviços e pessoas encontradas. O terceiro aspecto é a fácil acessibilidade, que vai se desenvolver devido à boa concentração de atrativos em um ponto específico. E o último deles é a hierarquia simbólica, ou seja, o recorte espacial possui um grande embargo simbólico, já que a maior dinâmica urbana se processa nos centros (CASTELLS, 1983).

No que se refere à memória urbana, equipara-se à memória coletiva, diferindo-se da história pela sua subjetividade e seletividade. Halbwachs *apud* Abreu (2011, p. 27) a define como o "conjunto de lembranças construídas socialmente e referenciadas a um conjunto que transcende o indivíduo". Esta se encontra sempre em transformações e é passível de desaparecimento, sendo necessária a sua cristalização a fim de não perdê-la. Quando cristalizada, passa a se chamar de memória histórica e isto se faz através dos registros, tanto documentais quanto de bens que pela sua essência, estejam carregados de significado.

A palavra patrimônio origina-se do latim "*pater*" que significa paternidade,

herança paterna ou um conjunto de bens familiares. “Esta bela e antiga palavra estava, na origem, ligada às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e no tempo” (CHOAY, 2001, p. 11). Percebemos que a origem da palavra denota uma condição de relação com o passado histórico-cultural da sociedade figurado nas manifestações humanas no espaço nas mais variadas vertentes. Com relação à definição de patrimônio, Duarte Júnior (2006, p. 26) afirma ser “o conjunto de bens avaliados em dinheiro, relacionando-se simultaneamente às esferas da natureza, da genética, da economia, da nação e também, como não poderia deixar de ser, à da cultura”.

No Brasil, apenas em 1937, com o Decreto-lei nº 25, que se tem o início de ações visando à preservação e conservação dos patrimônios nacionais. Estas leis, no entanto, consideravam patrimônio apenas bens móveis e imóveis, o que é mudado no texto da Constituição Federal de 1988, que vai listar os bens do que é chamado patrimônio cultural brasileiro, divididos em bens materiais e imateriais (MOTA *et al*, 2015).

Uma das formas de preservação do patrimônio cultural é através do tombamento, que consta na Constituição Federal de 1988. Tombar, segundo Graça e Teixeira (2004, p.41), é “o registro de coisas ou fatos referentes a uma especificidade, cuja finalidade é sua preservação [...]”.

Portanto, “[...] graças à ação de tombamento de bens considerados importantes para a preservação e história de uma região, muitos bens culturais passam a ser restaurados e conservados [...]” (MOTA *et al*. 2015, p. 302). O ato de tombar, por si só não garante que determinado patrimônio seja lembrado ou reconhecido pela sociedade local. Autores como (GASPARINI, 2005), afirmam que mesmo com a preocupação do poder público em preservar determinados bens, a comunidade acaba esquecendo-se destes, que desvalorizados passam a sofrer ameaças da ação humana contra sua existência.

As políticas públicas são um importante elemento a se avaliar, quando se trata de tentar compreender o Estado e sua influência nas cidades. Elas são definidas, de acordo com Reinaldo Dias (2003) como “o conjunto de ações

executadas pelo Estado, enquanto sujeito, dirigidas a atender às necessidades de toda a sociedade".

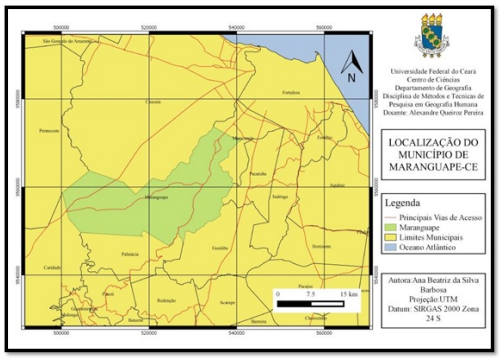
MARANGUAPE E O CENTRO HISTÓRICO

A cidade de Maranguape está localizada a 28 km de Fortaleza, integrante da RMF, tendo como principais vias de acesso as CE 65, CE 350 e a CE 455. É o oitavo município mais populoso do Ceará, com estimativa de 123.570 habitantes, dentre os quais 76% destes residem na zona urbana e que conta com dezessete distritos. Dentre eles, o distrito de maior relevância é Maranguape, que é sede do município: sua população concentra mais da metade do total do município (IPECE, 2014). Além disto, o setor de serviços, de comércio, as instituições públicas e privadas de representatividade localizam-se na sede, mais especificamente no centro da cidade. "A sede se configura, assim, como o centro mais consolidado em termos de estrutura urbana" (MENDES, p. 37) e isto é perceptível também pela área de influência exercida, atraindo fluxos de pessoas do Sertão Central.

O centro da cidade é também centro histórico ao concentrar parte significativa da memória da cidade, expressa em seu patrimônio histórico. Por ser o embrião do crescimento da cidade, favorece a "percepção histórica da sociedade, isto é, não um mero conhecimento do homem no passado, mas um entendimento do caráter temporal das realizações humanas" (SILVA FILHO, 2003, p. 27).

No tocante aos aspectos históricos, o município tem seu povoamento embrionário somente no início do século XIX, às margens do riacho Pirapora. Tornou-se vila em 1851 e foi elevada à condição de cidade em 17/11/1869. O cultivo do café foi uma das primeiras atividades econômicas e estava ligado às condições naturais: clima, solo e abundância de recursos hídricos. As atividades agrícolas deixaram marcas na paisagem da cidade, quanto a organização do espaço urbano.

Mapa 1 – Localização do Município de Maranguape.



Fonte: Elaboração: Barbosa, 2015.

De acordo com Mendes (2006, p. 54) foi "entre a segunda metade do século XIX e as duas primeiras décadas no século XX, época em que o café se constituía na principal economia do município, a cidade passou por significativas transformações urbanas". Entre essas transformações pode-se citar a construção do ramal da Estrada de Ferro de Baturité e de uma estação em 1875 que proporcionaram um desenvolvimento econômico à cidade, envolvendo a construção de praças, a arborização de ruas, a chegada da energia elétrica e a construção de alguns dos prédios mais importantes da cidade, como a Igreja Matriz, o prédio dos correios e telégrafos, o Solar Bonifácio Câmara, o prédio do Museu Municipal, o Solar dos Sombra, entre outros. Tais materializações resultaram das ações de modeladores do espaço urbano, nos processos de interação social e este projeto busca por uma melhor compreensão de sua essência e atuação. Nessa lógica afirma Mendes (2006, p. 56) "estudar a cidade no passado remete entender os processos políticos, culturais e econômicos responsáveis pela projeção da sociedade no espaço urbano de determinada época".

MARANGUAPE E O PATRIMÔNIO

Seguindo tendências das demais cidades brasileiras, Maranguape também buscou preservar o seu patrimônio, primeiramente sob a forma de leis que o

legitimem. A lei 1754/2003 de 16 de Dezembro de 2003 consolidou a legislação atinente à proteção do patrimônio histórico, cultural e turístico do município de Maranguape, descrevendo-o como "o conjunto dos bens imóveis existentes em seu território" cuja importância se dá em razão de "sua vinculação a fatos pretéritos e atuais memoráveis e significativos para a população" ou por seu valor cultural, artístico, histórico, arquitetônico e afetivo.

A referida lei relacionou 93 bens imóveis a serem preservados no território do município dividindo-os em três categorias. Tal divisão teve por critério o valor histórico, cultural e arquitetônico, bem como o valor afetivo desses bens para a população. Todos esses bens não se concentram apenas na sede, encontrando-se distribuídos entre os 17 distritos do município.

Na categoria "A" estão elencados 33 imóveis, considerados os mais relevantes do ponto de vista histórico-cultural. Destes, 24 estão localizados na sede municipal, de modo que alguns se confundem com a própria história da cidade, como a Igreja Matriz, o Solar da família Sombra, o prédio da sociedade artística de Maranguape e o Solar Bonifácio Câmara, todas edificações do século XIX, entre outros. Na categoria "B" estão relacionados 24 imóveis, todos situados na sede municipal. A categoria "C" é a que possui o maior número de imóveis: 36, sendo todos de propriedade privada e, assim como os da categoria "B", estão todos situados na sede do município.

Parte dos imóveis relacionados pertence ao poder público, entretanto, a maioria deles é de propriedade privada. Entre os prédios públicos estão o Solar Bonifácio Câmara, prédio construído por uma família de comerciantes portugueses na segunda metade do século XIX. Adquirido pela prefeitura, esta edificação foi reformada e atualmente abriga a biblioteca pública municipal Capistrano de Abreu. O prédio da sociedade artística foi construído entre os anos de 1877 e 1879 para abrigar uma escola, mas funcionou também como cinema mudo. Foi inteiramente restaurado e reinaugurado em setembro de 2005, mantendo as características originais e passando a abrigar um novo teatro na cidade, além de Casa da Música e da Banda de Música Municipal. A Casa de

Cultura Capistrano de Abreu era de propriedade privada e funcionava uma tradicional escola: a “Escola São José”.

MARANGUAPE E AS POLÍTICAS PÚBLICAS

É na intenção de preservar estes bens que as políticas públicas aparecem como um importante elemento a se avaliar, quando se trata de tentar compreender o Estado e sua influência nas cidades.

No que se refere ao patrimônio, a Constituição Federal de 1988 diz em sua Carta Magna, Art. 30 que a gestão e administração da proteção do patrimônio histórico-cultural são de responsabilidade do governo municipal, mas nada impede de parcerias estatuais e federais serem forjadas.

Faz parte das diretrizes básicas quanto ao patrimônio histórico do desenho urbano do município de Maranguape: reforçar a visibilidade do acervo do patrimônio histórico da Zona Central, através do redesenho da sequência de espaços públicos adjacentes e assegurar a manutenção e preservar seu patrimônio de arquitetura histórica, como aspecto relevante do desenho urbano.

É previsto por lei o zoneamento urbanístico da Cidade de Maranguape, compreendendo a divisão do seu espaço territorial em áreas, a partir da compatibilização da intensidade do uso de solo e crescimento urbano, com a oferta de infraestrutura e serviços públicos, tendo como objetivos, dentre outros: garantir a proteção do patrimônio histórico, cultural e arquitetônico.

Tombamento constitui-se de uma ferramenta de limitação administrativa a que estão sujeitos os bens classificados como patrimônio ambiental, histórico, paisagístico e cultural do Município, cuja conservação e proteção sejam de interesse público. Pelo tombamento visa-se proteger, preservar e conservar este patrimônio, e em nenhuma hipótese os bens poderão ser demolidos, destruídos ou mutilados. Consideram-se edificações de interesse de preservação, aquelas que se constituírem enquanto elementos representativos do patrimônio ambiental urbano do Município, pelo seu valor histórico, cultural, social, funcional, técnico

ou afetivo.

No que se refere ao Conselho Municipal do Plano Diretor, a este cabe tais objetivos que são: a aprovação de qualquer obra de restauração, regular a vizinhança da edificação a fim de evitar a obstrução da visibilidade dos aspectos estético, arquitetônico ou paisagístico do bem tombado; e em caso do proprietário não possuir recursos para a execução de qualquer obra de conservação ou restauração do bem, o Poder Público Municipal poderá assumir as despesas. O Município ainda poderá conceder incentivos fiscais sob a forma de isenção ou redução de tributos municipais. Nestes termos, os proprietários de imóveis tombados poderão gozar de redução de tributos, desde que as edificações sejam mantidas em bom estado de conservação.

Além do tombamento, o município dispõe de um Plano Diretor como política pública. De acordo com o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano (PDDU) de 2000, existem ao menos cinco Projetos Estruturantes voltados para a conservação, revitalização e restauração do Patrimônio Histórico e Arquitetônico do Centro da cidade de Maranguape. Eles consistem numa tentativa de reinserir com mais vigor, esses centros na tessitura da cidade, devolvendo o centro à cidade. (SILVA, 2013)

O primeiro Projeto Estruturante é denominado *área de renovação urbana da zona central,* que tem por objetivo a reestruturação da área central visando configurar uma boa qualidade arquitetônica dos espaços públicos. Tal projeto foi estipulado para ser iniciado em 2001 e finalizado em 2002, com um custo estimado de R$ 4.042.000,00. O segundo projeto voltado à melhoria e reestruturação do centro de Maranguape é o *sistema de espaços públicos da zona central histórica*, estabelecido para se iniciar em 2004 e ser concluído em 2005, que teve o custo total estimado em R$ 1.380.000,00.

Também foram criados projetos para a manutenção dos bens tombados como o projeto *restauração do patrimônio histórico e arquitetônico do centro*, com período de intervenção estipulado de 2008 a 2011 e com o custo total estimado em R$ 1.035.000,00. O projeto *revitalização do centro da cidade de*

Maranguape segue a mesma linha do último projeto citado, sendo previsto a sua efetivação entre 2002 a 2004 e com valor estimado de R$ 525.000,00. O último projeto consiste na *criação de roteiros culturais* que tem como objetivo estimular o turismo através do Patrimônio Histórico e Cultural do Município, este projeto foi estipulado para 2014 e teve seu custo estimado em R$ 50.000,00.

Tendo como base os dados levantados, pretende-se avaliar se as políticas propostas pelo poder público, postas em prática, são de fato eficientes ou pontuais na sua realização. Além das questões enunciadas, objetiva-se ainda entender a dinâmica entre propriedades públicas e privadas, verificar o estado atual dos prédios e sua utilidade pública.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitas cidades brasileiras a despeito de possuírem em seus territórios prédios, espaços de convivência ou áreas urbanas de valor patrimonial incalculável, atribuído em razão de sua vinculação com fatos memoráveis que ajudam a compor uma memória social e assim compreender sua própria história, no que diz respeito ao seu ordenamento, tanto social como espacial, não possuem qualquer política pública voltada à proteção e conservação desses imóveis ou educação patrimonial que desperte entre seus munícipes uma consciência da importância de se preservar tais espaços.

Maranguape é detentor de um patrimônio arquitetônico urbanístico dos mais importantes do estado do Ceará. Prédios como a Igreja Matriz e imponentes casarões edificados no século XIX compõem a paisagem cultural da cidade. Apesar de sua relevância histórica, não havia até o ano de 2003 qualquer tipo de política pública voltada para proteção e conservação dessas construções. Somente na administração do arquiteto e urbanista Marcelo Silva que o poder público municipal mobilizou-se nesse sentido. A Lei nº1754/2003 de 16 de Dezembro de 2003 alterou e consolidou a legislação atinente à proteção do patrimônio histórico, cultural e turístico do município, criando três categorias

especiais de bens imóveis a serem preservados de acordo com seu valor histórico, cultural, arquitetônico e valor afetivo para a população.

A análise dos efeitos dessa política de preservação do patrimônio histórico e cultural torna-se relevante, de modo a fornecer subsídios para o entendimento da produção do espaço urbano no Centro da cidade de Maranguape. O conhecimento das ações empreendidas pelo poder público no sentido de proteger o patrimônio edificado, contribui para a cidadania, uma vez que reforça a construção de uma memória social, concorrendo para uma maior conscientização dos munícipes quanto a preservação desses bens.

REFERÊNCIAS

ABREU, Maurício. **Sobre a memória das cidades**. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. A produção do espaço urbano. São Paulo: Editora Contexto, 2011. p. 19-39.

CASTELLS, Manuel. **A questão urbana**. Paz e Terra, 1983.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade; UNESP, 2001.

CONSELHO REGIONAL DE ENGENHARIA, ARQUITETURA E AGRONOMIA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Grupo de trabalho Patrimônio Histórico e Arquitetônico. **Patrimônio histórico: como e por que preservar**. São Paulo, 2008.

DIAS, Reinaldo. **Planejamento do Turismo: política e desenvolvimento do Brasil no turismo**. São Paulo: Atlas, 2003.

DUARTE JÚNIOR, Romeu. **Produção arquitetônica, cultura e patrimônio: a arquitetura cearense**. Aspectos: Revista do Conselho Estadual da Cultura e do Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural do Estado do Ceará, Fortaleza, v. 25, p. 26-35, 2006.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. **Fortaleza: lugares de memória**. In: Souza, Simone de. Uma nova história do Ceará. 4ªed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007. p.237-256.

GASPARINI, Audrey. Tombamento. In: _____. **Tombamento e direito de construir**. Belo Horizonte: Fórum, 2005. Cap. 3, p. 41-70.

GRAÇA, Cristina Seixas; TEIXEIRA, Marcia Regina Ribeiro. **Meio ambiente e patrimônio cultural nacional**. In: FREITAS, Vladimir Passos de (Org.). Direito ambiental em evolução, nº 2. Curitiba: Juruá, 2004. p. 34-48.

IBGE. Cidades | Ceará | Maranguape. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=2307700>. Acesso em 08 dez. 2015.

IPECE. **Perfil Básico Municipal de Maranguape**. Disponível em: <http://www.ipece.ce.gov.br/publicacoes/perfil_basico/pbm-2014/Maranguape.pdf>. Acesso em 08 dez. 2015.

MENDES, Marília Colares. **Metropolização e indústria: Maranguape no contexto da Região Metropolitana de Fortaleza – CE**. Dissertação de Mestrado. Fortaleza, UECE, 2006.

MOTA, D. P. F. et al. **Informação, memória e patrimônio cultural**. Revista ACB: Biblioteconomia em Santa Catarina, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 298-312, maio./ago., 2015.

JORNAL O POVO. **Casarão histórico em Maranguape é preservado**. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/app/opovo/cotidiano/2014/02/11/noticiasjornalcotidia historico-em-maranguape-e-preservado.shtml>. Acesso em 15 jun. 2015.

PREFEITURA DE MARANGUAPE. **História**. Disponível em: <http://www.maranguape.ce.gov.br/siteprefeitura/conheca-maranguape/historia/>. Acesso em 15 jun. 2015.

SILVA FILHO, Antonio Luiz Macedo. **A Cidade e o Patrimônio Histórico**. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2003.

SOMBRA, Waldy. Severino **Sombra: perfil de um pioneiro**. Fortaleza: Premius, 2012. 200p.

A ORGANIZAÇÃO ESPAÇO TEMPORAL DO BAIRRO VILA INDUSTRIAL, CAMPINAS-SP: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS FERROVIAS

THAMIRES CRISTINE CORRÊA
Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT/Cuiabá
thami_cristine@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O bairro Vila Industrial apresenta uma história de organização espacial muito diferente daquela ocorrida na área central de Campinas entre o final do século XIX e início do século XX. Diferentemente do centro elitizado, o bairro abrigava essencialmente as classes operárias da cidade e que em sua imensa maioria trabalhava nas recém-inauguradas ferrovias.

As linhas de ferro adentraram efetivamente a cidade de Campinas em 1868, através da criação da Companhia Paulista de Estradas de Ferro e posteriormente pela criação em 1875 da Companhia Mogiana. As linhas de ferro das Companhias delimitavam exatamente a divisa entre o centro elitizado e a vila operária, ampliando a segregação do bairro. Dessa forma, a organização espacial da Vila Industrial em seus primeiros anos de existência, remete essencialmente à criação do complexo ferroviário, delimitando as relações sociais e consolidando as formas espaciais.

No entanto, com o passar dos anos, novas técnicas surgiram, assim como novos objetos técnicos foram criados, a ferrovia perdeu sua função e muito do que foi criado acabou sendo abandonado, constituindo uma série de rugosidades no espaço.

Considerando esta premissa, buscou-se com este trabalho compreender como estes objetos técnicos do passado ou rugosidades, ligados de forma direta

ou indireta às ferrovias, foram refuncionalizados e quais suas consequências em termos de vivência da população nos dias atuais, considerou-se também, os casos em que não houve refuncionalização, ou seja, a função original se manteve.

A TOTALIDADE E A TÉCNICA NA OBRA DE MILTON SANTOS

Para se compreender as dinâmicas de uma cidade, as relações existentes, seus símbolos e poderes, é fundamental que seja feito um estudo das formas e dos processos sociais urbanos. Segundo Silva (2012), para ir ao encontro da interpretação dos lugares, a Geografia tem que considerar que as formas sociais são produtos históricos, resultado da ação humana sobre a superfície terrestre, e que expressam a cada momento as relações sociais que lhe deram origem.

Santos (1978) define forma como o aspecto visível, exterior de um conjunto de objetos: as formas espaciais, sendo que a estrutura-social-natural é definida historicamente. Ele ainda define processo como a ação que é realizada de modo contínuo, visando a um resultado que implica tempo e mudança. Os processos ocorrem no âmbito de uma estrutura social e econômica, resultando de suas contradições internas.

Os processos definem formas que por sua vez definem novos processos, portanto temos uma relação tempo espaço indissociável e fundamental para compreensão da dinâmica urbana. Os processos ocorrem no tempo e as formas no espaço.

Sob este contexto, Saquet e Silva (2008) afirmam que o espaço é construído processualmente e contém uma estrutura organizada por formas e funções que podem mudar historicamente em consonância com cada sociedade.

Para trabalhar conjuntamente com tempo e espaço, conforme afirma Santos (2004), é necessário que estes sejam tratados, segundo parâmetros comparáveis. Como o espaço é concreto, é necessário que a análise do tempo também o seja, para tal, o autor propõe a “empiricização” do tempo, que pode ser realizado através da análise das técnicas ou dos objetos técnicos materializados em

determinados períodos históricos. Objeto técnico se refere ao objeto criado para realizar determinada função a partir da técnica desenvolvida em determinado período histórico, a ferrovia é um exemplo claro de objeto técnico materializado a partir de um contexto social e econômico distinto do atual no Brasil.

> [...] a principal forma de relação entre o homem e a natureza, ou melhor, entre o homem e o meio, é dado pela técnica. As técnicas são um conjunto de meios instrumentais e sociais, com os quais o homem realiza sua vida, produz e, ao mesmo tempo, cria espaço. Essa forma de ver a técnica não é, todavia, completamente explorada. [...] Um inventário dos estudos empreendidos sobre a técnica deixa ver que esse fenômeno é freqüentemente analisado como se a técnica não fosse parte do território, um elemento de sua constituição e da sua transformação (SANTOS, 2004, p. 29).

Santos (2004) enfatiza que o espaço é formado de objetos técnicos, onde a técnica entra como um traço de união, historicamente e epistemologicamente. As técnicas, de um lado, dão-nos a possibilidade de empiricização do tempo e, de outro lado, a possibilidade de uma qualificação precisa da materialidade sobre a qual as sociedades humanas trabalham. Então, essa empiricização pode ser a base de uma sistematização, solidária com as características de cada época. Ao longo da história, as técnicas se dão como sistemas, diferentemente caracterizadas.

> As técnicas participam na produção da percepção do espaço, e também da percepção do tempo, tanto por sua existência física, que marca as sensações diante da velocidade, como pelo seu imaginário. Esse imaginário tem uma forte base empírica. O espaço se impõe através das condições que ele oferece para a produção, para a circulação, para a residência, para a comunicação, para o exercício da política, para o exercício das crenças, para o lazer e como condição de "viver bem" (SANTOS, 2004, p.55).

O autor continua afirmando que:

> As técnicas são datadas e incluem tempo, qualitativamente e quantitativamente. As técnicas são uma medida do tempo: o tempo do processo direto de trabalho, o tempo da circulação, o tempo da divisão territorial do trabalho e o tempo da cooperação (SANTOS, 2004 p. 54).

Sendo assim, as técnicas distinguem as épocas, pois cada época tem suas próprias formas de fazer: "os sistemas técnicos envolvem formas de produzir energia, bens e serviços, formas de relacionar os homens entre eles, formas de

informação, formas de discurso e interlocução" (SANTOS, 2004, p. 177).

As diferenciações espaciais visíveis na cidade, por exemplo, estão associadas a uma estrutura hierarquizada, resultante da combinação de diversas variáveis, a saber: níveis tecnológicos distintos, relações de produção, taxas de lucro, lutas de classe etc. (BERNARDES, 2010).

Assim, as formas, representadas pela presença da técnica e seus objetos, se distribuem no espaço desigualmente a partir de uma estrutura pautada no modo de produção capitalista, que é global, e que por sua vez, determina as funções e processos, tendo como um de seus intuitos a regulação social.

Nesse processo, podemos destacar que ao mesmo tempo em que há desigualdade espacial de distribuição da técnica em um determinado período da sociedade, em outro, futuro, torna-se possível a convivência de diferentes objetos técnicos, provenientes de outras épocas, sendo que normalmente os mais antigos, têm suas funcionalidades originais alteradas, como veremos a seguir.

O OBJETO TÉCNICO NO TEMPO: AS FUNCIONALIDADES

O espaço geográfico é formado por uma série de formas (objetos técnicos), sobre os quais ocorrem as ações do presente, ou seja: "num mesmo pedaço de território, convivem subsistemas técnicos diferentemente datados, isto é, elementos técnicos provenientes de épocas diversas" (SANTOS, 2004, p. 42). A partir dessa formulação teórica, pode-se compreender que as funções desempenhadas por essas formas urbanas, são comandadas pelos processos hegemônicos de reprodução econômica e social de cada período histórico, ou seja, cada organização socioeconômica determinará a relação entre a concepção e a consolidação da infraestrutura tecnológica mediante a uma prévia noção da função a ser desempenhada por ela.

Mas como os objetos técnicos, ao tornarem-se desprovidos de sua funcionalidade no tempo são absorvidos pela sociedade?

Primeiramente é importante destacar que Santos (1978; 2004) dá a estes

objetos técnicos, representados por formas herdadas o nome de rugosidades.

> Chamemos *rugosidade* ao que fica do passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e acumulam em todos os lugares. As rugosidades se apresentam como formas isoladas ou como arranjos [...] Ainda que sem tradução imediata, as rugosidades nos trazem os restos de divisões do trabalho já passadas (todas as escalas de divisão do trabalho), os restos dos tipos de capital utilizados e suas combinações técnicas e sociais com o trabalho (SANTOS, 2004, p.140).

Para o autor, a manutenção destas formas espaciais depende do nível de adequação ou readequação (através de novas funcionalidades) que estas formas têm em relação às demandas do presente histórico. Santos (2012) ressalta que:

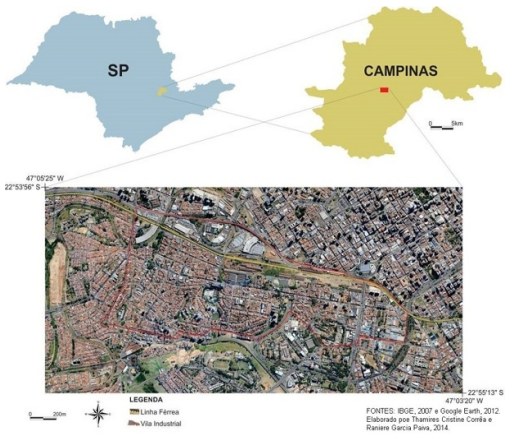
> [...] a funcionalidade ou eficácia dos objetos técnicos que compõe o espaço esbarra nos limites materiais do objeto técnico (o tempo de duração e resistência dos materiais; e capacidade de resposta do objeto ao trabalho de manutenção, aperfeiçoamento e readequação funcional), e nos limites políticos e normativos ou jurídicos impostos pela totalidade social (SANTOS, 2012, p. 2).

Neste trabalho, o objeto de estudo selecionado, reflete claramente estes tipos de relações, sendo que o ponto chave se assenta na desativação da Companhia Paulista de Estradas de Ferro, que margeia o bairro Vila Industrial (Figura 1).

Sendo assim, estruturou-se como objetivo de pesquisa, compreender como se deu a produção do espaço no Bairro Vila Industrial, a partir da implantação da Companhia Paulista de Estradas de Ferro e da Companhia Mogiana.

Nesse caminho, verificam-se questões associadas à economia, ao trabalho e à política, além de questões referentes às desigualdades socioespaciais presentes no tempo histórico, derivadas essencialmente da relação entre o bairro e a região central de Campinas. Por fim, verificou-se também, as formas remanescentes desses antigos processos (heranças socioespaciais), sobre os quais, novas funcionalidades ganham destaque, mesmo que em uma situação de abandono em meio a um novo contexto social.

Figura 1 – Localização do Bairro Vila Industrial em Campinas, SP.



Organizado por CORRÊA, T. C e PAIVA, R. G (2014).

METODOLOGIA

Este trabalho foi elaborado com base em oito trabalhos de campo realizados na Vila Industrial, entre os anos de 2013 e 2014. Durante estes trabalhos foram feitos registros fotográficos das rugosidades ainda remanescentes do bairro, assim como foram consultados moradores e comerciantes da região sobre a história do bairro, inclusive foram estes os que mais colaboraram para que se encontrasse a localização exata dos antigos imóveis demolidos. Os mapeamentos seguiram os seguintes procedimentos:

O mapa de localização assim como limite (atual) representado, teve como base as imagens do Google Earth com auxílio do Google Maps e dos dados do IBGE, além de consulta em artigos e dissertações sobre a Vila Industrial.

A planta de 1900 fornecida pela Prefeitura Municipal foi adaptada de Costa (2010) pela autora, nesse procedimento apenas a nomenclatura foi alterada.

As questões referentes aos dados históricos foram retiradas ou elaboradas sobre a forma de quadros e tabelas a partir de materiais coletados junto à Prefeitura Municipal, ou através da adaptação de dados de artigos e dissertações.

A FERROVIA EM CAMPINAS: ASPECTOS GERAIS E O SURGIMENTO DA VILA INDUSTRIAL

A partir da segunda metade da década de 1860, iniciou-se em Campinas a construção de novos objetos-técnicos vinculados ao transporte. O avanço das linhas férreas e suas estruturas funcionais, em grande parte importadas dos Estados Unidos e Inglaterra, tiveram como base precursora a criação da Companhia Paulista de Estradas de Ferro, em 1868. Esta nova empreitada teve como principais investidores os Barões do Café, que tinham necessidade de escoar seus produtos para a Europa, como afirma Semeghini (1991):

> Vale assinalar aqui três iniciativas que ocorrem no final da década e que atestam isso: a fundação em Campinas da Companhia Paulista de Estradas de Ferro, como se sabe com importante aporte de capital dos fazendeiros de café (1868); a instalação na cidade, também em 1868, da Companhia Lidgerwood, montando máquinas importadas dos EUA para o beneficiamento do café (pouco depois, a empresa se instalaria também em São Paulo) e a formação em 1871 da Associação Auxiliadora da Colonização, por grandes fazendeiros e capitalistas do Oeste (SEMEGHINI, 1991, p. 37).

"Na tarde de 11 de agosto de 1872, uma multidão se aglomerou junto à recém erguida Estação Paulista para assistir, pela primeira vez, a um trem chegar a Campinas" (BICALHO, 2004, apud COSTA, 2010, p. 21).

A partir desse momento, a estação localizada em um largo situado no prolongamento da rua São José, atual 13 de maio, reafirmaria a segregação socioespacial do urbano em Campinas.

Essa reafirmação da segregação se dá pelo fato de que mesmo antes da construção da ferrovia, medidas já haviam sido impostas, através de instrumentos normativos, regidos pela política nacional, para a regulamentação sobre o espaço da cidade, principalmente no que se refere ao ordenamento físico. Nesse sentido, Lapa (1996) menciona que as posturas municipais encarregavam-se de discriminar as áreas de expansão e as formas de uso do solo urbano:

> É proibido: 1º ter estabelecimento de curtume na cidade ou seus arrabaldes. 2º ter dentro da cidade e arrebaldes, fabricas de fazer ou compor fumo, sabão, óleos e qualquer outra matéria em que se empreguem ingredientes que possam exalar vapores mefíticos ou corruptores da atmosfera e prejudiciais à saúde pública, ou mesmo incômodos ao olfato. 3º ter dentro da cidade fornos de fundição de metais. A Câmara marcará um quadro fora da cidade em que se possam levantar os estabelecimentos de que trata o presente artigo (LAPA, 1996, p. 193).

A partir desse planejamento urbano, tudo que fosse julgado pela política municipal como impactante para cidade, teria que ser encaminhado para outra área, fora do recinto central.

Posteriormente, estas políticas acabam por reforçar o papel da linha férrea como objeto-técnico responsável pela organização do espaço (no sentido da segregação), pois nota-se que o limite da área central se dá justamente na ferrovia, mais precisamente na região da estação. A área determinada para absorver estas formas de uso impactantes era até então denominada como bairro Piçarrão, localizado na margem oposta do que viria ser o Complexo Ferroviário da Companhia Paulista, hoje atual bairro Vila Industrial. A ferrovia nesse sentido foi responsável por fortalecer a segregação espacial e social da população de Campinas nesse período.

Segundo Badaró (1996), o bairro Piçarrão era constituído por terrenos baixos, alagadiços e desvalorizados.

A principal obra fora da área central, construída antes da construção da ferrovia foi o hospital de Isolamento chamado de Lazareto dos Morféticos ou Asilo dos Morféticos instalado em 1863.

> Em 9 de agosto de 1863 era inaugurado o Asilo de Morféticos que a cidade teve, localizado próximo do Matadouro Municipal, no atual bairro da Vila Industrial, numa chácara descrita como um "estabelecimento singelo, mas dispondo de acomodações arejadas, muito limpas e espaçosas, de maneira a preencher o fim a que se destinava" (LAPA, 1996, p. 228-229).

Após 22 anos da fundação do Lazareto dos Morféticos, já após a construção da Estação da Companhia Paulista, o Matadouro Municipal é instalado em sua vizinhança.

> Em 1881, uma empresa particular, que tinha à frente Bento Quirino dos Santos, Francisco Glicério e o engenheiro Ramos de Azevedo, a Cia. Campineira do Matadouro Municipal criou o Matadouro Municipal em prédio que ficava na Vila Industrial (Piçarrão), encampado pela Câmara Municipal em 15 de julho de 1885. Era um edifício com dois pavilhões com escritório, cômodos de matança do gado, salga, depósito de porcos e outros animais. A sua planta e a direção da construção foram de Ramos de Azevedo (LAPA, 1996, p. 198).

Entre o Matadouro Municipal e o Hospital Asilo dos Morféticos, segundo Camillo (1998), evidencia-se o primeiro curtume que Campinas tivera, estabelecido em 14 de julho de 1882, com o nome de Curtume Campinense[1]. No ano de 1911 surge mais um curtume no bairro Piçarrão, chamado de Cortume Paulista (mais tarde renomeado de Curtume Cantúsio) localizado à margem direita do Córrego Piçarrão; pouco tempo depois em 1915 neste mesmo local, surge um novo curtume chamado de Curtume Brasil (este também depois renomeado como Firmino Costa).

O bairro antes denominado como Piçarrão teve sua denominação alterada para Vila Industrial, justamente por conter habitações de operários, especialmente ferroviários, ligados ao nascimento da Companhia Paulista em 1868 e em 1872 pela Companhia Mogiana que, em certo ponto da história, se ligaria à Paulista.

A Companhia Mogiana, surgiu de uma reivindicação dos barões do café para o prolongamento da linha férrea de Campinas até Mogi-Mirim, sendo estes mesmos os financiadores do projeto. Aberta ao tráfego em 1875, tinha como intuito principal estabelecer ligações entre as terras mais afastadas que iam sendo adquiridas pelos cafeicultores a preços mais acessíveis, com o principal centro de urbanização da região.

De acordo com Costa (2010, p.23) “a mercadoria produzida na região era carreada para a estação da Paulista, em seguida, transferida para os vagões da empresa que seguiam até o porto de Santos”.

Na década de 1880 instalou-se na cidade um amplo setor de serviços e de oficinas de máquinas ligadas as ferrovias.

Com a ampliação das oportunidades de emprego nas Companhias, os operários passam a buscar residências “às costas” da estação ferroviária. Segundo Badaró (1996):

> A oficina da Cia. Mogiana, das mais completas do país, produzia peças, consertava e montava vagões. Situada na Vila Industrial onde o prolongamento de seus trilhos conectava com os da Cia. Paulista, foi em grande parte responsável pela evolução daquele bairro, que a partir de então receberia uma crescente população operária (BADARÓ, 1996, p. 27).

Segundo (MORAES, 2009), a ocupação do bairro Vila Industrial se deu por conta dos operários não terem condições de se estabelecer em outras localidades da cidade, devido aos altos custos da vida urbana. Como este bairro pelo planejamento urbano localizava-se fora do núcleo central, possuía preços mais acessíveis. Temos aí o esboço da primeira periferia de Campinas (considerando o sentido clássico do termo no urbano).

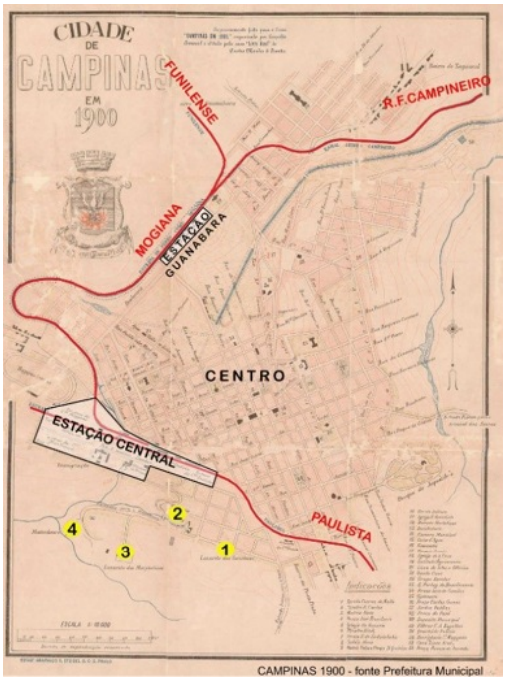
As indústrias e sua população operária evitavam as áreas centrais, mais valorizadas, à procura de terrenos e aluguéis mais baratos, propiciando o desenvolvimento da periferia, especialmente ao longo das saídas da cidade (BADARÓ, 1996).

A constituição da vila operária campineira, pode ser comparada a diversas outras existentes por exemplo, na cidade de São Paulo, nos bairros operários como o Brás, Mooca[2] e Belenzinho[3].

A estruturação espacial associa-se à organização social adquirida, formaram-se bairros operários em áreas desvalorizadas de um lado da ferrovia, enquanto do outro lado, se consolidavam os bairros de alta burguesia na área central da cidade, que além das residências luxuosas, possuíam hotéis de luxo voltados aos ricos fazendeiros e empresários das ferrovias. Segundo Blay (1985), os bairros operários, ocupavam principalmente as zonas de várzeas, inundáveis e insalubres.

Segundo Bittencourt (2008), de um lado se encontrava o centro da cidade, no meio o parque ferroviário, de outro lado os matadouros, hospitais de isolamento, curtumes, vilas ferroviárias e cemitérios (Figura 2).

Figura 2 – Planta da cidade de Campinas em 1900, destacando as linhas férreas pertencentes a Companhia Paulista de Estradas de Ferro e a Companhia Mogiana, a estação central, a região central e a segregação do Bairro Vila Industrial localizado ao sul da linha férrea.



1- Lazareto dos Variolosos;
2 - Curtume Campineiro;
3- Lazareto dos Morféticos;
4- Matadouro.

Fonte: Prefeitura Municipal de Campinas (2009) adaptado por Costa (2010), e pela autora (2014).

Para Badaró (1996):

> A estrada de ferro reforçou a tendência industrial e operária destes dois bairros e determinou o surgimento da Vila Industrial, do outro lado dos trilhos, na saída para Itu. Este foi o bairro escolhido para moradia dos ferroviários e seu desenvolvimento, no século seguinte – quando ultrapassou os terrenos baixos, alagadiços e desvalorizados, que o cercavam e que eram ocupados pelo Matadouro Municipal, Cortume Campineiro e Asilo de Morféticos, - acabou por determinar a vocação proletária da porção sudoeste da cidade (BADARÓ, 1996, p. 50).

A partir da segunda metade da década de 1920 a produção do café, que sem dúvida foi a principal responsável pela expansão das ferrovias no estado e no Brasil, tornou-se também seu algoz. Quando ocorreu a quebra da bolsa de valores de Nova Iorque em 1929, houve uma acentuada redução de importação do café brasileiro, fazendo com que o preço do produto despencasse, como consequência é desencadeada a crise ferroviária.

Segundo Costa (2010):

> Com o desabamento do preço do café no mercado internacional, a falta de um mercado interno forte e a falta de mercados alternativos, as estradas de ferro não se atualizaram nem em equipamentos, nem em recursos humanos, passando a funcionar de maneira precária, com locomotivas e vagões do século XIX e traçados que ofereciam um serviço lento e burocrático (COSTA, 2010, p.28).

Nesse processo, a Companhia Paulista, única ainda sobre controle privado, no início da década de 1950, ainda buscou se estabilizar adquirindo uma série de ferrovias pequenas com as quais fazia entroncamento, porém, sua situação financeira tornou-se complicada, o que culminou em diversas greves, até que em 1961 o Governo Estadual de Carvalho Pinto interveio e desapropriou as ações da empresa, estatizando-a (COSTA, 2010).

A Mogiana que também sofrera com a crise do café, teve sua ferrovia utilizada, como se refere Costa (2010, p.29) "até a exaustão, durante a revolução constitucionalista de 1932". Os trilhos da ferrovia tornaram-se importantes sobre este contexto por chegarem ao sul de Minas Gerais. Em 1952 seus acionistas pediram sua estatização.

Os traçados antiquados em meio a novos eixos de urbanização e produção, com trens muito usados, excesso de empregados e perante a transição dos transportes para as estradas de rodagem asfaltadas e de velocidade elevada, tornaram as ferrovias obsoletas e pouco competitivas.

Em 1971, as estradas de ferro do estado foram unificadas, constituindo a FEPASA (Ferrovias Paulistas S/A) que tinha também como função, além do transporte de cargas, o transporte de passageiros.

De acordo com Costa (2010) em 1971 a empresa chegou a transportar 13 milhões de passageiros/ano, porém, o sucateamento, a concorrência do transporte em estradas de rodagem e as novas exigências de deslocamento, levaram a empresa a resultados pífios nas décadas seguintes.

Em crise, a FEPASA entra em 1998 no Programa Nacional de Desestatização, sendo transferida para o Governo Federal como parte da

renegociação das dívidas do Governo do Estado de São Paulo, sendo em seguida leiloada, porém de forma fragmentada.

Das ferrovias que adentravam o território campineiro, poucos trechos ainda funcionam: pela linha da Companhia Paulista trafegam alguns poucos trens de carga, sendo que o transporte de passageiros foi extinto em 2001; da linha Mogiana, apenas um pequeno trecho ligando a estação Anhumas à cidade de Jaguariúna, ainda está em funcionamento, porém tendo como função o entretenimento turístico. As ferrovias mais distantes da área de estudo, e que também cortavam Campinas tiveram o mesmo destino, a Estrada de Ferro Sorocabana após adquirir o Ramal Férreo Campinas em 1917 e a Funilense em 1924, teve o transporte de passageiros extinto em 1976 e o transporte de cargas no fim da década de 1980.

A partir de 2007, através da Lei nº 11.483, de 31 de maio de 2007, a administração do patrimônio ferroviário federal remanescente, passa a ser controlada pela Secretaria do Patrimônio da União (SPU), sendo ela a responsável pela destinação dos bens, ou seja, a SPU torna-se responsável pelos investimentos, parcerias e concessões, para criação ou não de novas funções aos bens móveis e imóveis das ferrovias inoperantes. Porém, os estudos de tombamento em Campinas são realizados desde 1987 pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Artístico e Cultural de Campinas (CONDEPACC).

Sobre esta requalificação funcional da estrutura ferroviária, considerada como forma herdada, e suas consequências para a Vila Industrial, é que se estrutura a análise das rugosidades, apresentadas a seguir.

FUNÇÃO E ALTERAÇÃO FUNCIONAL: A VILA INDUSTRIAL DOS TEMPOS ATUAIS

A sobreposição dos tempos no bairro pode ser analisada a partir da verificação da localização dos imóveis no passado, comparados com situação atual das áreas (fato verificado em campo). Sobre a imagem foram identificados

os imóveis que foram demolidos e deram lugar a novas instalações: na antiga área do Lazareto dos Variolosos operam hoje uma série de oficinas, funilarias e revendedoras de peças de automóveis; na área do antigo Lazareto dos Morféticos funciona hoje o Hospital Mario Gatti; na área do antigo Matadouro Municipal, funciona o Departamento de Limpeza Urbana da Prefeitura de Campinas; na área da antiga Vila Riza, uma importante vila ferroviária construída no primeiro quartel do século XX, hoje se assenta o Terminal Multimodal Ramos de Azevedo; no antigo local da Indústria de Seda Nacional, foram construídos dois condomínios e sobre os remanescestes do antigo prédio temos atualmente o prédio do jornal Correio Popular; no local da antiga Curtidora Campineira de Calçados (em estágio avançado de degradação), até meados de 2013 funcionava a Feira do Rolo, juntamente com o Centro de Tradições Nordestinas. Em Campinas, o maior exemplo visível dessa metamorfose muitas vezes discordante e anacrônica, ocorre na área do complexo ferroviário ligado às Companhias Paulista e Mogiana, posteriormente ligado a FEPASA, localizado às margens da Vila industrial em sua porção norte.

Se antigamente o complexo ferroviário representava a modernidade e o progresso da cidade, passara com sua desativação a representar a decadência, devido ao "abandono" (pois o complexo é tombado desde 1990) dos prédios e galpões.

Em uma primeira análise externa, ao observarmos as estruturas em ruínas, podemos concluir que não há função alguma associada a estes antigos remanescentes ferroviários, pois estes prédios à primeira vista não apresentam nenhuma função para a sociedade, porém, se consideramos a perspectiva do morador de rua e dos usuários de drogas, estes mesmo prédios abandonados apresentam sim uma função, a de refúgio como abrigo, ou a de refúgio para o consumo de drogas.

Esta metamorfose funcional acabou por conferir um novo conteúdo socioterritorial (SANTOS, 2004) a esta rugosidade. Houve uma mudança funcional sem mudança da forma, porém, rompendo com a continuidade histórica

funcional do objeto técnico.

O Complexo Ferroviário foi tombado em 1990, no esforço de estabelecer normativas para o reconhecimento do patrimônio histórico cultural de Campinas, porém, os níveis de preservação são totalmente distintos, áreas preservadas, convivem com áreas nas quais a manutenção é quase inexistente. Os prédios mais bem preservados do complexo são aqueles aos quais foram vinculadas novas funções, tanto em termos de melhoria sociais como em termos de preservação de aspectos culturais.

A Estação da Companhia Paulista, por exemplo, após uma série de reformas, passou a abrigar a partir de 2003 a sede da Secretaria de Cultura de Campinas. A então denominada "Estação Cultura", passou a oferecer uma série de cursos técnicos, além de oficinas de dança e teatro, sendo utilizada também como palco para eventos culturais dentre eles shows e exposições.

Outro exemplo notável de alteração na função original e preservação pela continuidade do uso ocorre nos prédios que formavam o conjunto denominado Imigração, sendo estes também pertencentes ao Complexo Ferroviário, porém, seu efetivo tombamento, ao menos até a conclusão deste trabalho, ainda estava sendo avaliado pelo CONDEPACC.

Os edifícios foram concebidos para receber os imigrantes que chegavam ao Estado de São Paulo e ficavam em quarentena antes ir trabalhar nas lavouras ou indústrias da região. Os três edifícios começaram a ser construídos em 1887, ainda no período imperial, mas os trabalhos pararam e as obras só foram retomadas em 1892 e finalizadas em 1904, simbolizando a primeira intervenção, do ponto de vista administrativo, da República em Campinas (COSTA, 2014).

Atualmente sua função é outra, pois os prédios de mais de 100 anos hoje abrigam a sede da EMDEC, empresa municipal que executa serviços, atividades e funções associadas à Secretaria Municipal de Transporte (SETRANSP).

Além destas duas grandes instalações associadas à ferrovia, ainda pode-se encontrar na Via Industrial uma série de imóveis que serviram como residência aos funcionários da Companhia Paulista e da Companhia Mogiana.

Estes espaços compreendem um conjunto arquitetônico, que envolve as ruas Francisco Teodoro, Alferes Raimundo e Venda Grande, além das Vilas, hoje travessas, Manoel Dias e Manoel Freire, constituídas por ruelas de paralelepípedos. Estas casas construídas para abrigar a população operária de Campinas, representam um modelo exemplar de arquitetura de grande valor histórico/cultural.

Apesar dos tombamentos, algumas dessas antigas residências chegaram às ruínas, como foi o caso do conjunto de casas da Vila Manoel Freire (que possui sua entrada na rua Alferes Raimundo). Após o tombamento, o conjunto perdeu sua função residencial, sendo esvaziado pelo Departamento de Urbanismo em 1995 para a realização de reformas e a construção de um Centro Cultural, projeto este que nunca saiu do papel e que conduziu os imóveis às ruínas. Posteriormente estes imóveis foram ocupados por populações de baixa renda, no entanto estes moradores têm aguardado a construção de casas populares para deixarem o local (SANTOS, 2013).

Nas demais áreas tombadas, as moradias apresentam-se mais bem preservadas, pois sua função se manteve. A maioria da população que ocupa esses imóveis tem efetivamente conservado os conjuntos tombados.

Percebe-se assim, que todos os imóveis preservados ou relativamente preservados (Estação Cultura, Imigração), apenas o estão pelo fato de terem obtido uma nova função mediante ao novo contexto em que estão inseridos, ou pelo fato de terem estado permanentemente ocupados, preservando sua função original de moradia, como é o caso das moradias apresentadas.

Outro exemplo de preservação associado à manutenção de sua função básica, pode ser verificado através do ainda ativo, túnel subterrâneo de pedestres, que liga a rua Francisco Teodoro a atual rua Lindgerwood, já próxima à Estação Cultura, passando por baixo do Complexo Ferroviário. Este túnel construído em 1918 teve como intuito ligar o bairro operário ao centro comercial e industrial da cidade, a Estação da Companhia Paulista e a Casa de Máquinas da Companhia Mogiana.

Como exemplo de conservação parcial de imóveis vinculados à ferrovia, temos as casas remanescentes da antiga Vila Riza, que se localizavam dentro do Complexo Ferroviário. Nesse caso, apesar da abertura de um estudo de tombamento pelo CONDEPACC, ocorreu a demolição parcial do conjunto de habitações ferroviárias da vila para a construção do Terminal Multimodal Ramos de Azevedo em 2007. Atualmente dentro da área do terminal, apenas quatro das dezoito casas da antiga vila foram conservadas, sendo que três delas ainda aguardam uma nova função, na quarta casa funciona o Museu do Trem.

Este acúmulo desigual de tempos, claramente identificado, está ligado ao início do processo de revitalização urbanística da área do terminal, uma vez que, a área próxima à antiga rodoviária e ao novo terminal apresentava-se altamente degradada, em especial pelo tráfico e consumo de drogas (principalmente nos galpões e casas abandonadas juntos à linha férrea), esta primeira medida conduziu em 2010 a criação da Lei Complementar nº 30, que acabou por criar a Área Especial de Reurbanização do entorno do Terminal Multimodal de Campinas (AERTM), dentre outros efeitos derivados dessa lei, temos a implosão da antiga rodoviária de Campinas (Terminal Rodoviário Barbosa de Barros) em 28 de março de 2010.

Nesse caso, a preservação de apenas quatro imóveis da antiga Vila Riza, nos remete à ideia de Patrimônio Histórico vinculando uma concepção conservadora, baseada apenas na materialidade arquitetônica, destituindo o significado histórico dos processos e funções responsáveis pela existência destes antigos objetos técnicos, absorvidos por outras categorias de percepção, inclusive imateriais, ligadas às heranças culturais e que ultrapassam o simples "olhar para as formas", eis a necessidade de se considerar o conceito de totalidade de Milton Santos nos estudos de tombamento, pois as casas remanescentes da Vila Riza representam muito pouco para imersão do indivíduo na história da ferrovia em Campinas.

Dentre os demais objetos que nos remetem a diferentes técnicas utilizadas no passado, mas que não possuem relação direta com a ferrovia, podemos citar a Industria de Seda Nacional, os lazaretos, o matadouro e os curtumes.

Boa parte destes imóveis foram demolidos muito antes do CONDEPACC ser concebido. Nos casos de total desaparecimento do objeto, não podemos considerar uma alteração de função, até porque nesses casos não há formas remanescentes, portanto, estes elementos não representam mais rugosidades no território, pois em suas antigas áreas existem novas estruturas mais modernas.

Dentre as estruturas fabris que ainda encontram-se relativamente bem conservadas e que se associavam às estradas de ferro por questões logísticas, temos a Indústria de Seda Nacional, que inaugurou seus edifícios em 1923 e o Curtume Cantúsio, inicialmente denominado Curtume Paulista instalado em 1911.

A Indústria Nacional de Seda constituía um grande complexo produtivo, sendo subsidiária da Tecelagem de Seda – Ítalo-brasileira –, permanecendo assim até 1935 quando a Indústrias Reunidas Francisco Matarazzo comprou as edificações. Cerca de 1000 operários trabalhavam no complexo, em diversos setores, dentre eles a seção agrícola, as seções de fiação, de torção, de tecelagem, de contabilidade, o almoxarifado, as oficinas mecânicas e de eletricidade, a marcenaria entre outros, sendo sua produção escoada pelos trilhos da Companhia Paulista. Das edificações originais são remanescentes a chaminé, o pátio interno da Seção de Fiação e o imóvel do Instituto de Sericultura. O conjunto apresenta-se fragmentado abrigando atualmente a Escola Estadual Dom Barreto, o Jornal Correio Popular e o Almoxarifado Central da Prefeitura Municipal de Campinas, sendo que estes dois últimos encontram-se na Vila Industrial e apresentam-se bem preservados pela continuidade do uso, no entanto parte dos imóveis foi demolida durante a construção da Avenida Aquidabã.

O Curtume Cantúsio inaugurado em 1911 funcionou até 1990 e hoje se apresenta abandonado. Este imóvel representa de forma muito rica as políticas ligadas às indústrias consideradas “impactantes” em Campinas no início do século XX. Sua construção no bairro Piçarrão em 1911, distante da área central, remete diretamente às políticas de uso do solo que proibiam que atividades deste porte, consideradas prejudiciais para a qualidade de vida, fossem executadas no núcleo central da cidade, ocupado pela elite cafeeira e industrial. Dessa forma,

não só o Curtume Cantúsio, como outros curtumes, o Matadouro Municipal e os Lazaretos dos Variolosos e dos Morféticos (leprosos) foram instalados distantes da área central.

O curtume como objeto técnico está intimamente ligado à história do beneficiamento do couro no país. O tratamento do material para uso na indústria calçadista chegou ao Brasil por meio de tecnologia belga e aqui foi aperfeiçoada por muitos anos empregando uma grande quantidade de funcionários ao longo dos seus quase 90 anos de atividade. Em 1911 eram empregados escravos recém-libertos e crianças, as condições de trabalho eram bem precárias, situação esta bem diferente da encontrada na década de 1990, quando a indústria foi fechada por uma série de dívidas trabalhistas e de impostos.

A situação de abandono do Curtume Cantúsio nos últimos 20 anos tem levado sua estrutura à degradação principalmente por invasões relacionadas a moradores de rua e usuários de drogas, este fato reforça a ideia de que sem o uso continuo ligado a uma possível refuncionalização, as rugosidades tendem a ser destruídas.

Ao lado do Curtume Cantúsio em 1915 foi instalado o Curtume Firmino Costa denominado inicialmente como Curtume Brasil, porém, este imóvel não foi tombado e apresenta-se degradado. A área do Curtume Firmino Costa foi adquirida em 2008 pela Camargo Corrêa Desenvolvimento Imobiliário, que incorpora a HM Construção. Esta construtora tem um grande projeto em tramitação na Prefeitura, para a implantação de casas, prédios e possivelmente, um shopping no local (COSTA, 2011).

Das demais estruturas instaladas na Vila Industrial, são poucas as remanescentes encontradas, o Lazareto dos Variolosos e o Lazareto dos Morféticos, assim como o Matadouro, foram demolidos já há muitas décadas.

A estrutura da Curtidora Campineira de Calçados, instalada em 1882 com o nome de Curtume Campineiro apresenta-se altamente degradada. Sobre suas ruínas funcionava a chamada Feira do Rolo aos domingos e o Centro de Tradições Nordestinas que abrigava festas e bailes. Ambos foram interditados e

fechados no final de 2012 por ação do Ministério Público, Polícia Militar e Defesa Civil, por não possuírem condições de segurança e higiene, e da suspeita de venda de mercadorias roubadas.

As novas funções nesse caso não foram agregadas ao prédio em ruínas e sim à área abandonada; na verdade os responsáveis pela Feira do Rolo buscavam apenas uma área para efetivação do comércio de produtos, não há função ou refuncionalização da Curtidora neste caso, os negociantes tinham como intuito apenas se estabelecer em uma área ampla, aberta e abandonada, o que poderia ocorrer em qualquer outra área da cidade, este fato é comprovado pela migração da feira para o bairro Campo Belo, próximo ao Aeroporto Internacional Viracopos, após a interdição.

CONCLUSÃO

A análise objetivada por esta pesquisa permitiu evidenciar como as transformações técnicas, que por consequência conduziram a profusão de objetos técnicos, alteraram as relações sociais no bairro através dos tempos.

Se hoje a Vila Industrial apresenta dezenas de edifícios verticais estabelecendo uma estrutura contínua em relação à região central, a menos de 100 anos o bairro era considerado como um local distante do centro, segregado social e espacialmente do núcleo central, absorvendo todos os elementos daquilo que posteriormente seria compreendido como periferia.

A verificação deste fato nesta pesquisa ocorreu pela análise da variação da técnica, assim como sua substituição no tempo, ou seja, buscou-se analisar como objetos técnicos anteriormente funcionais tornaram-se obsoletos, permanecendo em alguns casos, materializados sobre um contexto distinto daquele em que foram concebidos, tornando-se sujeitos às influências, negativas ou positivas, derivadas das novas formas urbanas associadas às técnicas mais recentes.

Dessa forma, nota-se no decorrer desta pesquisa, que em alguns casos há um grande descompasso entre as rugosidades tombadas e as medidas efetivas de

manutenção, pois muitos dos objetos tombados apresentam-se em ruínas pelo abandono, sendo constantemente invadidos. Nesse contexto, as únicas rugosidades relativamente preservadas se associam diretamente ao uso contínuo de suas instalações, mantendo suas funções originais ou através da criação de novas funções.

Todos os objetos técnicos do passado ou rugosidades presentes na Vila Industrial só se estabelecem efetivamente como patrimônio histórico, caso ainda possuam funções, o abandono não conduz a imersão do indivíduo, muito pelo contrário, o afasta da história.

O estudo de caso na Vila Industrial, através da reconstrução analítica das funções dos objetos técnicos presentes em seus limites, permitiu ampliar a compreensão da gênese da própria cidade de Campinas em termos de organização e reorganização do espaço geográfico, pois a disseminação das técnicas pela sociedade no espaço e no tempo nos permite reconhecer quais os valores sociais econômicos e culturais de outros tempos, aproximando a análise geográfica da análise histórica.

REFERÊNCIAS

BADARÓ, R. S. C. **Campinas, o despertar da modernidade.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

BERNARDES, J. A.. Mudança Técnica e Espaço: Uma Proposta de Investigação. In: Iná Elias de Castro; Paulo Cesar da Costa Gomes; Roberto Lobato Corrêa. (Org.). **Geografia**: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2010, p. 239-270.

BITTENCOURT, L. C. Os leitos ferroviários, iconografia e espaço. In: Souza, M. A. A. (Org.) **A metrópole e o futuro**: refletindo sobre Campinas. Campinas: Editora Instituto Territorial, 2008, p. 179-189.

BLAY, E. A**. Eu não tenho onde morar**: vilas operárias na cidade de São Paulo.

São Paulo: Nobel, v. 1, 1985.

CAMILLO, E. **Guia histórico da indústria nascente em Campinas (1850-1887).** Campinas (SP): Mercado de Letras: CMU, Unicamp, 1998.

COSTA, M. T. **Prédio, erguido na década de 20, será preservado como patrimônio histórico da cidade.** Agência Anhanguera, nov.2011. Disponível em: http://portal.rac.com.br/noticias/index_teste.php?tp=campinas-e-rmc&id=/107654&ano=/2011&mes=/11&dia=/30&titulo=/condepacc-tomba-curtume-cantusio-na-vila-industrial> Acesso em 13/11/2014.

COSTA, M. T. **Hospedaria dos Imigrantes passa a categoria de patrimônio.** Correio Popular, set. 2014. Disponível em: <http://correio.rac.com.br/_conteudo/2014/09/capa/campinas_e_rmc/208733-hospedaria-dos-imigrantes-passa-a-categoria-de-patrimonio.html> Acesso em 13/11/2014.

COSTA, P. D. S. R. **Os espaços ferroviários de Campinas**: (re)leituras contemporâneas. Campinas: Dissertação (Mestrado em Urbanismo) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Exatas, Ambientais e de Tecnologias, 2010.

LAPA, J. R. A. **A Cidade os cantos e os antros. Campinas 1850-1900.** São Paulo: Edusp, 1996.

MORAES, J. A. **Reorganização espacial urbana: proposta de refuncionalização de uma rugosidade na paisagem urbana da Vila Industrial, município de Campinas, SP, o caso do Curtume Cantúsio.** Campinas: Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas – Faculdade de Geografia, 2009.

SANTOS, M. A totalidade do diabo. In: SANTOS, M. **Economia Espacial.** São Paulo: Editora HUCITEC. p. 31-43, 1977.

SANTOS, M. **Por uma geografia nova.** São Paulo: Ed. Hucitec, Edusp, 1978.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4ªed. São Paulo: Edusp, 2004.

SANTOS, R. R. As rugosidades do espaço nas áreas centrais da metrópole: o patrimônio arquitetônico de Campinas entre a preservação e a reestruturação urbana. Belo Horizonte: In: **Anais do XVII Encontro Nacional de Geógrafos** (XVII ENG), 2012.

SANTOS, R. R. **A Vila Industrial e o patrimônio histórico arquitetônico de Campinas – SP: entre a conservação e a reestruturação urbana.** Campinas: Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de Campinas, Instituto de Geociências, 2013.

SAQUET, M. A.; SILVA, S. Milton Santos: concepções de geografia, espaço e território. **GeoUERJ** (2007), v. 2, p. 24-42, 2008.

SEMEGHINI, U. **Do Café à Indústria:** uma cidade e seu tempo. Campinas: editora da UNICAMP, 1991.

SILVA, M. W. A Geografia e o estudo do passado. **Terra Brasilis** (Nova Série) [Online], 1 | 2012. Disponível em <http://terrabrasilis.revues.org/246> acesso 20/05/2013.

---

1 O Curtume Campinense teve várias razões sociais como: Cortume Campinense (1882); Cia. Cortume de Campinas (1910); Curtidora Campineira S.A. (1945); Curtidora Campineira de Calçados S.A. (1979).

2 Ao longo da Estrada de Ferro Inglesa, estava localizado o bairro da Mooca, compreendido entre a várzea do Carmo e o Gasômetro, instalam-se algumas indústrias, dentre elas a Cervejaria Bavaria. (BLAY,1985).

3 Conhecido no passado como Marco da Meia Légua, foi um local onde começaram a se instalar atividades comerciais e industriais, tornando-se posteriormente um bairro operário, essencialmente fabril (BLAY, 1985).

AS POLÍTICAS DE REQUALIFICAÇÃO E A APROPRIAÇÃO DO PASSEIO PÚBLICO, EM FORTALEZA-CE

LUCAS FERREIRA DA SILVA
irlucasgeo@gmail.com
GERLAINE CRISTINA SILVA FRANCO
gerlainesilva0@gmail.com
ANA LETÍCIA FREITAS LIMA
leticia_icarai@hotmail.com
REGINA BALBINO DA SILVA
reginabalbino2011@gmail.com
SAMUEL TAVARES PINHEIRO
samuelpinheiro32@gmail.com
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

INTRODUÇÃO

A cidade contemporânea é composta por espaços diferenciados, com formas, usos e funções distintas, mas que se articulam. Nesse contexto, os espaços públicos aparecem como extraordinário objeto de investigação, haja vista o importante papel que desempenham/desempenharam na formação da cidade moderna.

Diversas discussões a respeito dos espaços públicos emergem de forma a que se possam repensar seus usos pela sociedade e ainda, a atuação do poder público no planejamento de políticas de requalificação nesses espaços. Encontramos em Gondim (2001) e Serpa (2013) outra dimensão; o espaço público é vislumbrado sob a ótica simbólica e cultural ligada diretamente à subjetividade e à percepção da sociedade que o produz e o consome. Tal abordagem faz menção à questão da memória e da afetividade.

Em complementação, Gomes (2010) afirma que o espaço público é um condicionante de existência para a cidadania. O espaço é trabalhado, neste contexto, com a dimensão de território levando consigo questões de poder e

conflitos sociais.

Em Serpa (2013), aparece ainda a reflexão do espaço público como foco da ação política, palco de intervenções associadas cada vez mais à racionalidade do capitalismo. Neste autor, observamos diversos questionamentos, como por exemplo, sobre quais espaços públicos temos na atualidade e quem se beneficia desses espaços, teoricamente comuns a todos.

Para que se mantenha o uso desses espaços públicos na contemporaneidade os mesmos têm sido palco de reformas e políticas de requalificação. Essa requalificação acontece em virtude do diálogo do poder público com o poder privado em prol de determinados interesses. Em Lopes (2010) atentamos à discussão feita a respeito desta questão, comumente sob o mesmo recorte espacial: o centro histórico de Fortaleza.

É nessa perspectiva que sentimo-nos motivados enquanto geógrafos-pesquisadores a trabalhar e explorar essa temática do espaço público na cidade contemporânea, cujo enfoque se deu na Praça dos Mártires em Fortaleza, mais conhecida como Passeio Público, que desde o ano de 2007 passa por políticas de requalificação urbana, a qual atentamos até o ano de 2015.

OS ESPAÇOS PÚBLICOS DA ORLA FORTALEZENSE

A compreensão do espaço urbano está ligada ao papel dos diversos agentes que o produzem, atuando diversamente, e implicam em sua dinâmica e articulação. Segundo Corrêa (1995), a ação desses agentes é complexa, derivando da dinâmica de acumulação capitalista, das necessidades mutáveis da reprodução das relações de produção e dos conflitos de classe que dela emergem.

> A complexidade da ação dos agentes sociais inclui práticas que levam a um constante processo de reorganização espacial que se faz via incorporação de novas áreas ao espaço urbano, deificação do uso do solo, deterioração de certas áreas, renovação urbana, relocação diferenciada da infraestrutura e mudança, coercitiva ou não, do conteúdo social e econômico das determinadas áreas da cidade. É preciso considerar, entretanto que, a cada transformação do espaço urbano, este se mantém simultaneamente fragmentado e articulado, reflexo e condicionante social, ainda que as formas espaciais e suas funções tenham mudado (CORRÊA 1995).

Temos uma sociedade em processo constante de produção e reprodução do espaço urbano, fato este potencializado, segundo Carlos (2001), pela generalização dos fluxos de informações e mercadorias, tendendo assim a unir mercados e produzir um espaço mundial e hierarquizado. Nesse contexto, temos uma cidade com dinâmicas rápidas e complexas inerentes à evolução da sociedade e suas demandas.

Podemos dizer que a cidade vislumbra uma nova ordem espaço-temporal, pois é nela em que podemos observar os indicativos da constante modernização das relações sociais e como essas interferem na morfologia urbana. Assim, os espaços públicos na cidade são analisados e considerados como produtos da apropriação por seus usuários e geradores de identidade. Na condição de lugares – o calçadão, a praça central, a praça do bairro, a rua comercial, a rua de residência, o parque – esses espaços públicos podem ser analisados a partir das formas de apropriação e pelo uso definido nas práticas cotidianas.

Antes de analisar o processo de apropriação do espaço público é necessário defini-lo. O espaço público é a área de uso comum e posse coletiva pertencente ao Poder Público e por ele gerenciado e fiscalizado. Estes espaços, em tese, são acessíveis a todas as pessoas, se diferenciam entre si e são locais onde ocorre uma variedade de manifestações (SILVA, 2009).

Os espaços públicos não podem ser entendidos apenas como componentes da estrutura das cidades. É necessário compreender seus usos e assim visualizar como a sociedade dele se apropria, explorando seus potenciais, como o lazer, por exemplo. Palcos de uma variedade de manifestações são, portanto, produto das práticas socioespaciais.

Os espaços públicos são delimitados e construídos pelo poder público. Partindo de uma visão simbólica, podemos dizer que esses espaços são constituídos pelo espetáculo da tensão entre a diferença e a possibilidade de coabitação. Eles são assim a condição fundamental de expressão da individualidade dentro de um universo forçosamente plural. Eles dependem diretamente da afirmação do contrato social que o funda. Trata-se de uma

formalização social que possui em sua base uma divisão territorial das práticas sociais, seguindo a ideia de direito e de justiça. Os espaços se estruturam pela aplicação de diferentes regras que classificam e hierarquizam territórios (GOMES, 2012). De acordo com Ana Fani Carlos,

> O espaço se revela como instrumento político intencionalmente organizado, manipulado pelo Estado, nas mãos de uma classe dominante. Além disso, a ação do Estado – por intermédio do poder local – ao intervir no processo de produção da cidade reforça a hierarquia de lugares, criando novas centralidades e expulsando para a periferia os antigos habitantes, criando um espaço de dominação (CARLOS 2001).

Com isso, a relação entre dominação e apropriação revela a forma como se constituiu o espaço urbano, resultante das ações do Estado e dos diversos extratos sociais. Segundo Gomes (2012), a cidade é o território privilegiado dessa matriz na medida em que o tecido urbano é composto justamente da relação entre esses dois processos fundamentais na produção do espaço e na reprodução da sociedade.

O espaço público aqui é compreendido, sobretudo, como o espaço da ação política ou, ao menos, da possibilidade da ação política na contemporaneidade. Partindo dessa premissa, observamos que ele também é analisado sob a perspectiva crítica de sua incorporação como mercadoria para o consumo de poucos, dentro da lógica de produção e reprodução do sistema capitalista na escala mundial. Ou seja, ainda que seja público, poucos se beneficiam desse espaço teoricamente comum a todos (SERPA, 2013).

Segundo Carlos (2001), as lógicas capitalistas contêm implicações importantes no uso e na apropriação do espaço urbano, pois limitam as condições e as possibilidades de uso do espaço público pelos seus habitantes, isto é, cada vez mais o espaço urbano, transformado em mercadoria, é destinado à troca, o que significa que a apropriação e os modos de uso tendem a se subordinar, cada vez mais, ao mercado.

Serpa (2013) coloca que o espaço público transforma-se, portanto, em uma justaposição de espaços privatizados, pois ele não é partilhado, mas, sobretudo

dividido entre diferentes grupos. Consequentemente, a acessibilidade não é mais generalizada, mas limitada e controlada simbolicamente.

A apropriação do espaço ocorrerá através das relações sociais, criadas a partir de seu uso, sendo assim responsáveis por moldar um sentimento de pertencimento nas pessoas. Assim, Sobarzo (2006) mostra que esse processo da produção e apropriação dos espaços pelo uso, gera relações que podem ser lidas na horizontalidade, como uma metáfora de trajetórias de pessoas, que no seu dia a dia, constroem (e são construídas), modificam (e são modificadas) e dão (encontram) sentidos ao (no) espaço público. Nesse contexto, a apropriação explorará a relação com o cotidiano e a construção de identidades e de possibilidades.

> A apropriação inclui o efetivo, o imaginário, o sonho, o corpo, o prazer, que caracterizariam o homem como espontaneidade, como energia vital. Mas essa energia vital tende a recuar à proporção que cresce a artificialidade do mundo; ela é reelaborada do ponto de vista humano, porque, atualmente, as relações de propriedade invadem domínios cada vez mais amplos da existência, alcançando costumes e alterando-os (SEABRA, 1996, *apud* SERPA, 2013).

Alguns autores colocam a ideia de lugar como forma de aprimorar as análises do processo de apropriação dos espaços públicos, pois, como foi dito anteriormente, ele está ligado à construção de identidade das pessoas. Carlos (1996) conceitua lugar, partindo da tríade habitante-identidade-lugar, o define como: “a porção do espaço apropriável para a vida – apropriada através do corpo – dos sentidos – dos passos de seus moradores, é o bairro, é a praça, é a rua [...]”. Contudo, Carlos (2001) aponta que “o cidadão não se apropria totalmente da cidade”, assim, suas práticas socioespaciais são limitadas por trajetos e usos geralmente rotineiros e por locais propícios à apropriação através de sentidos. Essa apropriação geralmente acontece em algumas parcelas da cidade e não totalmente. A cidade perde o seu significado historicista em face destes novos processos de urbanização. Os lugares ganham novas identidades, incluindo o próprio conceito de lugar, que passa a ter alguma resistência face à sua identidade.

Assim, o espaço público concretiza-se através de uma forma, configurado por um desenho que o define e caracteriza, tornando num espaço único e com uma identidade própria. A forma espacial tem uma dimensão organizacional e de poder, que se materializa através de um modelo conceptual e estrutural, desenvolvido de acordo com a intencionalidade de intervenção (NARCISO, 2008).

Os espaços públicos em Fortaleza são marcados pela diversidade e heterogeneidade, principalmente os localizados no litoral. Nestas áreas, encontramos bairros de elites, com condomínios de luxo verticalizados, como também favelas, ocupando dunas, mangues, ou seja, áreas de risco social e ambiental.

As transformações econômicas ocorridas a partir do século XIX que consolidaram Fortaleza como centro econômico do Estado foi um dos fatores para a construção dessa diversidade/heterogeneidade. As mudanças de ordem cultural também se tornaram mais evidentes nesse período, o que proporcionou à elite se apropriar dos espaços litorâneos. A cidade concentrava-se na área central, onde se localizavam as residências, os comércios, as funções administrativas e as áreas de lazer. De acordo com Dantas (2002), no final do século XIX, há uma mudança de mentalidade, com a valorização dos espaços litorâneos para tratamento de saúde, o lazer e o veraneio.

> A cidade litorâneo-interiorana se desenvolve conservando ligações pontuais com a zona de praia. Inicialmente, as mais frequentes, por meio do porto, nascem das necessidades de consumo das classes abastadas e propiciam a eclosão e o desenvolvimento de importante comércio local dependente da zona portuária. Posteriormente, as menos frequentes decorrem das práticas terapêuticas, de recreação e de lazer das referidas classes (DANTAS, 2002. p. 31).

A partir do processo de valorização da orla fortalezense espaços destinados anteriormente às práticas de lazer apresentam novos usos, novas formas de apropriação, enquanto em outros pontos da orla novos espaços são implementados com o intuito de atender às novas práticas marítimas modernas. Ocorre a mudança de olhar da elite em relação à zona de praia, principalmente na

Praia de Iracema, litoral leste de Fortaleza. Esta deixa de ser o lugar da contemplação e ganha importância com os banhos de mar, além de receber espaços públicos de lazer.

Com a urbanização das praias de Iracema e do Meireles, políticas públicas que possibilitaram a construção de hotéis, pousadas, restaurantes, barracas e estações aquáticas, além de loteamentos e arranha-céus. Este processo produziu uma cidade capaz de responder à demanda crescente por espaços de lazer e turísticos para um determinado grupo social.

Por volta da década de 1970 a Praia de Iracema, influenciada pelo estilo de vida europeu, passa a se fortalecer quanto às artes e boemia, com hábitos especificamente noturnos. A partir dos anos 1980 essa nova utilização do espaço foi intensificada com a instalação de variados restaurantes, uma dimensão mais comercial e uma nova dinâmica para a área foi implantada se diferenciando do reduto residencial, que predominava na década de 1950.

Um desses novos equipamentos foi o primeiro calçadão construído na Avenida Beira-Mar em meados dos anos 1970. O calçadão da Praia de Iracema foi construído em espaço erodido pelo mar. A partir da construção desse calçadão a zona de praia transforma-se em principal ponto de encontro de Fortaleza. Esse espaço abrigava bares e restaurantes, que exerceram um importante papel na atração de novos usuários. Diferentemente da Praia de Iracema, a Avenida Beira-Mar, onde se localizava a praia propriamente dita, servia como ponto de encontro das classes abastadas de Fortaleza. Trata-se de lugar dotado de excelentes bares, com música regional (principalmente o forró para os turistas) e de ótimos restaurantes, ao longo do calçadão. O uso estimula a vida noturna, sendo o fluxo fraco durante o dia, provavelmente por causa da ausência de faixa de praia, importante na atração de novos atores (DANTAS, 2002).

Nos anos 1980 novas linhas de ônibus foram inauguradas, o que permitiu o acesso de populações pobres ao calçadão e à zona de praia. As classes menos abastadas tentam, a partir desses novos meios de mobilidade, apropriar-se desses espaços de lazer, se deslocando de suas comunidades em direção à Avenida

Beira-Mar. Desde a década 1930, essa classe menos abastada tenta usufruir desses espaços de lazer reservados para as classes de maior poder aquisitivo.

> A diferença é sensível no que se refere ao volume deste fluxo e ao lugar que os banhos de sol ocupam na sociedade, tornando-se, atualmente, mais importante do que os banhos de mar (URBAIN *apud*, DANTAS 2002, p.). A presença desses atores, associada à poluição, contribui para o deslocamento do lazer das classes abastadas para a praia do Futuro e para clubes profissionais: dos advogados, dos médicos, dos engenheiros, dos juízes etc. (COSTA e ALMEIDA, *apud*, DANTAS 2002).

A Praia do Futuro foi a última zona de praia incorporada à zona urbana de Fortaleza. Localizava-se em área denominada de Sítio Cocó, na qual predominavam usos tradicionais (COSTA, 1988). Assim, a Praia do Futuro incorporou-se ao espaço urbano, a partir da zona portuária (Porto do Mucuripe), através da população pobre que ali residia, e com as classes abastadas que frequentavam a Praia do Meireles.

Novos fluxos são gerados, seja pela população pobre ou pela elite. Com a construção das avenidas Santos Dumont e Zezé Diogo e a implementação de novas linhas de ônibus, as classes menos abastadas também passam a frequentar essa zona de praia. Clubes se instalaram em terrenos de marinha e nas redondezas as classes abastadas residiam em mansões. Já a classe média morava em apartamentos. Nas praias uma divisão no que diz respeito aos usuários que frequentavam as barracas de praia. As localizadas no bairro Vicente Pinzón até o cruzamento das avenidas Zezé Diogo e Santos Dumont eram frequentadas pela população de menor poder aquisitivo, já aquelas que estavam após este cruzamento atendiam às classes abastada e média.

Os polos de lazer, assim como as praças, o passeio e os calçadões constituem um dos espaços públicos encontrados na orla fortalezense. Nos anos 1980, a Prefeitura constrói polos de lazer nas praias do Futuro e Barra do Ceará, destinados a atender às classes menos abastadas. Esses polos exerciam uma forte atração por parte dessa classe. Ao redor desses polos bairros populares se desenvolveram o que conduz à constituição de paisagem peculiar. A materialização desses novos espaços indicados anteriormente provoca a

consolidação de paisagem caracterizada por lugares em que predominam usos tradicionais e de lazer das classes menos abastadas.

> A adoção de políticas públicas – com a construção de calçadões e, em menor proporção, de polos de lazer – e privadas, durante os anos 1980 e 1990, coloca em cena uma cidade litorânea-marítima que se alimenta dos fluxos turísticos e de lazer. Estas políticas propiciam a predominância dos lugares de consumo sobre os lugares de produção, marcada pela extensão das zonas ocupadas pelos calçadões e pela afirmação dos centros de lazer na paisagem litorânea (DANTAS, 2002).

Essas mudanças estruturais interferem diretamente na dimensão social do espaço público, pois além de fomentarem a proliferação destes espaços, reduzem a qualificação dos espaços públicos a meros sobejos da urbanização, ou então atuam vinculados a um "zoneamento" de intervenção estratégica. Os modos de reprodução do capital através do urbanismo e concretamente nas estratégias políticas de intervenção, em que o espaço público surge como o mote de indução do conceito das estratégias de promoção, cria-se na base de sustentação da especulação imobiliária (NARCISO, 2008).

A partir dos novos arranjos moldados ao longo da história urbana cearense, a cidade e rede urbana constroem uma nova lógica de racionalidade fundada, sobretudo, nas ligações litoral-sertão negligenciando ou posicionando secundariamente as zonas de praia e as ligações com o litoral. Nos anos 1980, o Estado estabelece uma política pública de planejamento territorial que reforça as ligações de Fortaleza com as zonas de praia, contribuindo para a consolidação de novos fluxos na rede urbana e que privilegiam as relações com o litoral. Dessa forma, Coriolano e Parente (2011) expõem, que a cidade é uma totalidade e a produção espacial é um fato político, pois os espaços não são neutros. Eles derivam de políticas repletas de intenções, públicas, privadas ou de iniciativa popular.

Assim, a forma como se deu a produção de espaços de lazer é indicativa de segregação socioespacial. Os espaços públicos mesmo sendo possibilitadores e produtos das relações sociais não podem ser idealizados como locais de convívio aprofundado da diversidade. Esses espaços possibilitam os encontros casuais se

adequando à lógica do sistema, este por sinal é desigual, pois o sistema capitalista se fundamenta na desigualdade.

DE LARGO DE FORTALEZA À PASSEIO PÚBLICO

Em 1864, durante a gestão do presidente da Província Dr. Fausto Augusto de Aguiar, foi iniciada a construção do Passeio Público no Largo da Fortaleza, ou ainda, Campo da Pólvora, que era como era então denominada a primeira praça de povoação da cidade. A Praça dos Mártires, ou Passeio Público, como é mais conhecida popularmente, ainda que este não seja ou tenha sido um de seus nomes oficiais, assim como Campo da Pólvora, nomenclatura popular cunhada em 1870, já recebeu diferentes nomes, sendo alguns deles: Largo da Fortaleza, Largo do Paiol, Largo do Hospital de Caridade, Praça da Misericórdia e, desde 3 de abril de 1879, Praça dos Mártires. O Largo da Fortaleza se constituiu como uma das primeiras praças e recebeu este nome, pois se encontrava localizada nas proximidades da Fortaleza de Nossa Senhora de Assunção.

Posteriormente a praça veio a ser chamada de Largo do Paiol, pois nela existia um paiol onde era armazenada pólvora, estando este situado no ângulo da praça que, atualmente, está voltado para a Santa Casa de Misericórdia, do lado do mar.

A praça também já foi denominada Largo do Hospital da Caridade, nome que homenageia a atual Santa Casa de Misericórdia, que teve sua criação iniciada no ano de 1847, proposta pelo então presidente da Província, Conselheiro Padre Dr. Vicente Pires da Mota, e teve sua instalação em 14 de março de 1861, na presidência do Dr. Antônio Marcelino Nunes Gonçalves. Ulteriormente, com o atual nome de Santa Casa da Misericórdia, a praça passou a ser chamada de Praça da Misericórdia.

E por fim, em sessão realizada na Câmara dos Vereadores de Fortaleza no dia 3 de abril de 1879, por proposta do vereador João Câmara, a praça passou a ser chamada Praça dos Mártires, com a justificativa do próprio vereador autor da

proposta de que a mudança do nome era “em memória dos beneméritos cidadãos que ali foram sacrificados pela causa da liberdade”, referindo-se à execução no local, dos líderes da Confederação do Equador.

A Confederação do Equador foi um movimento revolucionário e político que ocorreu na região Nordeste do Brasil no ano de 1824. Esse movimento teve um caráter emancipacionista e republicano. Recebeu este nome, pois o centro do movimento estava situado próximo à Linha do Equador. A revolta teve como centro a província de Pernambuco, porém, irradiou-se rapidamente por outras províncias do Nordeste, como: Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Alagoas e Piauí, através de uma mensagem assinada em 2 de julho de 1824 por Manuel de Carvalho Paes de Andrade, Presidente da junta de governo pernambucano.

No estado do Ceará os principais nomes que fizeram parte da Confederação do Equador foram: Tristão Gonçalves de Alencar Araripe; João de Andrade Pessoa Anta; Francisco Miguel Ibiapina; Padre Inácio de Loiola Albuquerque e Melo Mororó; Luis Inácio de Azevedo, conhecido por Azevedo Bolão e; Feliciano José da Silva Carapinima. Tendo sido executados, em 1825, no local onde hoje se situa a Praça dos Mártires: Azevedo Bolão, Feliciano Carapinima, Francisco Ibiapina, Padre Mororó e Pessoa Anta.

Segundo Cunha (1990, p. 270) o local onde se encontra a Praça dos Mártires era muito significativo para a vida social e cultural dos habitantes de Fortaleza. Ao ser verificado que o local era bastante requisitado para passeios pelos moradores que moravam nas proximidades, foi idealizado transformá-lo em um Passeio Público, como era característico de cidades de Portugal e do Brasil. Assim, a área foi arborizada e nela foram instalados jardins, e para tornar o espaço mais frequentado, em 1879, começou a tocar ali a Banda de Música do 15º Batalhão, e foi inaugurado uma pista para que os rapazes pudessem patinar.

O Passeio Público recebeu um gradil em todo o seu entorno, e foi dividido em três planos distintos frequentados por classes sociais específicas. De acordo com Cunha (1990, p. 270) as pessoas de classe alta frequentavam a Avenida Caio Prado, considerada das elites, “cujas batalhas de confete no carnaval se tornavam

famosas". A classe média frequentava a Avenida Carapinima e classe mais baixa a Avenida Padre Mororó. Segundo a autora supracitada, a separação dos planos de acordo com as classes sociais, se deu de forma espontânea.

> E assim era o Passeio: fatos divertidos, campanhas patrióticas, sangue derramado, vida social e cultural, local de passeios, retretas executadas pelas bandas do Batalhão do Exército, do Estado e da Escola de Aprendizes Marinheiros (CUNHA, 1990, p. 270).

No ano de 1932 as belas grades artisticamente desenhadas que circundavam o Passeio foram retiradas, e a partir daí o espaço entrou em decadência e foi perdendo sua grande atratividade. A sociedade fortalezense passou a voltar-se em busca de outros tipos de divertimento e entretenimento.

PASSEIO PÚBLICO E AS MULTIFACES DA APROPRIAÇÃO

A cidade enquanto *lócus* privilegiado da relação de dominação e apropriação revela a forma como se constituiu o espaço urbano, resultante das ações dos seus diversos agentes produtores. Logo, o tecido urbano é composto justamente da relação entre esses dois processos fundamentais na produção do espaço e na reprodução da sociedade.

O espaço público precisa ser compreendido, sobretudo, como o espaço da ação política ou, ao menos, da possibilidade da ação política na contemporaneidade. Partindo dessa premissa, observa-se que ele também é analisado sob a perspectiva crítica de sua incorporação como mercadoria para o consumo de poucos, dentro da lógica de produção e reprodução do sistema capitalista na escala mundial. Ou seja, ainda que seja público, poucos se beneficiam desse espaço teoricamente comum a todos (SERPA, 2013).

Para Serpa (2013) discutir o papel dessa categoria de análise na cidade contemporânea constitui-se em um desafio, não somente para a Geografia, mas também para as outras ciências políticas, embora, segundo ele, pouco tenha a Geografia se ocupado com a discussão do espaço público urbano.

A apropriação do espaço ocorre por meio das formas de uso, diretamente

ligado ao sentido de pertença dos habitantes da cidade. O processo de apropriação do espaço público se dá por relações diárias e diretas com o lugar, onde os sujeitos da apropriação reinventam novas formas de uso e dão sentido àquele lugar. Para Sobarzo (2006) o espaço da apropriação é o espaço do usuário; o espaço do vivido. A vida cotidiana remete à relação entre espaços de representação (vivido, concretos, subjetivos, apropriados) e as representações do espaço (abstratas, objetivas, dominadoras).

Para a apropriação do espaço público é necessário que ele seja constituído de acessibilidade, como retrata Serpa,

> [...] a acessibilidade não é somente física, mas também simbólica, e a apropriação social dos espaços públicos urbanos tem implicações que ultrapassam o design físico de ruas, praças, parques, lagos, shopping centers e prédios públicos. Se for certo que o adjetivo "público" diz respeito a uma acessibilidade generalizada e irrestrita, um espaço acessível a todos deve significar, por outro lado, algo mais do que o simples acesso físico a espaços "abertos" de uso coletivo. (SERPA, 2007 p.16).

A apropriação do espaço ocorrerá através das relações sociais, criadas a partir de seu uso, sendo assim responsáveis por moldar um sentimento de pertencimento nas pessoas. Assim, Sobarzo (2006) mostra que esse processo da produção e apropriação dos espaços pelo uso, gera relações que podem ser lidas na horizontalidade, como uma metáfora de trajetórias de pessoas, que no seu dia a dia, constroem (e são construídas), modificam (e são modificadas) e dão (encontram) sentidos ao (no) espaço público.

Nesse contexto, a apropriação explorará a relação com o cotidiano e a construção de identidades e de possibilidades. Aqui, o Estado possui um papel importante, pois prepara a vida cotidiana, sistematizando os usos daquele espaço. O poder municipal exerce domínio do espaço público, do ponto de vista legal. Dessa forma, o espaço público, reflete as tensões do processo de produção do espaço urbano e os conflitos de interesses.

A partir disso, observa-se o Estado e a população atuando como agentes fundamentais desse processo de apropriação. Um a partir do momento que produz transformações no espaço e organiza suas formas de uso, e o outro quando através

das mudanças usufrui desse espaço trazendo-o para seu cotidiano e, assim, construindo uma relação de pertencimento.

Assim, o espaço público concretiza-se através de uma forma, configurado por um desenho que o define e caracteriza, tornando num espaço único e com uma identidade própria. A forma espacial tem uma dimensão organizacional e de poder, que se materializa através de um modelo conceptual e estrutural, desenvolvido de acordo com a intencionalidade de intervenção (NARCISO, 2008).

Ao analisar o espaço urbano devemos considerá-lo como produto, condição e meio do processo de reprodução das relações sociais. Portanto, conforme Carlos (1994, p. 24), "se de um lado o espaço é condição tanto da reprodução do capital quanto da vida humana, de outro ele é produto e nesse sentido trabalho materializado. Ao produzir suas condições de vida, a partir das relações capital-trabalho, a sociedade como um todo, produz o espaço e com ele um modo de vida, de pensar, de sentir". Sendo assim, a produção espacial mostra-se desigual, posto que o espaço urbano encontra-se associado à produção social capitalista que se (re)produz desigualmente.

A apropriação da cidade pelo cidadão está ligada ao valor de uso e àquilo que Lefebvre (1991) denominou "ordem próxima"; a dominação encontra-se ligada ao valor de troca e, também, à "ordem distante". É na ordem próxima – e através dela – que a ordem distante persuade e completa seu poder coator. Nesse sentido, argumenta Lefebvre (1991, p. 46) que "a cidade é uma mediação entre as mediações. Contendo a ordem próxima, ela a mantém; sustenta relações de produção e de propriedade; é o local de sua reprodução. Contida na ordem distante, ela se sustenta; encarna-a; projeta-a sobre um terreno (o lugar) e sobre um plano, o plano da vida imediata".

As praças para aceitação da população devem conter em sua essência, fatos históricos remanescentes à sua edificação. O qual traduzam aos usuários e moradores contemporâneos a sua importância cultural e se constituam em espaços coletivos, cuja vivência do lazer e recreação no cotidiano dos moradores garante

o exercício pleno da cidadania. Além disso, é um local público no qual reflete a história do lugar, com suas correlações, interpretações e representatividades.

O espaço urbano se modifica e a praça acompanha essas transformações que representam uma nova configuração, onde antigas características desapareceram, em função das adaptações de um novo cenário da praça, seja em âmbito social, econômico, paisagístico, bem como nas concepções ideológicas de lugar.

Nesse sentido, destaca-se a praça, pois se trata de um local representativo para a cidade com todos os seus significados e emotividades. A praça é um local importante nas áreas urbanas que serve como ponto de partida, também para a análise espacial que possibilite o resgate do processo de formação da cidade, revelando as relações entre o homem e a natureza na sua construção.

A Praça dos Mártires (Passeio Público) além de ser considerada um dos lugares mais antigos de Fortaleza, é também cenário e *lócus* da sociabilidade no passado. A diferenciação social entre as práticas, comportamentos e costumes dos usuários evidenciavam, a partir dos três planos e a vinculação dos mesmos a grupos sociais diferentes:

> Os grupos da Caio Prado (1º plano) representantes da "fina sociedade local" são reconhecidos como educados, reservados e "pedantes", as mulheres são casadas ou senhoras idosas que usam roupas de seda e brilhantes. Enquanto isso, na Carapinima (2º plano), os usuários da classe média são mais gentis, delicados e corteses, as mulheres usam capas bordadas e respondem aos homens de forma que lhes incitam prazer, por isso é o lugar em que homens de alto poder aquisitivo encontram seus amores. Já na Mororó (3º plano), os usuários representantes da "ralé" são contentes, as jovens riem, correm, desfrutam de ampla liberdade. É o lugar onde se vê empurrões, apertos, beliscões e beijos entre os usuários. (LOPES, 2013, p. 32).

Percebe-se que a distinção entre os usuários do Passeio Público era característica da sociedade da época: estratificada em "classes" sociais diferentes. Nesse contexto, o Passeio Público tornava-se um lugar de lazer da sociedade fortalezense e sociabilidade dos grupos e, ainda, um cartão de visita de Fortaleza.

Considerado os tempos de *belle époque*, (LOPES, 2013) afirma que é preciso considerar duas fases desse período. A primeira refere-se aos planos de

reestruturação e expansão urbana, no qual o Passeio Público e outras edificações estavam *in foco* porque eram representativas do processo de "modernização" de reformas urbanas em Fortaleza. A outra face do crescimento gerado na *belle époque* leva em consideração a concentração de pessoas na capital oriundas do interior do Ceará devido às secas.

Devido ao grande número de migrantes oriundos do interior do Estado, as práticas culturais ora mesclavam-se ora separavam-se entre elementos considerados "atrasados" (práticas da "cultura local do interior") e "modernos" (práticas alinhadas com os ideais de civilidade e progresso difundidos pelas 36 metrópoles mundiais da época). Nas relações sociais da elite urbana prevalecia a cultura do afrancesamento, no qual os indivíduos utilizavam termos franceses no linguajar, nos nomes de lojas e produtos. A literatura francesa e os valores filosóficos tinham forte penetração, as "moças de boa família" oriundas da elite urbana cultivavam a música erudita e a aprendizagem do francês e do inglês.

A partir da década de 1930, o crescimento de Fortaleza se intensificou principalmente no que se refere à população, corroborando para a espacialização e expansão das áreas urbanas, resultando numa aceleração da "deterioração" e "degradação" do bairro Centro, que permaneceu até a primeira década do novo milênio.

No período considerado áureo da cidade, o Passeio Público tornou-se o espaço de sociabilidade da elite cearense. Embora esse período fosse marcado por forte diferenciação entre "ricos" e "pobres", entre práticas consideradas "atrasadas" e "modernas", prevalecia a *belle époque* dos ricos, pois já neste período a elite se apresentava como legitimadora dos espaços. Desta forma, (LOPES, 2013, p. 44) afirma que "o tombamento do Passeio Público foi circunscrito a um recorte cronológico e demonstra a valorização de personagens emblemáticos e faz referência a episódios militares".

Assim, o Passeio Público foi tombado em 1965 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e, passou por uma restauração, que recuperou bancos, gradis, fontes, estátuas e jardins, além de um novo projeto de

iluminação, beneficiando os frequentadores do local.

A próxima reforma do Passeio Público ocorreu depois de mais de quarenta anos após o seu tombamento a nível federal. As obras de requalificação ficaram a cargo da Prefeitura de Fortaleza e, posteriormente tomou as manchetes dos jornais. A restauração física e paisagística de acordo com os traços originais, de caráter predominantemente técnico, foi concluída em outubro de 2007. Já os projetos que visam os usos e as relações sociais praticadas no espaço, de caráter predominantemente político, iniciaram após a reinauguração e permanecem até os dias atuais. A intervenção no Passeio Público ocorreu, principalmente, devido aos atributos históricos, culturais e paisagísticos que os gestores públicos legam ao imaginário social.

Visando à requalificação do espaço, que por anos ganhou a fama de ser um reduto somente de prostitutas e mendigos, a Prefeitura de Fortaleza, por meio da Secretaria Municipal de Cultura, vem realizando ações sociais, como apresentações teatrais e musicais, contações de histórias, lançamentos de livros e até piqueniques nos fins de semana.

Desta forma, saborosos encontros acontecem, regados à brisa e ao canto dos pássaros que mostram sua graça ao pousarem em todos os cantinhos, embalando os casais apaixonados e integrando ainda mais as famílias que ali se encontram.

O mais importante a se destacar é que este local representa uma das maiores referências da história da cidade de Fortaleza e, que merece o devido respeito e atenção por parte dos governantes. Sobretudo, de todos os fortalezenses, com o intuito de fortalecer ainda mais a identidade cultural do Centro Histórico da capital cearense.

POLÍTICAS DE REQUALIFICAÇÃO URBANA: O CASO DO PASSEIO PÚBLICO

Segundo Barreira (2001), o Passeio Público foi idealizado inicialmente pelo Governador Dr. Fausto Augusto de Aguiar em meados do século XVII tendo sua

obra iniciada em 1864. A praça resulta da influência da *Belle Époque* em Fortaleza, nesse período, os fortalezenses eram influenciados pelos padrões culturais europeus, principalmente franceses e ingleses, na vida cultural e na dimensão estética. A praça constituía para os cidadãos de Fortaleza um espaço de caminhada, passeio e encontros casuais; lá as pessoas, como exemplo, costumavam sentar nos bancos, ver o pôr do sol, sentir a brisa vinda do mar, conversar e fazer piqueniques. Em vez de pagar para ir ao circo e ao teatro, a sociedade poderia se apropriar desse espaço público de lazer gratuitamente; uma interessante novidade naquela época.

A cidade foi se transformando e a partir da década de 1920 é possível perceber uma mudança da elite – do centro – para bairros como Jacarecanga, Benfica e Praia de Iracema, motivada principalmente pela procura de espaços mais calmos, influenciados pelo discurso médico higienista (COSTA, 2014). A implementação do transporte público no século XX, intensificou esse deslocamento das classes médias e da elite em direção a bairros distantes do centro (DANTAS, 2009). Com isso, o centro deixa de ser predominantemente o lugar de moradia e lazer, se convertendo em centro da periferia e lugar majoritariamente do comércio.

O Centro que antes era frequentado/habitado pela elite passa por um momento de refuncionalização e decadência de certos usos dos espaços públicos (as praças que antes tinham a utilidade do lazer se convertem em terminais de transporte público, por exemplo), devido a novas centralidades no espaço urbano (SILVA e GONÇALVES, 2012). Nesse contexto os usuários do Passeio Público foram encontrando novas alternativas, dando margem à constituição de novos usos considerados pela sociedade elitizada como marginais, exclusos.

Em virtude dos novos usos fortificados com o passar dos anos, o Passeio Público se tornou objeto de atenção e proposição de ideias que mudassem esse quadro. Regras de convívio e de utilização do espaço público, que segundo Dantas (2009), possuíam uma razão ordenadora, de disciplinamento e controle social, visando à destinação social da cidade pela elite de Fortaleza. Tais

propostas estabelecidas são importantes para mostrar quanto o poder público articula várias estratégias para construir um espaço.

É durante a gestão da Prefeita Luiziane Lins (2005 – 2008), com slogan "Fortaleza Bela" que se intensificaram as políticas de requalificação, sendo esta uma prática de proteção de espaços urbanos expostos à "degradação" e a um "desvio" de funcionalidade que procura gerar novas atividades mais adaptadas ao contexto contemporâneo (PEIXOTO, 2009). Segundo Lopes (2013) as discussões sobre requalificação do Passeio Público surgem na Secretaria Extraordinária do Centro (SECE) em 2006. Nestas discussões participaram também alguns outros representantes como Instituto de Pesquisa Américo Barreira (IPAB), Secretaria de Cultura de Fortaleza (SECULTFOR), Associação Comercial do Ceará (ACC), Colégio Militar de Fortaleza e Movimento Amigos do Centro.

Desde 2007 o Passeio Público é administrado pela Secretaria de Cultura de Fortaleza (SECULTFOR), a qual busca facilitar e organizar as atividades, autorizando, selecionando e elaborando projetos que visem à requalificação. A ação dos guardas municipais se manifesta na tentativa de disciplinarização do espaço, pois eles têm a função de reprimir os distúrbios, manter a ordem e remover o "estigma", passando a determinar a frequência de pessoas na praça, inibindo a presença dos moradores de rua, das prostitutas, para torná-la um ambiente mais familiar. Outras atividades propostas são: Piquenique no Passeio, Feijoada, atividades culturais, eventos ou atividades particulares e o quiosque Café Passeio no qual visa chamar atenção da população para o aspecto cultural, artístico e histórico. Além das atividades promovidas pelo poder público, há também a utilização do Passeio Público pela iniciativa privada, promovendo alguns eventos como: casamentos, aniversários e outros.

A requalificação do Passeio Público desde a gestão de Luiziane Lins bem como a atual gestão do prefeito Roberto Claudio buscou e busca resultados tanto do ponto de vista estrutural como simbólico; identificam-se três noções que fundamentaram os gestores públicos: a (re)construção de uma memória coletiva, a remoção de um "estigma" e a disciplinarização do espaço. Em virtude do que se

expôs anteriormente a respeito da cidade de Fortaleza, suas transformações e o Passeio Público enquanto espaço de apropriação social e palco de intervenções do poder municipal associado às iniciativas privadas, surgiram algumas questões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A apropriação dos espaços públicos é atualmente condicionada por elementos, a segurança ocasionada pela presença de guardas é exemplo disso; a presença de uma memória coletiva e afetiva também condiciona a apropriação desses espaços pela sociedade, pois sem ela não existe uma valorização desses espaços, deixando-os à margem para adquirir novas funcionalidades.

Côrrea (1989) ao analisar a estrutura da cidade, classifica seus processos espaciais. Segundo ele os originários de uma estrutura econômica são três: centralização**,** descentralização e coesão. Segundo o autor os processos de descentralização geram núcleos de ordem secundária, podendo ser chamados de novas centralidades ou subcentros. Os espaços que antes centralizavam múltiplas funcionalidades, durante esse processo de descentralização acabam dando margens à formação de novas estruturas e usos.

Para Peixoto (2009), as requalificações urbanísticas estão relacionadas a uma proteção de equipamentos e infraestruturas expostos à degradação e à obsolescência funcional. Fazendo a distinção do que seja a revitalização – a qual está dirigida às edificações, a função residencial – diz que a requalificação dirige-se à mudança funcional de um determinado espaço, (re) introduzindo "qualidades urbanas de acessibilidade ou centralidade a uma determinada área", estando esta centralidade relacionada ao contexto contemporâneo.

Vale ressaltar que projetos de requalificação de praças e centros não é algo exclusivo de Fortaleza; temos Salvador, João Pessoa, Berlim e Nova York como exemplo. As ações promovidas por esses projetos de requalificação podem causar mudanças estruturais que acabam interferindo no valor simbólico dado aos espaços a partir das mudanças, onde os novos usos na verdade estão relacionados

a usos que se perderam no tempo. É imprescindível o entendimento desses usos que constituem os espaços públicos, que no cotidiano liga-se à gestação de possibilidades e subversões.

REFERÊNCIAS

BARREIRA, Irlys Alencar Firmo. Preservar a cidade: o centro como patrimônio cultural. In: AGUIAR, Odílio Alves; BATISTA, José Élcio; PINHEIRO, Joceny. (Orgs.). **Olhares contemporâneos:** cenas do mundo em discussão na universidade. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A (re)produção do espaço urbano**. São Paulo: Edusp, 1994. 270p

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **Espaço-Tempo na Metrópole**: a fragmentação da vida cotidiana. São Paulo: Contexto, 2001.

CORIOLANO, Luzia Neide; PARENTE, Karlos Markes. Espaços de reserva do capital na orla oeste de Fortaleza (Ceará, Brasil): demandas para Lazer e Turismo. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**. v.5, n.1, p.63-82, abr. 2011.

CORREA, Roberto Lobato. **O Espaço Urbano**. São Paulo: Ática, 1995.

COSTA, Maria Clélia Lustosa. **Cidade 2.000:** Expansão Urbana e Segregação espacial em Fortaleza. Dissertação de Mestrado. São Paulo USP/FFLCH, 1988.

CUNHA, Maria Noélia Rodrigues da. **Praças de Fortaleza.** Fortaleza: Prefeitura Municipal de Fortaleza, 1990.

DANTAS, Eustógio Wanderley Correia, **Mar à Vista:** Estudo da maritimidade em Fortaleza. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura e Desporto do Ceará, 2002.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **A condição urbana**: ensaios de geopolítica da cidade. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

GONDIM, Linda M, P. A construção social da memória na moderna Fortaleza. In: AGUIAR, Odílio Alves; BATISTA, José Élcio; PINHEIRO, Joceny. (Orgs.). **Olhares contemporâneos:** cenas do mundo em discussão na universidade. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Moraes, 1991.

LEMOS, Carlos. **O que é patrimônio histórico**. 5ªed. São Paulo: Brasiliense, 2004. Coleção Primeiros Passos.

LOPES, Francisco Williams Ribeiro. **A "requalificação" do patrimônio**: intervenções, estratégias e práticas na praça dos mártires (passeio público) de Fortaleza. 2013. 149 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2013.

NARCISO, Carla Alexandra Filipe. **Espaço público**: desenho, organização e poder: o caso de Barcelona. Disponível em: Acesso em: 23 out. 2015.

NOGUEIRA, Carlos Eduardo Vasconcelos. **Tempo, progresso, memória:** um olhar para o passado na Fortaleza dos anos trinta. 2006. 134 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História Social, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/2815/1/2006_Dis_CEVNogueira.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2017.

PEIXOTO, Paulo. Requalificação urbana. In: FORTUNA, Carlos; LEITE, Rogerio (Org.). **Plural de cidade:** novos léxicos urbanos. Coimbra: Edições Almedina AS, 2009.

SERPA, Ângelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2013. 201 p.

SILVA, José Borzacchiello da; GONÇALVES, Tiago Estevam. Urbanização e produção da cidade: Shopping Centers na dinâmica de novas centralidades em Fortaleza-CE. **Geosul**, Florianópolis, v. 27, n. 53, p.63-88, jun. 2012.

SILVA, Kelson de Oliveira. Condomínios fechados, residências secundárias e o uso do espaço público pelo capital imobiliário. **Observatório de Inovação do Turismo – Revista Acadêmica**, Vol. IV – No. 1 – Março de 2009. 15p.

SOBARZO, Oscar. **A produção do espaço público:** da dominação à apropriação. Disponível em: Acesso em: 26 out. 2016.

ORGANIZADORES

CHRISTIAN DENNYS MONTEIRO DE OLIVEIRA
LUCAS BEZERRA GONDIM
LUIZ RAPHAEL TEIXEIRA SILVA
IVNA CAROLINNE BEZERRA MACHADO
TIAGO VIEIRA CAVALCANTE

OS OUTROS, NÓS SOMOS...

NEER (2006-2016)

VINEER
Colóquio do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações
"Os Outros Nós Somos" - Dez Anos de NEER
Geografia/UFC - de 26 a 29/11/2016 - Fortaleza/CE

NEER