

Série Ensino, Aprendizagem e Tecnologias

Natureza do espaço e o desenvolvimento

João Daniel Dorneles Ramos
Daniela Garcez Wives
Organizadores


UFRGS
EDITORA

 **SEAD**
UFRGS
EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL

Reitor

Rui Vicente Oppermann

Vice-Reitora e Pró-Reitora
de Coordenação Acadêmica

Jane Fraga Tutikian

EDITORA DA UFRGS

Diretor

Alex Niche Teixeira

Conselho Editorial

Álvaro Roberto Crespo Merlo

Augusto Jaeger Jr.

Carlos Pérez Bergmann

José Vicente Tavares dos Santos

Marcelo Antonio Conterato

Marcia Ivana Lima e Silva

Maria Stephanou

Regina Zilberman

Tânia Denise Miskinis Salgado

Temístocles Cezar

Alex Niche Teixeira, presidente

Série Ensino, Aprendizagem e Tecnologias

Natureza do espaço e o desenvolvimento

João Daniel Dorneles Ramos

Daniela Garcez Wives

Organizadores

© dos autores
1ª edição: 2017

Direitos reservados desta edição:
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Coordenação da Série:
Laura Wunsch, Gabriela Trindade Perry, Tanara Forte Furtado e Marcelo Ferreira

Revisão: Equipe de Revisão da SEAD
Capa: Ely Petry
Projeto gráfico: Editora da UFRGS
Edição eletrônica: Gustavo Demarchi

Curso de Graduação Bacharelado em Desenvolvimento Rural (PLAGEDER)
Coordenação Pedagógica: Rumi Regina Kubo
Coordenação de Tutoria: Laura Wunsch
Coordenação Núcleo EAD: Tânia Rodrigues da Cruz
Secretário: Jorge Luis Aguiar Silveira

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.



BACHARELADO EM
DESENVOLVIMENTO RURAL
PLAGEDER



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



N285 Natureza do espaço e o desenvolvimento [recurso eletrônico] / organizadores
João Daniel Dorneles Ramos [e] Daniela Garcez Wives ; coordenado pelo
SEAD/UFRGS. – dados eletrônicos. – Porto Alegre: Editora da UFRGS,
2017.
164 p. ; pdf

(Série Ensino, Aprendizagem e Tecnologias)

Inclui referências.

1. Geografia. 2. Antropologia. 3. Desenvolvimento territorial. 4. Questão Ambiental. 5. Cultura. 6. Territorialidade. 7. Espacialidade. 8. Proteção de terras indígenas. 9. Proteção de terras quilombolas. 10. Políticas públicas. I. Ramos, João Daniel Dorneles. II. Wives, Daniela Garcez. III. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Secretaria de Educação a Distância. IV. Série.

CDU 911.3
332.14

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.
(Jaqueline Trombin – Bibliotecária responsável CRB10/979)

ISBN 978-85-386-0392-4

Sumário

Introdução 7

Capítulo 1

O Espaço e suas categorias de análise no olhar da Geografia 11

Daniela Garcez Wives, Carlos Ernesto Ayala Durán, Helena Botelho Senna, Igor Kühn

Capítulo 2

Territórios, natureza e cultura política entre coletivos afro-brasileiros 43

João Daniel Dorneles Ramos

Capítulo 3

Reconhecimento jurídico e políticas públicas de acesso às terras indígenas e quilombolas no Brasil 69

Bruno Silva Kauss, Vanessa Flores dos Santos

Capítulo 4

Identidade e desenvolvimento territorial em questão 91

Rafaela Vendruscolo

Capítulo 5

Territórios e questões ambientais na perspectiva de povos e comunidades tradicionais 115

Josiane Carine Wedig

Capítulo 6

A produção de territórios na Ilha Grande dos Marinheiros, Porto Alegre, RS 139

Stella Maris Nunes Pieve, Matheus Sehn Korting

O livro “Natureza do Espaço e o Desenvolvimento” apresenta reflexões conceituais e práticas sobre o Espaço, bem como sobre uma diversidade de conceitos de categorias, a saber: região, território, lugar, paisagem, ambiente e cultura. Buscamos, ao longo do livro, compreender as diferentes visões sociais, antropológicas e do Desenvolvimento Rural, contribuindo para a ampliação dos entendimentos possíveis sobre a prática e os conceitos abordados. Ao elaborarmos esta obra, foi necessário priorizar uma série de iniciativas e perspectivas de trabalho e de pesquisa que não estão apartadas da vida coletiva e de suas realizações. Ao descrevermos o que cada parte deste livro apresenta, ao falarmos sobre cada conceito e categoria de análise, ao trazermos à baila o que determinados grupos sociais, políticos e étnicos reivindicam como direitos, modos de existência e como possibilidade de construção de outros mundos (possíveis), produzimos, em nosso entendimento, outras noções que evocam a urgência em reconhecermos estes direitos, estes povos e grupos, que nos indicam caminhos de pensamento nos quais as diferenças surgem como alternativas aos processos de sedentarização da ciência.

Por isso, uma das características deste trabalho é a necessidade de ressaltar a diversidade de concepções e de usos de conceitos, principalmente o de *território*, que, nos capítulos desta obra, apresenta-se como um dos elementos-chave para diferentes grupos sociais e situações concretas de reivindicação e/ou uso/ acesso de determinados locais.

Considerando-se esta variedade de noções, inicialmente abordamos as questões em relação ao Espaço e suas categorias, que, como veremos, são, normalmente, controversas, deslocadas de pressupostos filosóficos e epistemológicos, e, ao mesmo tempo, utilizadas como percepções concretas de grupos. Assim, veremos como o Espaço é construído como uma categoria carregada de axiomas e assimetrias e até mesmo como ambiente árido e desconhecido.

Daniela Garcez Wives, Carlos Ernesto Ayala Durán, Helena Botelho Senna e Igor Kühn nos mostram no Capítulo 1 que o Espaço e suas categorias são o cerne constituinte da Geografia. Observando os estudos realizados por diversas frentes, ou escolas, enfatizam que a Geografia construiu muitas perspectivas

filosóficas com relação à interpretação da espacialidade dos fenômenos que compõem os aspectos das relações humanas. Além desta categoria, o capítulo também apresenta o conceito de território, que é um conceito-chave para os outros capítulos deste livro.

No Capítulo 2, João Daniel Dorneles Ramos versa sobre as formas territorializantes que comunidades quilombolas e coletivos afroreligiosos operam a partir de relações intensivas com a natureza e seus diversos entes, como as plantas, animais, pedras, águas, entidades, deuses/as e espíritos. O autor argumenta que tais coletivos resistem aos processos de invisibilidade, estigmatização e perda de seus territórios frente aos modelos de desenvolvimento e modernização (sobretudo da agricultura convencional de produção em larga escala de *commodities*), pois possuem modos de existência diferenciados. Os quilombolas, como os afroreligiosos, em suas práticas cotidianas e rituais, estão constantemente em relações que envolvem os elementos da natureza e da cultura.

O Capítulo 3, de Bruno Silva Kauss e Vanessa Flores dos Santos, apresenta uma discussão mais específica sobre a legislação constitucional, tomando como marcos a Constituição Federal Brasileira de 1988 e determinados dispositivos legais de proteção às terras indígenas e quilombolas. Neste capítulo, visualizamos de que modo o acesso e/ou retomada de terras aos povos originários se apoia na legislação referente às terras indígenas e quilombolas.

Rafaela Vendruscolo tem como objetivo, no Capítulo 4, apresentar algumas discussões e noções de território e territorialidade, adentrando de forma integrada nos debates sobre identidade, capital social, institucionalidades e desenvolvimento territorial. A autora faz esta reflexão ao mapear brevemente os estudos em torno da noção de identidade, territorialidade e desenvolvimento, apresentando as respostas dos grupos às transformações espaço-temporais ocorridas no último século, principalmente advindas do que se tem chamado de globalização. Destaca-se, neste capítulo, a noção de que os processos, as transformações e as reações são heterogêneas nos diferentes locais e indicam distintas construções identitárias e potencialidades dos grupos, que têm acionado aspectos culturais como forma de construção e promoção do território. Tais construções se opõem às tentativas homogeneizadoras da indústria cultural, uma vez que produzem e consomem serviços diferenciados, carregados de sentidos e significados culturais próprios.

Josiane Carine Wedig demonstra, no Capítulo 5, a partir de sua pesquisa junto a povos e comunidades agregados à Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná, como o território é, para estes segmentos, o espaço de existência em que se conectam humanos e não humanos, compondo-se diferentes agenciamentos coletivos. A autora enfatiza que estes territórios (bem como os grupos que neles vivem) estão cada vez mais ameaçados pelo avanço de visões desenvolvimentistas que consideram a natureza apenas como um recurso a ser utilizado em benefício dos humanos, um modelo antropocêntrico que teve início com a Modernidade Ocidental (século XVI). Estas visões culminam no avanço urbano-industrial sobre diferentes espaços (e povos) do planeta. Josiane Wedig também mobiliza outro conceito importante, o de natureza, que, na perspectiva hegemônica ocidental (as florestas, as águas, os minerais, os territórios tradicionais...), passou a se constituir como palco de novos impulsos de expansão do mercado de terras, através do avanço da agricultura monocultura, exportadora e baseada no latifúndio e na construção dos grandes projetos de infraestrutura. Ela nos mostra que, para os povos e comunidades tradicionais, “o território está fortemente interconectado com a dimensão ambiental: eles se reconhecem como protetores e ‘guardiões da natureza’, como povos que viveram historicamente da floresta e do sustento por ela proporcionado e cujos modos de vida são interconectados com a natureza”.

Stella Maris Nunes Pieve e Matheus Sehn Korting apresentam no Capítulo 6 uma importante reflexão acerca do território a partir de pesquisa na Ilha Grande dos Marinheiros, em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Os autores trabalham em seu texto os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização que atravessam o cotidiano dos moradores desta Ilha e partem de uma noção de territorialidade em que a Ilha Grande dos Marinheiros é um lugar vivido, controverso e habitado por diferentes visões de territorialização do espaço, além de uma área física e ecossistêmica, fortemente disciplinada pela legislação e regulamentação do Estado. Assim, destacam que nem sempre os territórios são formais ou formalizados de acordo com normas ou legislações e demarcados por fronteiras físicas, mas também são definidos a partir de relações afetivas, no sentido de uso, ocupação e formas de habitar.

Para tratar da natureza do espaço e o desenvolvimento: território, região, lugar, paisagem, ambiente e cultura, tivemos como foco central ampliar as diversas apresentações e compreensões do espaço e suas categorias, sem correr o

risco de que pareçam conceitos/categorias óbvias. O objetivo foi tratar o espaço como relacional e produto de inter-relações.

O espaço é, neste livro, complementado com a categoria de território – a qual não existe sem identidade, cultura e sem o outro, já que estamos falando de inter-relações. Assim, esperamos que o leitor tenha a compreensão de que o espaço é sempre um processo dinâmico e não um sistema fechado e direcional. Desta forma, buscamos demonstrar, na elaboração de nossos capítulos, que estamos falando de um Espaço Vivo. Este livro trata da diferença, identidade, multiplicidade e pluralidade da natureza do espaço e da cultura.

João Daniel Dorneles Ramos

Daniela Garcez Wives

O Espaço e suas categorias de análise no olhar da Geografia

Daniela Garcez Wives¹
Carlos Ernesto Ayala Durán²
Helena Botelho Senna³
Igor Kühn⁴

Este capítulo ilustra questões importantes em relação ao Espaço e suas categorias, normalmente controversas, mal compreendidas ou até mesmo empregadas de forma um tanto deslocadas de seus pressupostos filosóficos e epistemológicos. O exemplo mais emblemático de tais afirmações refere-se a categorias e conceitos de território e região.

Por vezes, ao vivenciar ou até mesmo observar realidades que se apresentam, aparentemente, corriqueiras e cotidianas, como o aumento da temperatura em nível global, as guerras nos países do Oriente, o processo de metropolização, as janelas demográficas, as desigualdades sociais, econômicas, de raça, de gênero e a complexidade envolvida em tais temas, podemos pensar no que une todas elas e entender que todas as realidades são uma representação do Espaço e do Tempo. Estas representações podem ser vivenciadas nos âmbitos em que democraticamente pensamos a organização social do Espaço: o domínio

1 Geógrafa, Mestre e Doutora em Desenvolvimento Rural – Pós-Doutoranda e Professora Colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PGDR/UFRGS.

2 Bacharel em Relações Internacionais, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PGDR/UFRGS.

3 Bacharel em Gestão Ambiental, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PGDR/UFRGS.

4 Bacharel em Ciências Econômicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Mestre em Modelagem Matemática pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Pesquisador do Observatório Socioambiental em Segurança Alimentar e Nutricional –OBSSAN/PGDR/UFRGS.

regional, territorial, de lugar e paisagem. Sentimos o quanto isso tem implicações diretas no real. Assim, as implicações na forma de observar e mover-se no Espaço têm uma relação direta, por exemplo, em momentos de disputas pela construção de um Estado de Bem-Estar Social.

Considerando o Espaço carregado de axiomas e assimetrias e que, em sua extrema complexidade, parece um ambiente árido e contrário ou um mundo desconhecido, a proposta deste capítulo indaga como ocorre sua construção. O que vai definir como esta construção se dará ainda é uma tela em branco e, nesse sentido, tomando emprestadas as palavras da Geógrafa Doreen Massey, é necessário empreender uma nova política da espacialidade.

O que queremos dizer com isso é que tomar uma categoria espacial para observar ou agir sob cada uma das situações citadas anteriormente implica uma escolha. Essa escolha é carregada de princípios filosóficos e epistemológicos que podem tanto fortalecer nosso olhar e nossa ação como fragilizá-los, para que debates ou conquistas, por exemplo, no campo da educação, no campo político, ambiental e social não sejam mal interpretados porque outras pessoas não entendem o que queremos realmente dizer ou expressar em relação às categorias do Espaço.

O Espaço e suas categorias são o cerne constituinte do saber Geográfico, já que este trata da ciência do Espaço, cujo objetivo é interpretar a espacialidade das realidades sociais, isto é, tornar essas realidades abertas sob seu aspecto mais profundo. Observando o caminhar dos estudos realizados por diversas frentes, ou como alguns dizem escolas, a Geografia construiu muitas perspectivas filosóficas com relação à interpretação da espacialidade dos fenômenos que compõem os aspectos das relações humanas e o espaço (CLAVAL, 2013).

Moreira (2001) expõe de forma muito clara e, de certo modo, ajuda a desfazer uma grande dificuldade em se tratando do Espaço e suas categorias como lugar, paisagem, ambiente, natureza, território e região. Nos termos desse autor,

[...] trata-se do entrecruzamento dos recortes que transformam o espaço num jogo de escalas. Um plano complexo, entrecortado pelos domínios de hegemonias localizadas em um tempo e espaço. A escala espacial é um todo de planos cruzados. Cada recorte é um plano que faz do todo do espaço um

entrecruzamento de múltiplos recortes. Nesse feixe entrecruzado, em que um nível corta o plano do outro, costurando uma trama de atravessamentos que se inicia no plano da relação mais simples e culmina na hierarquia mais ampla do grande plano, ou seja, a relação sociedade e natureza. (MOREIRA, 2001, p. 3).

O “jogo de escalas”, referenciado por Ruy Moreira, e a interpretação de suas categorias no espaço constituem o plano de representação do olhar hegemônico em cada escola do pensamento, considerando sempre a relação entre tempo e espaço. Como muitos costumam dizer, há uma diferenciação histórica em que um perpassa o outro, mesmo que do ponto de vista crítico ou complementar.

Referindo-se às escalas, Racine, Raffestin e Ruffý (1983) ressaltam a importância de diferenciar a escala cartográfica e a geográfica. A primeira seria a representação geométrica do espaço, enquanto a escala geográfica exprime a representação da relação que as sociedades mantêm com a forma geométrica. Esses autores ressaltam ainda que, embora a escolha da escala seja arbitrária, muitas vezes aleatória e quase sempre não explicitada, cada estudo merece ser colocado dentro de sua perspectiva correta, ou seja, dentro de seu campo de pertinência, tanto em relação à área escolhida, como ao tipo de dados utilizados. Nesse sentido, Castro (1995) destaca que não há escala melhor ou pior, que a escala da percepção é sempre ao nível do fenômeno e que a escala não fragmentada ou real apenas permite a sua apreensão, tornando obrigatória uma escolha racional. Assim, os recortes escolhidos são aqueles dos fenômenos privilegiados por ela (CASTRO, 1995). Considerando as diferenças de tamanho da superfície, é correto afirmar que estas implicam formas qualitativas e quantitativas distintas dos fenômenos observados. Portanto, a escala geográfica seria um artifício analítico que daria visibilidade ao real, já que, segundo Castro (1995), cada escala evidencia relações, fenômenos e fatos que, em um recorte diferente, provavelmente não teriam a mesma visibilidade. Conforme Claval:

[...] trata-se do seguinte problema: o que faz com que em alguns momentos os geógrafos reclamem uma concepção particular da geografia, de seu desenvolvimento, de seus métodos, no lugar de desta-

car o caráter universal das abordagens utilizadas? A resposta: trata-se do impasse epistemológico, quando refere-se ao fato de ser não um longo rio tranquilo cujas águas não cessam de se avolumar assim, ela é feita de descontinuidades. (CLAVAL, 2013, p. 10).

Para a Geografia Clássica, por exemplo, o impasse epistemológico nasce nos anos 1880-1900, quando a Geografia emerge na Alemanha e depois na França, representada pela escola alemã determinista de Ratzel e pela escola francesa possibilista de Vidal de La Blache, com bases positivistas e evolucionistas. Porém, de acordo com Claval, um novo debate tem início:

[...] houve uma época das “escolas de geografia” (determinista e possibilista): é essa que surge com o nascimento da geografia humana até o aprofundamento da reflexão sobre seus fundamentos, depois da Segunda Guerra; a partir de então vemos o momento em que a geografia humana mostra ser incapaz de propor uma interpretação geral e coerente da realidade que ela analisa. (CLAVAL, 2013, p. 11).

Em uma terceira via entre o determinismo e o possibilismo, nasce a Geografia Regional (anos de 1930 até meados de 1950). Nos Estados Unidos, os geógrafos tentam tirar a Geografia desse impasse reforçando seu rigor metodológico, entendendo o espaço como absoluto, tendo como um dos seus principais expoentes Richard Hartshorne. O determinismo, o possibilismo e a concepção regional de espaço absoluto, que dominaram os debates da Geografia até meados de 1950 e foram denominados por Claval (2013) como Geografia Clássica ou Tradicional, tiveram seu poder analítico questionado e abriram espaço para um momento denominado Nova Geografia.

A Nova Geografia, que se desenvolve nos anos de 1950/60/70, era ancorada em uma base filosófica neopositivista, na qual os fundamentos utilizados para compreender o Espaço consideravam a matemática como linguagem universal. Ficou mais conhecida por seus modelos matemáticos estáticos e pelo diálogo com a economia e suas abordagens de caráter clássico, neoclássico e da

escola da regulação francesa. Foi fortemente criticada por sua visão pragmática e sua cegueira social. Assim inicia-se outro momento para a Geografia.

A Geografia Crítica nasce nos anos de 1960 e 1970, diante de reflexões sobre a complexidade da própria evolução das relações do espaço e da crítica à Nova Geografia. Era fundamentada na dialética marxista e centrava seu debate nas desigualdades sociais e na luta de classes. Foi também chamada de “radical”, por propor romper com as estruturas do capital. Como principais expoentes dessa escola, podemos destacar Henri Lefebvre, Milton Santos, Doreen Massey, Yves Lacoste, Pierre George, Claude Raffestin, Edward Soja, entre outros.

Neste contexto, também desponta a Geografia Humanística, em meados dos anos 1970, pautada em uma perspectiva geográfica que parte da ideia que se deveria compreender as relações socioespaciais por meio de uma maior compreensão das experiências, dos sentimentos, da intuição, da intersubjetividade, consistindo, dessa forma, na percepção das pessoas em relação aos lugares que habitam, ou seja, o Espaço vivido. Assim, a Geografia Humanista, como foi denominada em meados dos anos 2000, foi fortemente influenciada pelo humanismo e pela fenomenologia.

Com esta breve linha do tempo, em que tentamos discorrer sobre os fundamentos da Geografia e suas principais correntes, tivemos o intento de dar um breve panorama das principais implicações teóricas e epistemológicas de cada uma, com o intuito de deixar mais claro como e por que elas concebem ou entendem diferentemente cada categoria espacial. Como mencionado anteriormente, vamos trabalhar as categorias espaciais e seus respectivos conceitos em cada uma destas correntes geográficas. Assim, serão apresentadas as categorias de Região, Território, Lugar, Paisagem e Ambiente, sob as perspectivas teóricas e epistemológicas da Geografia Determinista, Geografia Possibilista, Geografia Regional, Geografia Crítica e Geografia Humanística.

Vamos começar, e talvez nos alongar um pouco mais, nos debates atuais acerca do conceito de Território. Esta atenção é proposital porque talvez ele pareça o mais controverso ou mal interpretado. Tal confusão é comum, pois temos conceitos normativos elaborados para embasar políticas públicas, como a Política de Desenvolvimento Territorial da Secretaria de Desenvolvimento Territorial do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário, o conceito usado pelo Ministério da Educação, no caso do Instituto Nacional

de Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), o das políticas do Ministério da Fazenda, e todos são diferentes, mas problematizados e nascidos dos debates da Geografia.

Dito isso, vamos apresentar, a seguir, as contribuições conceituais de diversos momentos do pensamento geográfico para cada categoria espacial e seus respectivos conceitos.

Categoria de Território

Vamos iniciar partindo de uma perspectiva etimológica, lembrando que a palavra “território” vem do latim *territorium*, o que indica um uso historicamente determinado com referência à terra (PENHA, 2005). Segundo Haesbaert (2011), já no século VI d.C. o termo foi utilizado pelo sistema jurídico romano e fazia referência à porção de terra apropriada dentro dos limites de uma determinada jurisdição política e administrativa. Num sentido similar, Gottman (1952 apud PENHA, 2005) salienta que a palavra era utilizada pelos romanos para designar a área em torno da *polis* grega sobre a qual se tinha jurisdição. Em outro trabalho, Gottman (1975) afirma que, na teoria política, o termo parece ter sido utilizado nas línguas europeias desde o século XIV para definir originalmente a jurisdição ou a órbita econômica de diferentes unidades governamentais.

Embora a categoria de território seja estudada a partir de diferentes perspectivas analíticas, não são poucos os textos que a abordam e destacam suas características e acepções sem elaborar uma definição clara. Assim, Haesbaert (2003, 2011) agrupa as concepções de território em quatro vertentes principais, ligadas a diferentes escolas do pensamento geográfico:

- Política: Referida às relações entre espaço e poder, é a mais difundida e onde o território é concebido como um espaço delimitado e controlado;
- Cultural: Prioriza a dimensão simbólico-cultural, onde o território é visto como produto da apropriação/valorização simbólica;
- Econômica: Destaca a dimensão espacial das relações econômicas. Dentro dessa vertente, o território seria a fonte de recursos ou incorporaria o conflito entre classes sociais, por exemplo;

- Natural: Baseada nas relações sociedade-natureza, particularmente refere-se ao comportamento natural dos homens.

Por sua vez, Penha (2005) salienta que o conceito geográfico de território se filia a duas vertentes, uma das ciências jurídicas dos séculos XVII e XVIII e outra das ciências naturais. A primeira dessas vertentes designava por território a área de jurisdição de uma autoridade (ALLIÉS, 1980 apud PENHA, 2005), enquanto a segunda o concebia como área de disseminação de espécies vegetais e animais. Mas é apenas no final do século XIX, sob a égide de pensadores como Humboldt, Ritter e, principalmente, Ratzel, que a Geografia se estabelece como ciência e começa a elaborar com maior cuidado as definições e concepções de Espaço.

Escola Determinista – Território

Como foi mencionado, o território tem sido um conceito fundamental para a Geografia (SPECHT, 2009), ciência em que o território é amplamente estudado, debatido e, até mesmo, em alguns momentos, decretado extinto (BADIE, 1995). Nesse sentido, ressalta-se importância de lembrar o contexto histórico no qual o conceito foi elaborado pela primeira vez. Ele nasce na Alemanha, no final do século XIX, onde grandes potências como Inglaterra, França e Estados Unidos estão em pleno processo de desenvolvimento capitalista, como destacam Arcassa e Mourão:

O contexto apontado por Font e Rufi (2006), em que Ratzel se move é o das economias industriais em disputa. O protecionismo alemão, norte-americano e francês frente a um ainda projeto liberal britânico; a luta pela defesa do acesso às matérias primas e aos mercados; o imperialismo; são inputs e outputs das reflexões do geógrafo alemão, de sua obra e também de seus conselhos aos governantes de seu país. (ARCASSA; MOURÃO, 2011, p. 8).

O Estado é o primeiro elemento irrefutável que embasa toda a teoria ratzeliana. Ela tem seu início e seu fim no Estado, um Estado síntese e tributário da sociedade. O que se quer ressaltar com essa afirmação é que ele vai muito além de seus aspectos puramente legais. Assim, o trabalho de Ratzel pode ser resumido

pelo trinômio Estado-posição-dinâmica. É um Estado que tem como elemento constitucional a terra, ou melhor, o espaço. Na obra de Ratzel, esse trinômio não significa simplesmente ampliação espacial, mas também, e principalmente, a relação entre a sociedade e o espaço em que habita (ARCASSA; MOURÃO, 2011).

Em sentido similar, Specht (2009) salienta que Ratzel teve uma importância destacada na geografia política, sendo responsável por dar legitimidade nos meios acadêmicos ao conceito de território. Segundo a autora, Ratzel apresentava uma visão determinista entre espaço físico e Estado, sendo que este se constituía como o ente institucional responsável pela exploração das potencialidades do território. Os conceitos analíticos de Ratzel estavam relacionados diretamente com o Estado, a posição, as fronteiras, as zonas de contato, a população e a circulação (RAFFESTIN, 1993 apud SPECHT, 2009). Desse modo, dando tal importância ao Estado, os limites do espaço estariam delimitados pelos seus limites políticos, administrativos e jurisdicionais. Nesse sentido, Moraes (2000) destaca que, dentro da visão ratzeliana, o território é um espaço qualificado pelo domínio de um grupo humano, definido pelo controle político de um âmbito espacial, sendo que, no mundo moderno, constituem-se áreas de dominação estatal. Em sentido similar, Gottman (1975) salienta que o território foi presumido como atributo das instituições governamentais estabelecidas, e, assim, o território passará a deter uma grande carga política associada ao poder e ao Estado.

O trabalho de Ratzel, conforme Arcassa e Mourão (2011), é influenciado por Humboldt e Ritter, e seus mestres mais diretos, Oskar Peschel e Ernst Haeckel, de maneira a impactar sua forma de compreender a relação entre o território (posição e dinâmica) e o Estado.

Ratzel também toma as teorias de Charles Darwin aplicadas à sociedade, o “darwinismo social”, na linha de Lamarck e Spencer. Dessas influências que Ratzel aprofunda, no debate da Geografia, resultam conceitos básicos de geografia política, começando por *Lebensraum* (espaço vital), que será um dos principais legados em se tratando da categoria território. Nesse sentido, Specht (2009) considera que a conceituação ratzeliana foi fortemente marcada pelo naturalismo darwiniano, dando origem à chamada vertente determinista do espaço vital.

Essa vertente, chamada determinismo ambiental, foi desenvolvida posteriormente por seus sucessores, e seus usos, distorcidos, serviram a muitos propósitos do nazismo na Alemanha. Entretanto, em Ratzel, a natureza biológica foi inspirada

na vertente darwinista, o que levou alguns, grosseira e inadvertidamente, a denominar determinismo ambiental (radical). Em Ratzel, algumas de suas conclusões mais importantes em relação ao Espaço e território podem ser classificadas como deterministas. Porém, elas vão muito mais além, pois têm como pano de fundo as relações de poder e como estas eram expressas no final do século XIX.

Relembrando o trinômio de Ratzel, formado por Estado, posição e dinâmica, podemos dizer que a posição é o que define e dá coesão a um povo, ou seja, o que configura o território que compartilha e a dinâmica é sua história, quer dizer, o tempo e o espaço comuns:

Neste sentido ele busca mostrar e revelar a transcendência do espaço para a sobrevivência do Estado e, portanto, da sociedade. “Cada cidadão deverá tomar consciência do caráter vital do território e de suas possibilidades de expansão: o sentido do espaço (Raumsinn) garante a perenidade da nação, a fortaleza e a independência do Estado” (GALLOIS apud FONT e RUI, 2006, p. 59). Então, em resumo Ratzel é por meio de vários pontos de vista, indissociável de seu contexto, a começar por seu ambiente intelectual. (ARCASSA; MOURÃO, 2011, p. 8).

Escola Possibilista – Território

Nesta escola o debate deslocou-se para outro conceito-chave, defendido pela escola francesa lablachiana de geografia: o conceito de Região. Specht (2009, p. 48) afirma que “a conceituação territorial analítica passou a um estado de latência, reduzindo-se, quando referenciada, a uma mera designação geométrica da área, enquanto solo de um país ou Estado”.

Passando da abordagem territorial para uma abordagem regional, pretendia-se, assim, deixar de lado o componente estatal, político e do poder associado ao território, o que poderia ser chamado de uma visão mais asséptica do espaço, uma vez que nega a vertente territorial. De forma paralela, esta abordagem regional, em detrimento da abordagem territorial, estaria inserida no segundo paradigma tradicional da geografia, o possibilismo (CORRÊA, 2003).

Este paradigma se focava nas relações entre homem e meio natural e tomava a natureza como não determinante no comportamento humano. Para o possibilismo, seria fundamental o resultado da ação humana na paisagem (MORAES, 1987). Em alguma medida, para La Blache e seus seguidores, o território não constituiu uma categoria espacial importante justamente para opor-se a Ratzel.

Geografia Regional – Território

Na Geografia Regional, o foco era integrar fenômenos heterogêneos em seções do espaço terrestre (COSTA; ROCHA, 2010). Ou seja, a Geografia Regional utilizava como conceitos básicos “área” e “integração” (MORAES, 1987). Os estudos de base territorial eram frágeis, dada a utilização de outros enfoques, como o regional.

Somente durante a segunda metade do século XX, Jean Gottman, outro destacado geógrafo no ramo da geografia política, dará continuidade aos estudos sobre o território. Para Gottman, no mundo compartimentado da geografia, a unidade política seria o território (GOTTMAN, 1952 apud HAESBAERT, 2011). Nesse sentido, para Haesbaert (2011, p. 57), o conceito de território será expandido ao “conjunto de terras agrupadas numa unidade que depende de uma autoridade comum com um determinado regime”.

Nesse contexto do ressurgimento do território, Specht (2009) nota que a análise territorial passa a ser abarcada por teóricos e gestores de duas formas:

- Estabelecimento de uma homogeneidade territorial induzida pela transnacionalização: onde se dispensaria uma análise das relações espaciais, dando lugar a uma concepção de território único;
- Contestação da mencionada homogeneidade (FIORI, 1994): uma vez que os mercados são diferenciados por diversas desigualdades regionais, dão lugar à existência de territórios diferenciados.

Essas duas concepções têm grande validade até os dias de hoje e, inclusive, outras ciências, fora da tradicional geografia, apropriam-se dessas vertentes em diferentes graus. Nesse sentido, a abordagem do território como ferramenta para dar conta das heterogeneidades opostas à transnacionalização é nutrida pelo fato de que essas heterogeneidades incluem aspectos (econômicos, políticos, culturais, entre outros) da problemática social como um todo, o que leva à ampliação da capacidade analítica do território (SPECHT, 2009).

A Nova Geografia analisa dados primários ou secundários, buscando observar a distribuição espacial dos fenômenos produtivos e seus arranjos. As teorias mais relevantes em tais estudos, considerando os arranjos e distribuição das atividades humanas no espaço, foram, conforme Alves (2011), o modelo espacial-regional dos princípios da localização das atividades agropecuárias, de Johann Heinrich Von Thünen (1826), a teoria do ponto ótimo da localização industrial, de Alfred Weber (1909), a Teoria dos Lugares de Centrais, de Walter Christaller (1933), a Teoria do Equilíbrio Espacial, de August Lösch (1939), os pressupostos da localização e do desenvolvimento regional, de Walter Isard (1956) e, por fim, a teoria da aglomeração e das vantagens competitivas dos *clusters*⁵, na obra de Michel Porter (1998).

Na abordagem da Nova Geografia, as categorias de Território, Paisagem, Lugar e Região, por assim dizer, são abandonadas. A categoria de Região é empregada apenas como uma espécie de sinônimo de Local, e é no Local que são observados os resultados dos processos de distribuição das atividades produtivas no espaço. Dessa forma, o conceito de território não é significativo na concepção analítica espacial da Nova Geografia.

Geografia Crítica – Território

Gestada no contexto de crise urbana e das múltiplas lutas sociais que eclodiram nos anos 1960, essa corrente surgiu como reação à crescente hegemonia da Nova Geografia teórica de cunho neopositivista, segundo a qual Gottmann (1973) afirma que o significado do território deve ter, em sua explicação e compreensão, aportes relacionais. Raffestin (1993) estabelece a diferença entre Espaço e Território: é, para ele, essencial compreender bem que o Espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa), em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, Raffestin (1993, p. 143) afirma que “o ator ‘territorializa’ o espaço”. Desse modo, o ressurgimento do território acontecerá graças a uma nova postura interpretativa do conceito (SPECHT, 2009). Isso acontecerá, nas palavras de Santos (1994, p. 15), devido ao “uso do território, e não o território em si mesmo”.

5 Aglomeração de atividades produtivas de indústrias semelhantes em uma dada localização especial.

Segundo Specht (2009, p. 51), a forma geométrica espacial evoluirá para uma forma flexível e multiescalar, que será determinada por “manifestações do cotidiano, do vivido, e pela multidimensionalidade do poder em sua constante oscilação entre simetrias e assimetrias presentes na prática social, ou seja, o território tornou-se um híbrido”.

Essa hibridação do território tem muita relação com a abordagem de Haesbaert (2002, 2011), que não se diz Geógrafo Crítico, e em sua visão integradora ressalta que a concepção do território deve incluir um olhar multiescalar. Ao falar da relação entre território e escalas geográficas, Specht (2009) salienta que a consideração das escalas geográficas nas ciências sociais permite uma visão de mediação entre o propósito e a ação dos atores sociais e institucionais, permitindo um olhar sistemático para ocorrências que vão desde as micro até as macroescalas. Filho (2013, p. 43-46) apresenta o conceito de território nas visões de Milton Santos e Rogério Haesbaert:

Território em Milton Santos

Considera que o uso do território, e não o território em si, é que faz dele objeto de análise social. Para o autor, carregamos ainda hoje uma noção de território herdada da Modernidade incompleta e do seu legado de conceitos puros. Em oposição, defende que o território é uma forma impura e híbrida, e que merece constante revisão histórica. O que ele teria de permanente seria o fato de ser sempre o quadro de vida humana. Para Santos, passamos da antiga comunhão individual dos lugares ao Universo à comunhão global: a nova realidade do Território é a interdependência universal dos lugares. Nesse processo, o Estado Nação foi um marco na entronização da noção jurídico-política do território. O território era o fundamento do Estado Nação que, ao mesmo tempo, o subordinava e o moldava. Hoje, a antiga noção de Estado Territorial dá lugar à noção pós-moderna de transnacionalização do território. Ainda assim, deve-se considerar que, se antes nem todo o território era “estatizado”, hoje nem todo o território é estritamente “transnacionalizado”. Daí o retorno do território, tese defendida pelo autor: mesmo nos lugares mais atravessados pelos vetores de mundialização, o território habitado pode criar novas sinergias e impor uma revanche ao mundo. O território são formas, mas o território usado, sinônimo de espaço humano e habitado, são objetos e ações.

Território em Rogério Haesbaert

A categoria de território assume o papel de conceito integrador da Geografia, à semelhança do que fora a região. Existiriam, então, dois caminhos:

- existência de vários tipos de territórios coexistindo no mundo contemporâneo, cada um constituído conforme sua dinâmica própria de controle e/ou apropriação do espaço,*
- ou a ideia da construção do território numa perspectiva integradora/totalizante; para este olhar há, segundo o autor três possibilidades:*

Três perspectivas distintas:

- a) o território como área de relações de poder relativamente homogêneas;*
- b) o território como rede, centrado no movimento e na conexão;*
- c) o território como um híbrido entre mundo material e ideal e entre natureza e sociedade.*

Na opinião de Haesbaert, só se poderia falar, hoje, de uma “experiência integrada” do espaço, através da sua articulação (em rede) em múltiplas escalas, muitas vezes do local ao global. Dessa forma, o território poderia ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações político-econômicas ao poder mais simbólico das relações de ordem cultural.

Geografia Humanista – Território

O conceito de território enquanto fenômeno vivido, conforme Paula (2011), não se apresenta enquanto um campo consolidado diferentemente dos conceitos de Lugar, Paisagem e Região. Assim, Paula (2011) evidencia que os estudos abordando a noção de território, cujos agentes e poderes não são, essencialmente, institucionalizados e sim ancorados na interação cotidiana das pessoas e no espaço, têm aumentado nos trabalhos de alguns geógrafos brasileiros, como, por exemplo, Rogério Haesbaert, bem como em outros autores que desenvolvem estudos sobre o território relacionados, sobretudo, à dimensão vivida do espaço. Nesses estudos o território origina um prenúncio de discussão sobre sua dimensão vivida na forma de territorialidade.

Na década de 1990, como apresenta Paula (2011), tanto os textos de cunho teórico que mencionam a existência desse fenômeno territorial como os que ates-

tam sua importância para apreender as dinâmicas socioespaciais e o território a partir da dimensão vivida tratavam do reconhecimento de que território, nesse debate, não se aplica só ao Estado Nação. Mas, mesmo com essa associação direta entre território e Estado, a consideração da dimensão vivida estava presente nos estudos desses autores na forma de lugares de vida e territorialidades. Assim, nos trabalhos de cunho teórico da década de 1990, as discussões sobre território a partir da dimensão vivida e da territorialidade se misturam.

Como destaca Paula (2011), em 1997 Holzer foi o primeiro autor a falar mais especificamente sobre o território ligado à abordagem fenomenológica. Dessa forma, atribuindo-o para a Geografia de orientação fenomenológica, que apontava para uma percepção da constituição do mundo a partir das experiências concretas dos indivíduos e grupos, ou seja, do mundo a partir de um comportamento vivido, Holzer elabora seu conceito de território como sendo a materialidade subjetiva vivida pelos sujeitos impressa no lugar. Como destaca Paula (2011), parafraseando Holzer:

Observação de territórios em sua dimensão vivida, Holzer realiza um refinamento importante para a reflexão fenomenológica desta noção geográfica: o entendimento de que o território desenvolvido em função da dimensão vivida é constituído essencialmente por lugares. (PAULA, 2011, p. 117).

Apropriando esse entendimento de território a partir de uma perspectiva fenomenológica, a abordagem e a compreensão dos territórios passam, por exemplo, pela investigação de múltiplos focos. Como define Paula (2011), o estudo dessa categoria passa de um horizonte material à estrutura de significados. A autora aproxima a discussão da não linearidade temporal ou dos fenômenos, dos ritmos e espaços temporais. O foco, agora, é o indivíduo e o grupo, e não mais as instituições formais, os fatores que tornam a porção do espaço uma esfera de preocupação para os indivíduos. Dessa forma, estes estudos imprimem o questionamento constante sobre como e por que os indivíduos se unem e estabelecem um grupo e qual a função do horizonte material nessa união. Trata-se de uma forma de observação que se detém no entendimento dos indivíduos, ou seja, o olhar é, ao mesmo tempo, sobre e como esses indivíduos vivem o território e o constituem, compreendendo-o a partir da própria vivência.

Escala Determinista – Região

Os conceitos acerca da categoria de região lhe deram caráter de primeira categoria espacial definida pela Geografia, nascendo conjuntamente com esta ciência. O conceito de região constitui-se na concepção ambientalista e foi definido como região natural, encontrando amparo em Ratzel e nas ideias do determinismo ambiental e seus disseminadores. Nesta corrente teórica, o conceito de região natural é concebido como uma parte da superfície da Terra, a qual se distingue pela uniformidade, que resulta da conexão ou coesão de uma determinada unidade de área, dos elementos naturais, ou seja, de sua vegetação, geomorfologia, clima, relevo, geologia e outras informações que assinalem ainda mais cada uma dessas partes de área.

Seguindo o entendimento de Santos e Gonçalves (2014), a concepção de região natural de Ratzel foi apreendida e utilizada no Brasil nos anos de 1940, por Guimarães (1942), ao realizar a divisão regional do país para o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Guimarães abre o documento com a seguinte frase:

O estudo dum grande território como o do Brasil, segundo os métodos da geografia moderna, exige, como condição de êxito, a sua divisão em unidades menores, as chamadas regiões naturais. (GUIMARÃES, 1942, p. 3).

Segundo Santos e Gonçalves (2014), no caso de Guimarães (1942), observa-se o uso do determinismo ambiental quase ao seu extremo, afirmando que a regionalização natural, quando devidamente elaborada e qualificadamente produzida, dispensa qualquer outra forma de determinação que não seja a natural.

O determinismo natural encarece a compreensão da região vestida, fundamentalmente, de elementos naturais, levando ao primeiro debate em torno do conceito de região, a conhecida discussão entre as determinações e as influências do meio natural, ou seja, o possibilismo como maior contraponto do determinismo.

Escola Possibilista – Região

O conceito de Região no debate da Escola Possibilista dá ao ser humano uma posição de superioridade sobre os meios naturais. Dessa forma, Vidal de La Blache entendia que seria possível fortalecer e aprofundar os estudos regionais. Na escola lablachiana, o imperativo maior assentava-se na compreensão de que a natureza proporciona os meios, porém a ação humana permanece interagindo com, ou impondo-se, aos meios naturais.

No possibilismo, de acordo com Santos e Gonçalves (2014), a região está ligada à ação humana em determinado ambiente. Dessa forma, seriam as ações e as relações humanas que possibilitam a formação do que se convencionaria denominar região, uma vez que as atividades exercidas pelo homem dimensionam e transformam o espaço.

Assim, o possibilismo considera de modo diferente o conceito de região, pois esta não é concebida nem determinada apenas pelos elementos naturais, mas pela sua influência sobre o homem e vice-versa. Nesse sentido, trata-se de uma região humana, que apresenta um novo panorama para a Geografia Regional e seus contornos, porém ainda muito descritiva, onde as relações sociais e naturais são lidas separadamente, não há relações e sinergias entre o meio físico e a sociedade, e cada qual é visto e compreendido de forma separada e estanque.

Geografia Regional – Região

A Geografia Regional teve em Hartshorne seu principal expoente. Ele foi responsável por inserir um método mais rebuscado nos estudos regionais. Considerou o conceito de diferenciação espacial, entendendo que dessa forma poderia haver verdadeira associação dos fenômenos heterogêneos, sociais e naturais em uma área que, a partir dessa leitura, passaria a compor os princípios de região (LEMOS, 2005).

Também, como argumenta Lemos (2005), na visão da escola regional, somente nesta categoria espacial de região ocorre a combinação dos elementos físicos e humanos. Em termos filosóficos, isso significou o embate entre o historicismo e o neopositivismo.

Esta forma de caracterizar região, enquanto categoria autônoma, atraiu muitas críticas. Assim, esta corrente passou por um período de renovação de seu método e de suas concepções de Ciência e de ver o mundo. No bojo dessa

renovação, abre-se a Nova Geografia, que trouxe outra concepção do conceito de região, mais ligado à ideia de local.

Nova Geografia – Região

Na Nova Geografia, conforme Carvalho (2002), a região não é uma categoria-chave. A ênfase real é o local ou, como bem se convencionou, a elaboração da teoria dos lugares centrais, baseando-se na explicação da distribuição espacial das populações ou das cidades em rede e a implicação dessa organização principalmente na oportunidade e potencial econômicos por meio da localização. Assim, a região poderia ser classificada de acordo com características denotadas por sua localização. Por exemplo, há possibilidade de classificar as regiões em homogêneas e funcionais ou polarizadas e administrativas. Tal classificação era elaborada de forma sistemática, empregando métodos estatísticos e de modelagem matemática, coincidindo com o declínio da importância dos estudos regionais.

Dessa forma, a região era vista apenas como um cenário de oportunidades e apenas entendida numa visão estática, o que se poderia chamar de regiões cristalizadas no tempo e no espaço. Na essência, esta mostrou-se uma visão muito improdutiva, ou pobre, pois era extremamente encapsuladora do conceito de Região.

Geografia Crítica – Região

Diante dos novos problemas urbanos e ecológicos que estavam surgindo em meados dos anos de 1960 e 1970, uma Geografia nos moldes da quantitativa não dava conta de compreender os fenômenos espaciais em sua plenitude.

Na Geografia Crítica há um repensar do conceito de região e muitos são os que vão discutir o termo. Dessa forma, o conceito de região estaria sendo elaborado como uma composição já estabelecida, em que ocorreu o processo de regionalização e territorialização, havendo, nesse espaço, uma história imbricando relações múltiplas. Conforme Lemos (2005),

A Geografia Crítica concebe a região como parte de uma totalidade histórica e, portanto, não harmônica, daí a ênfase no desenvolvimento desigual e combinado e no sub-desenvolvimento (LENCIONE, 1999, p. 164-165). Na visão de Soja (1993, p. 132), o

capitalismo baseia-se intrinsecamente nas desigualdades regionais ou espaciais para sua reprodução: note-se, nesse caso, a analogia entre classe e região, haja vista que, seguindo-se essa linha de raciocínio, o capitalismo se assenta na desigualdade combinada, seja ela social ou regional. (LEMOS, 2005, p. 33).

Nessa visão, o entendimento do conceito de região passaria pela análise regional, o que lhe daria possibilidade de se tornar um mecanismo de ação política na intervenção do espaço, que, por sua vez, era construído e compartilhado por Yves Lacoste, Pierre George, Milton Santos, David Harvey, Richard Peet, entre outros.

Porém, no bojo de uma maior compreensão dos processos gerais das leis capitalistas mundiais desse período, ocorre o processo de globalização, que coloca em pauta o debate local-global. Assim, não há como não observar, ler e compreender aspectos tão relevantes e desafiadores no modo de conceber a região. Atualmente, a Geografia Crítica e o materialismo histórico têm de encarar alguns abalos, mas também se abrem oportunidades para novos olhares.

Geografia Humanista – Região

Conforme Carvalho (2002), a Geografia Humanista, sendo também crítica, foi a outra forma de reação à objetividade, à quantificação, à racionalização e à generalização. Seu objetivo centrou nos interesses do indivíduo e não das classes, na perspectiva dos significados, dos valores e das ações humanas. Seu olhar recai na experiência cotidiana dos sujeitos. Logo, não foi a região a categoria de maior destaque, mas o lugar, percebido como espaço construído por intermédio de relações e práticas sociais.

Todavia, apoiando-se no aporte teórico da Geografia Humanista, tornou-se possível elaborar uma nova perspectiva para entender a categoria de Região. Assim, o conceito de região passa a ser elaborado e fundamentado pela imagem atemporal e subjetiva do indivíduo e do grupo ao qual se pertence. Tempo e espaço tornam-se relativos. Nessa concepção, a região é encarada como espaço vivido e não unicamente como espaço material com limites fixos, uma vez que leva em consideração valores e crenças dos indivíduos em relação à região (VIEIRA, 2013). Então, para Vieira (2013, p. 25) “[...] o foco regional “ultra-

passa a investigação geográfica da dinâmica econômica, ou da estrutura social, busca compreender como o homem se coloca em relação à região”.

A Geografia Humanista, em suas elaborações, tem apontado uma nova forma de continuidade dos estudos regionais, centrada na busca de um conceito coerente com o tempo que vivemos, no qual a região é uma escala intermediária de análise, uma mediação entre o singular e o lugar, a qual incorporou o conceito de espaço vivido à análise regional na Geografia.

Categoria de Paisagem

O conceito de paisagem, na Geografia, encarou o historicismo, as filosofias e epistemologias distintas, que de algum modo buscavam lhe dar sentido e, por meio dela, melhor traduzir suas realidades. É estranho, de certo modo, que tenha chegado ao século XXI ainda tão vigorosa, visto todas as intempéries pelas quais passou.

Em uma linha do tempo, o conceito de paisagem viu-se moldado pela influência do pensamento naturalista do século XIX, e era retratado ou usado para melhor descrever e classificar a natureza, assim, tendo conjuntamente com a perspectiva hegeliana, idealista, um emprego central nas Escolas Clássicas da Geografia. Chega, no século XX, sob a influência do determinismo, do possibilismo e do debate regional. Mas foi preterido, como categoria explicativa, pela Nova Geografia nos anos 1950, que por vezes tentou dar ao conceito uma roupagem um tanto pragmática. Digamos que a paisagem ressurge quando apropriada pela escola crítica, na qual foi entendida pela influência das ideias marxistas do materialismo histórico, e chega à atualidade como um ente fluido, pois não tem um significado singular, *i.e.*, se trata de uma categoria aberta e livre. É certo que no século XIX ela teve lugar central nos escolas e debates da Geografia Clássica, porém podemos lhe dar um olhar livre de amarras filosóficas e epistemológicas específicas. Talvez seja, nos dias atuais, a única que desfruta desse privilégio da liberdade (SCHIER, 2003).

Geografia Determinista – Paisagem

A partir do século XIX, o naturalista Alexander von Humboldt considerou a observação e a descrição sistemática dos elementos e entendeu a Geografia como uma ciência de síntese da paisagem. Ao observador atento que empregasse o raciocínio lógico e sistemático, a paisagem poderia revelar a causalidade das relações nela contidas, ou seja, as relações estabelecidas pela natureza. Não obstante, a paisagem fundamentava-se, também, nos pensamentos e concepções positivistas, dando-lhe, conforme Salgueiro (2001) e Puntel (2012), uma perspectiva empírica, descrevendo feições vegetais, morfológicas, de relevo, climáticas, hídricas e geológicas nas quais o ser humano atuava.

Na segunda metade do século XIX, surgia, com Ratzel (inspirado pelos trabalhos de Ritter, na Alemanha), uma concepção da Ciência Geográfica que incluiria o homem nas definições da paisagem. Assim, o conceito de paisagem foi elaborado valorizando a relação homem e natureza. Em Ratzel, a paisagem continuava a ser o ambiente natural, mas agora esse ambiente incluía também o homem, embora ainda ligada a uma ideia apenas de descrever as relações homem-natureza, quase configurando uma opinião de que o homem seria tributário do ambiente em que vivia, uma espécie de prisioneiro das características da paisagem.

Escola Possibilista – Paisagem

Opondo-se aos conceitos de Ratzel, ainda no século XIX, a teoria de Vidal de La Blache concebia a paisagem como categoria central para os estudos em Geografia. Em seus trabalhos ele introduziu o homem como um elemento ativo que sofre a influência do meio, mas também o influencia, dessa forma, acentuando o papel do homem na relação homem-natureza. Nessa visão, Puntel (2012) e Schier (2003) discorrem que o homem e sua relação com a natureza, em termos metodológicos, baseia-se na observação e descrição. Salgueiro (2001) aponta que, para La Blache, a relação homem-natureza não considera o homem como um ser social, mas inclui um conceito importante para os debates futuros, o Gênero de Vida. A Escola Possibilista influenciou o avanço dos estudos de outros autores, como Elisée Reclus, Max Sorre e André Cholley. Um ponto fundamental de convergência entre os possibilistas e os deterministas define-se no fato de que ambos simplesmente buscam compreender as transformações do homem sobre o meio natural.

Importantes abordagens metodológicas que consideram as diferentes formas da paisagem, para além da proposta por La Blache, emergiram no início dos anos 1920, apreciando mais perspectivas do determinismo ambiental ou de cunho possibilista, mas sempre tendo a natureza, ou o meio natural, e o homem como parte de um preceito integrado. Nesse debate, a Paisagem passa, ao longo do tempo, a ser pensada e levada a encarar sua fisionomia, estrutura e funcionamento, o que necessariamente implicou em trazer questões culturais para a morfologia da paisagem (SCHIER, 2003).

Diante disso, desdobram-se dois olhares em relação à paisagem, distinguindo-se em termos filosóficos, mas não no entendimento de que ela era a única categoria espacial a ser seguida pela Geografia. Se, de um lado, a paisagem assume pela primeira vez os aspectos culturais com os estudos de Saur, por outro, enfrenta a complexidade para expressar-se como totalidade.

Os estudos das paisagens culturais foram inicialmente desenvolvidos por Carl Saur, que defendia ser de competência da Geografia compreender as relações sociais e culturais estabelecidas com o meio em que os indivíduos habitam. A Geografia Cultural nasce como uma proposição que defende o papel-chave da ação do homem ao longo do tempo, deixando sua cultura impressa no espaço, ou seja, o ser humano atuava como construtor do espaço, e este se caracteriza como a paisagem. Também, emerge a abordagem que aproximou o conceito de paisagem como algo orgânico. Um dos primeiros autores relevantes nessa perspectiva foi Troll, geógrafo e ecólogo alemão (PUNTEL, 2012). Troll discutiu a paisagem sob a égide da Ecologia, introduzindo o conceito de Ecologia de Paisagem. Para Troll, toda a paisagem observada apresentava uma funcionalidade, o que o aproximava ainda mais da ideia de complexidade. Para ele seria possível, a partir disso, debater os aspectos formais da paisagem. Tais aspectos conferiam ao espaço uma visão de totalidade. Assim, propôs um conceito de paisagem considerando elementos de sua fisionomia da estrutura e da funcionalidade, onde a funcionalidade representaria, no sistema paisagem, fatores humanos como economia, cultura e política (DIAS; SANTOS, 2007; PUNTEL, 2012).

Influenciados pelos estudos de paisagem de Troll, destacam-se os estudos da Geografia soviética e da Geografia francesa. Os trabalhos desenvolvidos por

Viktor Borisovich Sotchava para os estudos de paisagem utilizam o princípio de sistemas complexos e estabelecem a metodologia denominada geossistema.

Este conceito, como argumentam Dias e Santos (2007), surgiu na escola russa como empenho de teorizar o meio natural. A metodologia do geossistema foi utilizada por Sotchava para descrever a esfera físico-geográfica, a qual, segundo ele, configurava-se como um sistema e, sob tal condição, estaria inter-relacionada por fluxos de matéria e energia. A paisagem aqui é, ao mesmo tempo, natural, social, subjetiva, objetiva, temporal e cultural (PUNTEL, 2012).

Sob a influência das escolas russa e alemã, os franceses desenvolvem o conceito de paisagem ecológica, entendida também como geossistema, destacando-se nos trabalhos do biogeógrafo George Bertrand e do geomorfológico Jean Tricart. Esses autores entendiam a paisagem como um conjunto de elementos indissociável. Nesse sentido a paisagem é ao mesmo tempo natural, social, subjetiva, objetiva, temporal e cultural:

Nessa perspectiva, o geossistema é, para Bertrand, uma categoria espacial, de componentes relativamente homogêneos, cuja estrutura e dinâmica resultam da interação entre o potencial ecológico: processos geológicos, climatológicos, geomorfológicos e pedológicos (a mesma evolução); a exploração biológica: o potencial biótico (da flora e da fauna naturais) e a ação antrópica: sistemas de exploração socioeconômicos. Redefinido nas discussões teórico-metodológicas, o geossistema aproxima-se do conceito de paisagem como paisagem global, na qual se evidencia a preocupação com a interação natureza-sociedade. Na análise geossistêmica, o geossistema é uma categoria de sistemas territoriais regido por leis naturais, modificados ou não pelas ações antrópicas. (DIAS; SANTOS, 2007, p. 16).

A maior contribuição de Bertrand foi propor não só a paisagem como sistema, mas distinguir que ela é, ao mesmo tempo, forma (morfologia), estrutura e funcionalidade, e que não pode ser apenas descrita em partes.

Na Nova Geografia, a paisagem não é vista como uma categoria relevante, sendo reduzida apenas como algo resultante da integração entre os aspectos físicos e o uso que o homem faz desse espaço. A Nova Geografia centrou-se na ideia de “lugar” (local), mas não por seu caráter simbólico ou por sua identidade expressa numa determinada população, e sim enquanto potencialidade das relações econômicas de troca. Assim, entra no cenário o que se convencionou chamar de “espaço relativo”, o qual, no caso da Nova Geografia, é relativo às relações espaciais de organização das atividades e população, ou seja, à organização materializada na reordenação no planejamento econômico.

Geografia Crítica – Paisagem

A concepção de paisagem, na Geografia Crítica, está apoiada na perspectiva do materialismo histórico, o que lhe confere uma visão do espaço em que a relação entre homem e natureza se ampara na técnica e no trabalho. O emprego da dialética marxista para a compreensão da paisagem se dá pelo estudo do espaço. Nas palavras de Cavalcanti (2010/2011), a paisagem é o ponto inicial para a aproximação de objeto de estudo (da Geografia), que é o espaço geográfico, o qual concentra, simultaneamente, uma dimensão objetiva e subjetiva. Conforme argumenta Sanchez:

As mudanças sofridas por uma sociedade, nas suas estruturas sociais, modificam a paisagem por meio da interferência dos atores sociais, ou seja, por meio da expressão dos movimentos provocados pela relação homem-natureza e homem-cultura. (SANCHEZ, 2004, p. 58).

A paisagem é, então, conforme Serpa (2010), fruto do entendimento e da abstração da totalidade social, atribuindo ao tempo uma expressão fixada no espaço pelo poder da técnica, da prática, da concepção do sujeito em contato com as formas do que é visível e observável, e do legado histórico das mais diferentes épocas (ou relações sociais de produção), como a própria realização do espaço. Uma paisagem se constitui sobre a outra, é um agregado de compo-

mentes de muitos tempos e épocas diferentes, ou seja, a paisagem se torna um legado de muitos tempos.

Um conjunto de formas e funções em constante metamorfose é o que, segundo Santos (1988) e Serpa (2010), conforma os aspectos da paisagem. A forma e as funções lhe dão o desenho visível, mas estas apoiam a estrutura espacial que lhe confere o desenho e os contornos da sua dimensão invisível. Tal visão conjunta resulta, sucessivamente, da união da paisagem com a sociedade. Porém, para Santos (1988), a paisagem e seus contornos tão-somente são percebidos pelo alcance da visão dos sujeitos, do que lhe é perceptível. Dessa forma,

Tudo aquilo que nós vemos, o que nossa visão alcança, é a paisagem. Esta pode ser definida como o domínio do visível, aquilo que a vista abarca. Não é formada apenas de volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons etc. (SANTOS, 1988, p. 21).

Santos (1988) argumenta que a visão de cada sujeito é relacional à sua posição no espaço (se está numa rua, num avião...) ou à localização em que se está. Essa visão pode ter escalas diferentes, pois depende da distância que os olhos alcançam, determinando a relação direta entre a dimensão da paisagem e a dimensão da percepção. Dessa forma, a maneira como algo chega aos sentidos, considerando o sistema cognitivo de cada sujeito, tem importância crucial para delinear a leitura da paisagem.

Geografia Humanista – Paisagem

Deve-se ressaltar que a Paisagem é uma categoria importante na Geografia Humanista, porém, o lugar ganha muito mais relevância e se torna a síntese de suas vertentes de pensamento. Os estudos sobre a paisagem, conforme Panitz (2012), destacam-se por serem diferenciados das discussões anteriores baseadas na Geografia Pragmática e Crítica, sem que, para isso, um expoente da Geografia Regional como Sauer e sua paisagem cultural seja esquecida.

A paisagem cultural é, nas palavras de Sauer (CORRÊA; ROSENDAHL, 1998, p. 9), “modelada a partir de uma paisagem natural por um grupo cultural. A cultura é o agente, a área natural é o meio, a paisagem cultural o resulta-

do”. Todavia, Sauer privilegiou a análise morfológica da paisagem cultural e os aspectos materiais da cultura, não considerando seus aspectos subjetivos (SILVA et al., 2007, p. 299). Embora Sauer considere apenas os aspectos materiais da cultura na definição de seu conceito de paisagem, ele inspirou geógrafos como Lowenthal, Yi-fu Tuan, Buttiner, Relph, Cosgrove, Berque, Duncan, Datel, Claval, Pitte, Frémont, entre outros, a resgatar da Geografia Cultural e a paisagem, movimento que ficou conhecido como a Virada Cultural.

Tendo como suporte a fenomenologia, conforme Name (2010), por vezes existencial, em um enfoque bastante particularista, a paisagem passa a ser concebida a partir dos valores, das crenças, das preferências e da visão de mundo, termos que substituem o conceito de cultura. Partindo dessa visão, destacamos a importância de Berque, geógrafo francês, que elaborou conceitos que permitiram perceber a paisagem enquanto marca e matriz do espaço vivido.

A diversidade cultural, no estudo de Paisagem, vai muito além das substâncias materiais. Faz-se valer a dimensão simbólica na forma de construir uma percepção para as relações socioespaciais:

[...] Claval (2008) apresenta as diferentes interpretações das realidades culturais desenvolvidas pelos geógrafos nos últimos cinquenta anos, estabelecendo a abordagem para a geografia cultural a partir de três perspectivas: o estudo das representações, a descoberta da corporeidade e de seus ritmos (estudo da experiência vivida), a análise dos processos culturais e socioculturais. (FURLANETTO; KOZEL, 2014, p. 224).

Sendo assim, a paisagem, como categoria, é apreendida e marcada por compreensões humanistas e vale-se dos sistemas simbólicos da cultura, do espaço vivido, das representações e do papel dos sentidos, que se tornam a lente pela qual a Paisagem pode ser vista em total magnitude.

Geografia Crítica e Geografia Humanista

Este conceito não é trabalhado pela Geografia Clássica e pela Nova Geografia. O conceito de lugar foi utilizado sem aprofundamento e relacionado à região por La Blache e Sauer, por exemplo. Aqui, vamos abordá-lo apenas nas escolas em que esta categoria espacial teve uma grande expressividade.

Foi em meados da década de 1970, com o estabelecimento da Geografia Humanista, que o lugar passou a ser considerado o conceito-chave para as análises do espaço. Porém, ele também foi amplamente debatido no escopo da Geografia Crítica. Dessa forma, podemos identificar dois significados importantes de lugar nessas escolas: o da Geografia Humanista, que considera lugar como produto da experiência humana, e o da Geografia Crítica, em que o lugar assume uma compreensão enquanto espaço de singularidade. Porém estas visões não são excludentes, mas complementares para a construção de um debate acerca deste conceito.

Na Geografia Humanista, o lugar pode ter muitos significados, atribuídos pelas pessoas, traduzindo os espaços com os quais estas têm vínculos mais afetivos e subjetivos do que racionais e objetivos. Ou seja, o lugar está ligado ao contexto das ações e aos eventos humanos, sendo constituído de formas que derivam mais profundamente do subjetivo que do objetivo. Assim, o lugar é onde estão as referências pessoais e o sistema de valores que direcionam as diferentes formas de perceber e constituir a paisagem e o espaço geográfico. Trata-se, na realidade, de espacialidades carregadas de laços afetivos com os quais desenvolvemos, ao longo de nossas vidas, a convivência com o lugar e com os outros. O conceito de lugar assume um caráter subjetivo, uma vez que cada indivíduo já traz uma experiência direta com seu espaço e há um profundo envolvimento com o local para adquirir tal pertencimento, simbólico e identitário.

Na Geografia Crítica, os lugares são vistos como intersecção entre o mundo e o indivíduo. Cada sujeito é cercado por múltiplas escalas e dimensões de espaço vivido, da sala para o lar, para a vizinhança, para a cidade, para a região e para a nação. Dessa forma, as pessoas têm a capacidade de desenvolver referências de vários lugares afetivos. Essas referências são adquiridas por meio de suas experiências em localidades espaciais diferentes, seja em seu ir e vir do trabalho, em viagens à cidade vizinha ou a outro país.

A Geografia Humanista, como argumenta Bartoly (2011), foi, sem sombra de dúvida, essencial para o estudo aprofundado do conceito de lugar. Sua contribuição nesse sentido é notória, se considerarmos os trabalhos de geógrafos como Tuan. Porém, o autor argumenta a importância dos preceitos dialéticos marxistas da Geografia Crítica, citando autores como Massey. Nesse sentido, Bartoly destaca alguns autores de ambas as correntes de pensamento geográfico, que tiveram um olhar mais cuidadoso com o conceito de lugar:

Geógrafos como Yi-Fu Tuan, Edward Relph, Anne Buttimer, Fred Lukermann e Susane Langer conseguiram, por meio de um aporte filosófico baseado no existencialismo e na fenomenologia husserliana, trazer o lugar para o centro da discussão na geografia. Entretanto, outros como David Harvey, Robert Sack, Doreen Massey, Milton Santos e, mais recentemente, Nicholas Entrikin, John Agnew, Tim Cresswell, Tim Oakes, Andrew Merrifield, entre outros, exploraram profundamente o conceito de lugar a partir de outras perspectivas contemporâneas. (BARTOLY, 2011, p. 68).

Considerando essas duas concepções, humanística e crítica, o lugar pode ser entendido como uma memória. Pode-se dizer que pensar o lugar implica levar em conta o seu espaço físico, que vai da materialidade ao espaço vivido, destacando a identidade do lugar, bem como as vivências dos sujeitos com ele. Nessa perspectiva, as subjetividades humanas têm um papel importante, visto estarmos falando de vivências e suas correspondentes relações físicas e efetivas, dando a este conceito uma característica de tempo e espaço relativos e relacionais.

Ambiente

As discussões sobre o conceito científico do termo “ambiente”, conforme Amorim (2012, p. 81), construíram-se no decorrer do século XIX com as contribuições de Charles Darwin (1859), Thomas Huxley (1863), George Perkin (1864), até a definição do vocábulo “Ecologia” pelo biólogo Ernst Haeckel, em 1869. Os debates que cercam e balizam o que se denomina “ambiente”, conforme Amorim

(2012), ganharam maior vulto teórico na Ecologia, mas uma outra visão, historicista e descritiva, a entende como uma ciência de observação, cujo objetivo era estudar as espécies animais e vegetais, não como objetos para classificação, mas como elementos em interação.

Nos estudos propostos por Ratzel, a aplicação do método descritivo considerava o homem e a natureza como dois campos distintos. Contudo, esses estudos não apresentavam o natural e o humano como dissociados. Ratzel considerava essa interação nula ou quase inexpressiva. Para esta visão, o ambiente era passivo. Por outro lado, La Blache compreendia o ser humano em interação com a natureza. Ou seja, o ser humano é relacional, pois gera um leque de possibilidades entre os elementos físico-territoriais e os elementos humano-sociais das paisagens.

O conceito de ambiente era analisado somente por meio de seus aspectos naturais. Nos debates revisitados, ganha outras perspectivas de análise. Para alguns autores, o conceito de ambiente, no contexto atual, apresenta duas perspectivas: uma perspectiva ecológica e a outra geossistêmica, buscando entender o ambiente em sua totalidade e em suas múltiplas escalas e dimensões.

Na Geografia, de acordo com Suertegaray (2001), vem ocorrendo uma naturalização no debate atual do homem, seja no conceito de paisagem como no de ambiente. Assim, a autora argumenta sobre a inviabilidade de entender e compreender o ambiente como igual a natural, e que este conceito deve ser uma totalidade, em que o ser humano é ator fundante das mudanças. Logo, Suertegaray (2001, p. 8) define que “o ambiente por inteiro, implica em privilegiar o homem como sujeito das transformações, sem negar as tensões sob as mais diferentes dimensões”.

Assim, Suertegaray (2001) considera que o conceito de ambiente se transformou no tempo e foi apropriado por outras definições, como meio, *habitat* e ecossistema, todas elas designando o mundo exterior ao homem. A atual Geografia compreende o ambiente no esforço de conjugar a natureza (o físico, o entorno, os objetos) com a sociedade.

Considerações Finais

O objetivo central deste capítulo foi desnudar o que se compreende como Categorias Espaciais na Geografia, mostrar a sua diversidade e destacar a diferença abismal que existe entre elas. Para tanto, pretendemos traçar uma linha

temporal com seis grandes correntes que influenciam o pensamento geográfico e como cada uma tratou ou definiu seu olhar a respeito das categorias de território, região, paisagem, lugar e ambiente. Buscou-se demonstrar a tese de que cada *episteme* geográfica carrega uma leitura distinta do Espaço e, para compreendê-lo, emprega-se um arcabouço de categorias operacionais de análise. O intento foi demonstrar que através delas podem ser realizadas leituras das realidades conforme o contexto de cada observador, considerando que cada discurso que as emprega está em alguma medida ligado a uma construção epistemológica e filosófica, mesmo que inadvertidamente.

Observou-se, também, que as relações entre tempo e espaço e natureza e sociedade foram tornando-se mais contraditórias no decorrer da história, e o conceito de cada categoria espacial moldou-se com a finalidade de adaptar-se e explicar tais complexidades. Em outras palavras, tentou-se demonstrar como cada matriz do pensamento geográfico empregou as categorias de análise do Espaço, com a finalidade de mostrar a espacialidade das relações advindas do sujeito social em interação com seu meio e com a sociedade. Como muito bem nos lembra Massey (2013), o Espaço é composto pelas trajetórias sociais e naturais, por movimento e pela constante construção de si e do outro.

Referências

ALVES, Flamarion Dutra. Notas teórico-metodológicas entre geografia econômica e desenvolvimento regional. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE DESENVOLVIMENTO REGIONAL, 5., 2011, Santa Cruz do Sul. *Anais...* Santa Cruz do Sul: UNISC, 2011. p. 5-21.

AMORIM, Raul Reis. Um novo olhar na geografia para os conceitos e aplicações de geossistemas, sistemas antrópicos e sistemas ambientais. *Caminhos de Geografia*, Uberlândia, v. 13, n. 41, p. 80-101, 2012.

ARCASSA, Wesley de Souza; MOURÃO, Paulo Fernando Cirino. Ratzel: para além do determinismo geográfico. In: SEMANA DE GEOGRAFIA, 12., 2011, Presidente Prudente. *Anais...* Presidente Prudente: FTC/Unesp, 2011. Disponível em: <<http://www2.fct.unesp.br/semanas/geografia/2011/2011-ensino%20e%20epistemologia/Wesley%20e%20Paulo.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2016.

BADIE, Bertrand. *O fim dos territórios: ensaio sobre a desordem internacional e sobre a utilidade e social do respeito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

BARBOSA, Liriane Gonçalves; GONÇALVES, Diogo Laercio. A paisagem em geografia: diferentes escolas e abordagens. *Élisée: Rev. Geo. UEG, Anápolis*, v. 3, n. 2, p. 92-110, jul./dez. 2014.

- BARTOLY, Flávio. Debates e perspectivas do lugar na geografia. *GEOgraphia*, Niterói, v. 13, n. 26, p. 66-91, 2011.
- CARVALHO, Gisélia Lima. Região: a evolução de uma categoria de análise da geografia. *Boletim Goiano de Geografia*, Goiânia, v. 22, n. 1, 2002.
- CASTRO, Iná Elias. O problema da escala. In: CASTRO, Iná Elias et al. (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 117-140.
- CAVALCANTI, Agostinho Paula Brito. Abordagens geográficas no estudo da paisagem. *Breves Contribuciones del I.E.G.*, San Miguel de Tucumán, n. 22, p. 57-74, 2010/2011.
- CLAVAL, Paul. Como construir a história da geografia? *Terra Brasilis (Nova Série)*, v. 1, n. 2, p. 1-22, 2013.
- CORRÊA, Roberto Lobato. *Região e organização espacial*. São Paulo: Ática, 2003.
- CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998. 124 p.
- COSTA, Fábio Rodrigues.; ROCHA, Márcio Mendes. Geografia: conceitos e paradigmas – apontamentos preliminares. *Revista de Geografia, Meio Ambiente e Ensino*, Campo Mourão, v. 1, n. 2, p. 25-56, 2010.
- DIAS, Janice; SANTOS, Leonardo. A paisagem e o geossistema como possibilidade de leitura da expressão do espaço sócio-ambiental rural. *Confins*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2007.
- FILHO, João Bosco Moura Tonucci. Espaço e território: um debate em torno de conceitos-chave para a geografia crítica. *Revista Espinhaço – UFVJM*, [S.l.], v. 2, n. 1, p. 41-51, 2013.
- FIORI, José Luis. Globalização econômica e descentralização política: um primeiro balanço. *Ensaio FEE*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 295-311, 1994.
- FURLANETTO, Beatriz Helena; KOZEL, Salette. Paisagem cultural: da cena visível à encenação da alma. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 8, n. 3, p. 215-232, dez. 2014.
- GOTTMAN, Jean. *La politique des États et sa géographie*. Paris: Armand Colin, 1973.
- _____. The evolution of the concept of territory. *Social Science Information*, v. 14, p. 29-47, 1975.
- GUIMARÃES, Fábio de Macedo Soares. *Divisão Regional do Brasil*. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, 1942.
- HAESBAERT, Rogério. Conceções de território para compreender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton; BECKER, Bertha K. *Território, territórios: ensaios sobre ordenamento territorial*. Niterói: Lamparina, 2002.
- _____. Da desterritorialização à multiterritorialidade. *Boletim Gaúcho de Geografia*, Porto Alegre, v. 29, p. 11-24, 2003.

_____. *El mito de la desterritorialización: del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI, 2011.

LEMOS, Linovaldo Miranda. As correntes da Geografia e o movimento de ideias em torno da região. *Geografias*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 26-36, jul./dez. 2005.

MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MORAES, Antonio Carlos Robert de. *Geografia: pequena história crítica*. São Paulo: Hucitec, 1987.

_____. *Bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no “longo” século XVI*. São Paulo: Hucitec, 2000.

MOREIRA, Ruy. As categorias espaciais da construção geográfica das sociedades. *GEOgrafia*, Niterói, v. 3, n. 5, p. 15-32, 2001.

NAME, Leo. O conceito de paisagem na geografia e sua relação com o conceito de cultura. *GeoTextos*, Salvador, v. 6, n. 2, p. 163-186, dez. 2010.

PANITZ, Lucas Manassi. O estudo das paisagens e suas representações a partir de produtos culturais. In: VERDUM, Roberto et al. (Org.). *Paisagem: leituras, significados, transformações*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/PGDR, 2012. p. 149-167.

PAULA, Fernanda Cristina de. Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenologia. *GeoTextos*, Salvador, v. 7, n. 1, p. 105-126, jul. 2011.

PENHA, Eli Alves. Território e territorialidade: considerações histórico-conceituais. *Revista Brasileira de Geografia/IBGE*, Rio de Janeiro, v. 59, n. 1, p. 7-24, jan./jun. 2005.

PEREIRA, Maria Florice Raposo. A geografia no pensamento filosófico. *Mercator*, Fortaleza, v. 5, n. 10, p. 31-37, 2006.

PUNTEL, Geovane Aparecida. A paisagem na geografia. In: VERDUM, Roberto et al. (Org.). *Paisagem: leituras, significados, transformações*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/PGDR, 2012. p. 23-33.

RACINE, Jean Bertrand; RAFFESTIN, Claude; RUFFY, Victor. Escala e ação: contribuições para uma interpretação de mecanismo de escala prática da geografia. *Revista Brasileira de Geografia/IBGE*, v. 45, n. 1, p. 123-35, 1983.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

ROCHA, Samir Alexandre. Geografia Humanista: história, conceitos e o uso da paisagem percebida como perspectiva de estudo. *RAE GA*, Curitiba, v. 13, p. 19-27, 2007.

SALGUEIRO, Teresa Barata. Paisagem e geografia. *Finisterra*, Lisboa, v. 36, n. 72, p. 37-53, 2001.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Paisagem, espaço e pobreza: interfaces teóricas possíveis. *Pensamento & Realidade*, São Paulo, v. 17, n. 14, p. 52-70, 2004.

SANTOS, Claudinei Araújo; GONÇALVES, Marcelino de Andrade. Conceito de Região. *Semina*, Passo Fundo, v. 13, n. 1, p. 15-31, 2014.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado, fundamentos teórico e metodológico da geografia*. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. O retorno do território. In: SANTOS, Milton et al. (Org.). *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994.

SAUER, Carl O. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998.

SCHIER, Raul Alfredo. Trajetórias do conceito de paisagem na geografia. *RAE GA*, Curitiba, v. 7, p. 79-85, 2003.

SERPA, Angelo. Milton Santos e a paisagem: parâmetros para a construção de uma crítica da paisagem contemporânea. *Paisagem ambiente: ensaios*, São Paulo, n. 27, p. 131-138, 2010.

SILVA, Aline Figuerôa et al. Os valores patrimoniais da paisagem cultural: uma abordagem para o processo de intervenção. *Paisagem ambiente: ensaios*, São Paulo, n. 24, p. 297-308, 2007.

SILVA, Luan do Carmo da. Resenha de: MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Tradução de Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. 314 p. *Boletim de Geografia*, Maringá, v. 34, n. 2, p. 158-160, 2016.

SPECHT, Suzimary. *O território do morango no Vale do Caí – RS: análise pela perspectiva dos sistemas agroalimentares localizados*. 2009. 317 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural)– Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Espaço geográfico uno e múltiplo. *Revista de Geografia y Ciencias Sociales*. Barcelona, v. 15, n. 93, 2001.

VIEIRA, Noemi Ramos. O conceito de região e o ensino de geografia: desencontros entre o saber escolar e o saber acadêmico. *Revista Formação*, Presidente Prudente, v. 1, n. 20, p. 21-37, 2013.

Territórios, natureza e cultura política entre coletivos afro-brasileiros

João Daniel Dorneles Ramos¹

A busca por novos continentes – novas terras de exploração – deu-se tanto pela concepção eurocêntrica de que existiam sociedades primitivas, selvagens e civilizadas, como pela criação de mercados e apropriação de territórios. Houve a captura e sedentarização de mundos e de territórios, que se construíram enquanto partes da ontologia do Ocidente: o processo colonialista foi de sobrecondições de terras, feitas pelos aparelhos de captura à revelia da existência dos outros povos e de suas cosmo-ontologias.

Sem levarmos em conta o processo histórico que fez da escravidão, do colonialismo e do genocídio os alicerces do mundo moderno e da sociedade capitalista, não temos como compreender e, menos ainda, levar a sério outras cosmologias, outros coletivos. Conforme Dianteill e Chouchan (2011, p. 40), a escravidão e a vinda das religiões africanas para as Américas demonstram que “a resistência dos homens não é somente física. Os *Orishas* e os *voduns* os ajudaram a sobreviver à travessia atlântica, eles os acompanharam nesse terrível périplo [...]”. Se estas formas de vida foram suprimidas e até mesmo devastadas junto com suas populações e suas diversas relações com seus mundos, houve, porém, processos de resistência e de reterritorializações que os povos sempre trataram de criar.

Este capítulo versa sobre as formas territorializantes que comunidades quilombolas e coletivos afrorreligiosos operam a partir de relações intensivas com a natureza e seus diversos entes (plantas, animais, pedras, águas, entidades, deuses/as, espíritos)².

¹ Cientista Social (2008, UFPEL), Mestre em Sociologia (2011, UFRGS) e Doutor em Antropologia Social (2015, UFRGS). Pós-Doutorando em Antropologia Social (UFRGS).

² As reflexões aqui trazidas pelo autor são oriundas de pesquisas realizadas durante o mestrado e o doutorado. Abrangem o período de 2010 a 2015. Ver Ramos (2015b). Não obstante, o autor desenvolve, ainda, estudos e contatos pessoais no contexto pesquisado.

Estes coletivos resistem aos processos de invisibilidade, estigmatização e perda de seus territórios frente aos modelos de desenvolvimento e modernização (sobretudo da agricultura convencional de produção em larga escala de *commodities*), pois possuem modos de existência diferenciados. Os quilombolas, como os afrorreligiosos, em suas práticas cotidianas e rituais, estão constantemente em relações que envolvem os elementos da natureza e da cultura.

Inicialmente, discorro sobre a emergência das comunidades quilombolas e como a Comunidade Beco dos Colodianos se organiza, enfatizando quais as formas políticas de reivindicação que realiza (festas, religiosidade, política, modos de existência etc.). Em seguida, apresento como a religiosidade de matriz africana se constitui neste território e quais as imbricações que realiza entre natureza, cultura e política. Por fim, indico algumas considerações acerca dos processos de resistência que coletivos afro-brasileiros produzem frente aos contextos de ameaças aos seus territórios e aos seus modos de existência.

A comunidade quilombola Beco dos Colodianos situa-se no interior do município de Mostardas e se originou de “uma ‘deixa’ de terras para Claudina Antônia da Conceição, filha de uma escrava com um estancieiro”, que “deixou 9 filhos como herdeiros, dos quais descendem os atuais moradores do local [...]”. “Claudina era chamada de Colodiana, por isso a denominação do local que persiste até os dias de hoje” (RUBERT, 2005, p. 96). As terras desta coletividade negra foram *tomadas e/ou compradas a preços muito baixos* por outros indivíduos com poderes econômico e político maiores. Sabemos que, com esse artifício da “deixa” de terras, muitas vezes, os “ex-senhores” mantinham trabalhadores ainda presos à autoridade dos primeiros e à forma de produção escravista. Portanto, o *ganho* das terras não é entendido como uma benevolência implícita do senhor de escravos.

Diversas pessoas oriundas desta Comunidade Quilombola participam das ações do Centro Espírita Umbandista Reino d’Oxum e Ogum Beira Mar e Seguidores do Sete Encruzilhadas, seja na sua organização interna, religiosa (*corrente da terreira*), seja nas atividades abertas ao público (festas, *atendimentos, dias de terreira*). Este terreiro³ está situado na zona urbana do município de Mostardas. Não obstante, possui intensas relações com outro terreiro, que está localizado na cidade de Rio Grande, cidade ao sul do estado, pois Mãe Irma,

3 Local onde ocorre boa parte dos rituais e práticas das religiões de matriz africana. Outro termo utilizado é Casa.

chefe do terreiro de Mostardas, foi iniciada no Batuque⁴ por Mãe Jalba, mãe de santo de Rio Grande⁵. Neste sentido, além de manter uma relação precisa com os territórios da região litorânea e com as comunidades quilombolas, a *Casa* de Mãe Irma abrange também suas relações para além⁶.

A cosmopolítica das comunidades quilombolas

Em diversos países da América, formaram-se comunidades negras que resistiam à escravidão no período colonial e no pós-abolição⁷. No Brasil, estes espaços de resistência foram sendo criados desde o início do século XVI e recebem o nome de quilombos, considerados “‘toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles’, (segundo resposta do Rei de Portugal a consulta do Conselho Ultramarino datada de 2 de dezembro de 1740)” (MOURA, 1987, p. 16). Mesmo depois da abolição formal da escravidão no Brasil, em 1888, os descendentes de escravizados passaram a defender suas práticas de liberdade e de autonomia, aprendidas de seus ancestrais quilombolas.

Atualmente, estas práticas constituem-se como contraposição ao preconceito e à opressão que os grupos negros continuaram a enfrentar. As negociações que tiveram que realizar com os senhores e, após a escravidão, com o Estado, são compreendidas como parte de suas formas de resistência. Elas ressoam, ainda, em contextos atuais de reivindicação quilombola.

4 Conforme Oro (1994, p. 47), o Batuque “apoia-se em elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e simbólicos das tradições banto e sobretudo jêje-nagô” e “seus cultos centram-se nos orixás”. Em outras regiões do Brasil, os cultos aos orixás são chamados de Candomblé.

5 Ambos os terreiros são de Linha Cruzada, que é uma das formas possíveis das diferentes religiões de matriz africana e agrega, no mínimo, três variações religiosas/práticas/cosmológicas, chamadas linhas ou lados: o Batuque ou a Nação (dos orixás), a Umbanda (dos caboclos, pretos-velhos e crianças – Ibejis) e a Quimbanda ou a Gira (dos exus, pombagiras, Povo Cigano e Povo do Oriente). Nos dois terreiros, a maioria dos rituais abertos ao público centram-se na Umbanda e na Quimbanda.

6 É importante observar que os terreiros de religião de matriz africana possuem completa autonomia, considerando-se, por exemplo, que cada Casa é um caso. Entretanto, cada pessoa que abre uma Casa possui uma filiação intensiva com a Casa e com a mãe ou o pai de santo, com a/o qual a pessoa se iniciou ou, em termos ênicos, se aprontou. No caso em questão, ambas as mulheres participam, por vezes, de atividades de cada Casa. Ver Ramos (2015a).

7 Para mais informações sobre este fenômeno em outros países da América, ver os trabalhos de Bastide (1974) e de Carvalho (1995). O primeiro país latino-americano a abolir a escravidão foi o Haiti (entre 1791-1804, quando realizou, também, a sua Independência, sendo a primeira revolução feita pelos negros escravizados), e o último foi o Brasil (em 1888).

Com a possibilidade de reconhecimento, ao menos formal, das terras de “antigos” quilombos pelo Estado brasileiro, a partir da aprovação do Artigo 68, na Constituição Federal de 1988, e do Decreto n. 4.887/2003⁸, foram postas em jogo demandas que estimulam as comunidades de descendência de escravizados a reivindicar seu reconhecimento identitário como quilombolas. Elas se baseiam nas especificidades de seus modos de existência e em sua própria história, ancestralidade e territorialidade. Conforme Escobar (1999, p. 191-192), sobre sua pesquisa com comunidades afro-colombianas do Pacífico Sul, a “estratégia de construção do político busca [...] brotar num campo que até agora estava vedado às comunidades, dando força aos agrupamentos tradicionais e servindo como elemento de nucleamento político”.

Se hoje ocorrem essas reivindicações identitárias – relativas às comunidades negras –, isso não tem a ver com uma essência ou com um fechamento étnico, de criação de fronteiras estanques, pois elas são compreendidas como recriações: os grupos expressam as suas identidades a partir de um processo de percurso, de transição, no qual as diferentes posições identitárias, conflitos e as formas de existência atuam para as mobilizações políticas. Os grupos negros agem buscando o reconhecimento de seus territórios, de sua cultura, de suas formas de vida e de sua identidade política – que não é buscada na fixação a uma etnia, mas sim, “como um processo infinito de construção” (GILROY, 2002, p. 415).

O’Dwyer (1995, p. 121) diz que, “ao contrário do que o termo ‘remanescente’ possa sugerir com referência às sobras e restos de um passado”, esta significação sugere que “a identidade histórica de ‘remanescente de quilombo’ emerge como resposta atual diante de uma situação de conflito e confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais, que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam e com os quais estão em franca oposição”. Assim, o termo remanescente de quilombo opera como uma identidade reconstruída e se refere a uma descendência vinculada à condição do passado escravista e de resistência dos grupos. É acionado enquanto mobilização social, dentro e fora das comunidades negras, constituindo-se como ações coletivas de segmentos

8 Do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal Brasileira. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 23 jan. 2017. Ver, também, o capítulo “Reconhecimento Jurídico e Políticas Públicas de Acesso às Terras Indígenas e Quilombolas no Brasil”, neste livro, para mais informações sobre a política de terras no Brasil.

que foram marginalizados, sendo discutido pelo Movimento Negro, por outros movimentos sociais e por pessoas que atuam em políticas públicas, pesquisas, partidos políticos etc. As mobilizações que se organizam a partir da percepção da identidade negra enquanto contraposição ao sistema explorador (no passado escravista) e preconceituoso (no pós-abolição e no presente) criam formas alternativas de organização social e política, assumindo modos contestatórios que reivindicam o seu reconhecimento.

Estas mobilizações também operam a possibilidade de permanência em territórios⁹ que foram, de diversas formas, perdidos ou tomados pelo Estado ou por empreendimentos e indivíduos mais poderosos política e economicamente. A reivindicação enquanto quilombola surge na medida em que há possibilidades de reconhecimento, por parte do Estado e de outras instituições e grupos, dos territórios onde a resistência à escravidão (e ao pós-escravidão) estabeleceu modos de existência nos quais a cultura e a identidade negra – postas em territórios em conflito, em situações de confronto com outros grupos étnicos e políticos – trazem à tona as lembranças de um passado, seja mítico ou real, que dá sentido ao contexto da mobilização quilombola e produz formas políticas possíveis.

Neste sentido, Anjos (2008, p. 168) apresenta que “quando a comunidade se afirma como comunidade quilombola é porque ao estigma os moradores responderam com a afirmação positiva da diferença étnica”. Assim, “mesmo antes do reconhecimento como quilombolas, essas comunidades já estabeleciam relações de alianças” com diversos movimentos sociais, grupos e organizações, muitas vezes, responsáveis pelo “reconhecimento de uma distintividade étnica”. O autor salienta também que “o termo quilombola refere-se a um grupo social e a uma cultura, sendo o espaço físico um território em consequência da existência do grupo e dessa cultura” (ANJOS, 2008, p. 175).

Já Almeida (2012) assinala que vêm ocorrendo ameaças aos quilombolas, pois estão sendo implementadas políticas de reorganização dos espaços e territórios dos povos e comunidades tradicionais, voltadas à reestruturação do mercado de terras, com o intuito de disciplinar, controlar e propiciar a comercialização tanto das terras quanto dos recursos florestais e do subsolo. Os dispositivos de regulação do mercado de terras objetivam atender às demandas do crescimento econômico baseado, principalmente, em *commodities*

9 Para uma discussão sobre o conceito de território à luz da Geografia, ver o Capítulo 1 deste livro.

minerais e agrícolas, em detrimento dos territórios desses povos. Ocorrem, assim, conflitos fundiários, provocados também por modelos latifundiários de desenvolvimento e de modernização da agricultura, bem como de procedimentos monocultores (silvicultura, soja, pecuária etc.), que desterritorializam as comunidades e as sobrecodificam (DELEUZE; GUATTARI, 2008), pois impõem uma outra função, uma codificação capitalística em territórios que não são alocados nesta codificação, pois os grupos que deles dependem priorizam o uso comum e os sentidos alargados de relações¹⁰. Outros fatores que agravam essa situação é a instalação de grandes projetos de infraestrutura (construção de hidroelétricas, por exemplo), realizados pelo Estado e empresas do ramo ou, ainda, a criação de áreas de preservação permanente, que excluem a participação das comunidades em seus gerenciamentos.

Como indica Radomsky (2014, p. 177), ao estudarmos o desenvolvimento, devemos “examinar as racionalidades de governo, o gerenciamento da sociedade por parte dos Estados e de organizações ou agências internacionais, portanto o dispositivo do desenvolvimento em cada caso, as práticas de governo difusas, as complexas articulações de poder e os processos de subjetivação dele decorrentes”. Falando sobre o pós-desenvolvimento, o autor diz que, se existe um liame “entre desenvolvimento e verdade [...] faz ainda sentido que a verdade do desenvolvimento seja, pelo menos, questionada” (RADOMSKY, 2014, p. 180).

Ao observarmos os modos de existência e de produção agrícola quilombolas, podemos perceber que as comunidades possuem lógicas diferenciadas da acumulação capitalista nas suas relações com a natureza e com a terra. A afirmação das identidades políticas dos grupos quilombolas está profundamente relacionada à luta pela valorização das diferenças, da multiplicidade de povos, de seus modos de existência, de seus conhecimentos e de seus territórios. Estes grupos indicam outras formas de operar o desenvolvimento territorial. Para Escobar (2005, p. 71), “a construção de paradigmas alternativos de produção, ordens políticas e sustentabilidade são aspectos de um mesmo processo, e este processo é impulsionado em parte pela política cultural dos movimentos sociais e das comunidades na defesa de seus modos de natureza/cultura”. Essas questões concernem a for-

10 Ver Wedig e Ramos (2016) sobre como estes processos ocorrem em outros coletivos e povos tradicionais.

mas de territorialização existencial dos grupos e a movimentos de politização da diferença¹¹ e de construção de sujeitos políticos (ESCOBAR, 2010).

O trabalho coletivo e as formas de reciprocidade que existiam no passado nas comunidades negras rurais continham formas diferenciadas de socialidade, que fugiam das formas mercantilizadas de produção, de pagamento e de consumo, que estão estabelecidas atualmente. Vale ressaltar que, com o processo de modernização da agricultura e uma maior monetarização das práticas agrícolas, as formas de reciprocidade e de apoio mútuo têm diminuído nas comunidades rurais, mas elas não deixaram de estar presentes nos dias atuais, ainda mais se ampliarmos nossa noção de relações, envolvendo-as com agências extra-humanas, como veremos.

As comunidades negras possuem outras lógicas, tanto daquilo que chamamos de produção como de relação com os seus territórios e com tudo aquilo que neles existe (elementos materiais e imateriais). Não devemos tomar os dados de produção como “falta”, “escassez” ou “insuficiência produtiva” e nem negar a estes coletivos quilombolas o conceito de pequenos agricultores. Alguns diagnósticos rurais extremamente apressados e equivocados, que se baseiam em tamanho da área disponível e no valor da produção obtida, têm apontado o “desaparecimento”, “proletarização” ou “semiproletarização” das famílias de pequenos agricultores.

Conforme lembram Anjos e Leitão (2009, p. 7), o “desenvolvimento do Outro não é um ato isento de implicações culturais, éticas e políticas intrínsecas ao gesto”. Ao privilegiarem uma lógica produtivista de análise destes fatores, propagam-se noções de não desenvolvimento das comunidades rurais negras – que foram sempre tratadas com estigmas.

Com o processo de intensificação da ocupação de áreas cultiváveis no país e, mais tarde, com a modernização da agricultura, ocorrida entre os anos de 1950 e 1970, houve o desmantelamento dos espaços rurais ocupados pelos negros, indígenas e caboclos. Este processo foi realizado pelo Estado, que se apropriou dos locais desses grupos para estabelecer as colônias de imigrantes europeus, por assim dizer, desde o processo de colonização da América, mas que se estendeu de forma mais enfática na metade do século XIX. Esse des-

11 Para outros coletivos tradicionais que se mobilizam por este sentido das “ontologias políticas”, ver Wedig (2015) e, ainda, o capítulo “Territórios e questões ambientais na perspectiva dos povos e comunidades tradicionais”, desta autora, neste livro.

mantelamento se deu sob a pressão da escrituração, da colonização e da violência, e pode ser analisado, na terminologia de Deleuze e Guattari, como um processo de sobrecodificação estatal, que “desmonta uma forma de codificação da terra e desarticula um modo de vida alternativo ao capitalismo agrário” (ANJOS; SILVA, 2004, p. 53).

As diminutas áreas de terra que a comunidade Beco dos Colodianos possui atualmente e as expropriações que foram historicamente sofrendo estabeleceram uma necessidade cada vez maior de venda da força de trabalho de seus integrantes para os grandes proprietários. É necessário que não se tome a questão da pobreza negra rural como uma substancialização, pois é preciso entender que essas coletividades negras possuem formas diferenciadas de organização e produção, que se deslocam dos processos institucionais e de mercado, como sugere Anjos (2003).

Existe, ainda, o descaso do poder administrativo municipal com as comunidades quilombolas (e com outras comunidades rurais) e, também, com os/as afroreligiosos/as. Estas coletividades nunca tiveram nenhum apoio do poder administrativo local – seja para a resolução de pendências das terras e mediação com outros órgãos, seja para a realização de alguma atividade que desse visibilidade aos coletivos afro-brasileiros – e nem o reconhecimento social como segmentos que fazem parte da municipalidade e da região. Além disso, opiniões e discursos contrários aos “*batuqueiros*” e quilombolas vêm de agentes e funcionários da prefeitura (embora muitos funcionários e candidatos, em época de eleição, por exemplo, vão até as comunidades à procura de voto e/ou vão à *terreira* ou consultam as mães de santo para *trabalhos e benzeduras*)¹².

Para Deleuze e Guattari (2007, p. 121), o território é um ato, que afeta os meios e os ritmos. O território “lança mão de todos os meios, pega um pedaço deles, agarra-os”. Ele “comporta em si mesmo um meio exterior, um meio interior, um intermediário, um anexado”¹³. Neste sentido, Anjos e Leitão afirmam que:

A identidade diaspórica não se reconstitui sem ritornelos, sem refrões, que permitem a reterritoria-

12 No ano de 2017, começa a figurar uma questão alternativa neste contexto, pois um ativista do movimento negro, Jorge Amaro, apoiador das comunidades quilombolas, busca realizar eventos e processos de maior visibilidade da e para a cultura afro-brasileira em Mostardas.

13 Para Zourabichvili (2004, p. 46), Deleuze é inspirado “antes na etologia do que na política” para falar de território. Assim, este conceito “decreto implica o espaço, mas não consiste na delimitação objetiva de um lugar geográfico. O valor do território é existencial [...]”.

lização, a tentativa de, pelo som, reconstituir o sentido de natalidade. Como práticas atuais ou como lembranças, os quilombolas demarcam uma alteridade étnica no interior do catolicismo popular e demandam um território cultural de autonomia. Pela expressividade festiva, os quilombolas se reconduzem à condição de sujeitos de uma história e resgatam uma história de opressão, inserindo nela uma dimensão divina, ali onde se imaginaria um sujeito desumanizado. (ANJOS; LEITÃO, 2009, p. 17).

Na comunidade Beco dos Colodianos, o território é sentido e expresso através de um contexto amplo, no qual as diferenças operam enquanto ritmos que expressam o pertencimento ao território e que fornecem aos quilombolas referências para suas reivindicações identitárias. Esses ritmos evocam algo muito além do que seja o simbólico: é na relação das pessoas com a terra e com outros seres existentes nos territórios que se produz a territorialidade.

O ritmo expresso no Ensaio de Pagamento de Promessa do Quicumbi (LOBO, 2010; RAMOS, 2015b), o som, a música, a dança, a lembrança, o momento, reterritorializa a coletividade negra na região e desterritorializa uma tradição que invisibiliza a cultura negra e valoriza a cultura “açoriana”. Esse ritmo retraduz, para aquelas pessoas, uma relação com o passado, trazendo os cantos e as danças que tiveram origem num contexto escravista na região. São ritornelos (DELEUZE; GUATTARI, 2007), que evocam uma codificação apartada das noções “oficiosas” do contexto, da História, e que reterritorializam as coletividades negras naquela região. Assim, para Deleuze e Guattari (2007, p. 92), a lembrança “tem sempre uma função de reterritorialização” e, ainda, o território “está sempre em vias de desterritorialização, ao menos potencial, em vias de passar a outros agenciamentos, mesmo que o outro agenciamento opere uma reterritorialização [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 137).

Para Anjos e Oro (2009, p. 33-34), quando falam da procissão para Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre, os “cantos religiosos marcam território, carregam dimensões cósmicas para o solo das pessoas em devoção, alargam o limiar de percepção à presença cósmica em um espaço local”. É que uma procissão “carrega ritornelos e o papel do ritornelo é territorial, é um

agenciamento territorial”. Isso que os autores enunciam acerca da procissão para Nossa Senhora dos Navegantes eu estendo para o Ensaio de Pagamento de Promessa de Quicumbi, no qual negros dançam e cantam em situação de pagamento de promessa, de obrigação à Nossa Senhora do Rosário, traçando o território no qual ela se territorializa.

O Ensaio de Pagamento de Promessa de Quicumbi pode ser compreendido como uma das expressões do território étnico e existencial das coletividades afro-brasileiras e como uma forma de congregação. Como expressam os/as quilombolas, *nossa tradição é o Terno de Reis e o Ensaio de Quicumbi*. O Ensaio é uma festa, uma reunião, um encontro entre parentes e amigos distantes e, ao mesmo tempo, é algo que contempla o percurso identitário e político da coletividade (RAMOS, 2015b), porque reterritorializa um espaço (social-político-cósmico) para se percorrer. Portanto, o Ensaio de Promessa

não é apenas uma atividade de tradição ou de devoção, ligada à religiosidade “popular” e “católica”. Nele, ocorre algo além de uma devoção, pois relacionam-se também os aspectos da territorialidade. O território negro se estende e percorre a região quando ocorre o Ensaio, e, ainda, os seres extra-humanos – também relacionados ao processo – territorializam e se territorializam. O Ensaio ganha um aspecto de identidade política enquanto agenciamento de reivindicação quilombola. (RAMOS, 2015b, p. 142).

O Ensaio é realizado e contempla a participação de integrantes das cinco coletividades negras que atualmente se reivindicam como quilombolas na região do litoral do Rio Grande do Sul, contemplando os municípios de Palmares do Sul, Mostardas e Tavares. Nas palavras do antigo Rei do Congo de Mostardas:

Aqui iniciou o Ensaio, em 1720. Os negros, para se curarem, faziam o Ensaio. Mas eles faziam isso no meio de um mato: acendiam fogo e faziam. E os brancos não queriam, porque aquilo era batuque. Depois, estes brancos começaram a adoecer, porque não exis-

tia doutor aqui e nem meios de ir a um doutor, porque a gente ia até Porto Alegre de carreta. Então, quando vieram os açorianos, já em 1750, eles começaram a adoecer e liberaram os negros para cantar dentro de casa! Porque eles [brancos] também queriam se curar! Existia uma capelinha, não se sabe se era aqui [em Mostardas] ou lá para o ‘Bacupari’ [município de Palmares do Sul]. Ou no ‘Norte’ [município de São José do Norte]. Eu desconfio que fosse aqui, naquele ‘Passo dos Carreiros’, pois eles [brancos] paravam aqui, para dar fôlego para os bois, e depois seguir para Porto Alegre, para buscar mercadorias. Então, nesta região, apareceu a santa [Nossa Senhora]. Aqueles ‘sim senhor’ [senhores de escravos] poderosos mandaram buscar a santa lá no mar. Mas a santa não veio. Eles, fazendo pouco caso, enfeitaram um negrinho, bem enfeitadinho e mandaram-no buscar a santa. Ele chegou lá, ele deu a mão para a santa, e a santa veio com o negrinho. Ela esteve três dias ali nessa capelinha e depois ela sumiu. E ela deu o dom para ele [negrinho] vir cantando e ele veio cantando um Ensaio com ela pela mão. Ela deu o dom para ele fazer a reza. Então, os negros, quando iam ficando velhos e ruins [de saúde], como não tinha doutor, eles faziam promessa para aquela santa. Para se curar e eles se curavam. Os negros cantavam no meio do mato, faziam fogo, escondidos dos ‘sim senhor’. E porque vieram os açorianos para cá e eles começaram a adoecer, que eles liberaram para os negros poderem cantar o Ensaio dentro de casa. Assim, eles, os brancos, também começaram a se curar. Só que é só o preto [que dança o Ensaio]. (Entrevista realizada em 2010, em Mostardas).¹⁴

14 Este trecho foi retirado de Ramos (2015b, p. 143-144). Expresso que, neste capítulo, rendo uma homenagem a Seu Orlando, Rei do Congo, falecido em 2013. Mais informações sobre ele e sobre o Ensaio de Promessa, ver Ramos (2015b).

Num sentido de obrigação a uma santa, o Ensaio é uma forma de agradecimento e de cura. Quando uma pessoa busca a cura, ela pode acionar o Ensaio de Promessa – chamar o conjunto de negros que dançarão, cantarão e rezarão para agradecer à santa pela graça alcançada – e pode, ainda, ir à terreira e pedir à mãe de santo que a benza ou que faça um *serviço* para sua saúde... No ritmo do Ensaio, como aponta a mãe de santo Mãe Irma, há elementos do batuque que podem ser atualizados: um *guia protetor* pode estar encostado a um dançante; pode estar trazendo potências curadoras, mobilizando *axé*¹⁵ para aquele momento. Pode ser que esse *guia* tenha tido contato com a santa no momento em que a pessoa estava pedindo ajuda, quando ela estava fazendo a promessa e, agora, ele vem realizar o pedido para a pessoa. É como se o Ensaio, *como uma roda de Batuque*, tivesse o mesmo circuito que se opera numa terreira, num ritual da Roda de Orixás, de relacionar os diferentes entes do Cosmos.

O Ensaio também pode ser compreendido como uma forma de expressividade de território e de territorialização. Para tal, é preciso suscitar a discussão de que aquele território negro não se define somente quanto ao espaço geográfico: ele é definido no momento de apresentação e de efetivação do Ensaio, no momento em que ocorre a dança, quando os negros são chamados para realizá-lo, quando o grupo de *dançantes* chega na casa de quem fez a promessa e inicia as *rezas*...

A religiosidade, as festividades e as formas de socialização ocorridas, desde o passado, promovem uma caracterização diferenciante dos territórios quilombolas. Para Anjos et al. (2004, p. 72), “são as grandes festividades na comunidade que inscrevem a memória coletiva nos corpos”. No ritual festivo, “tanto nos profanos como nos religiosos, a cadência ritmada dos corpos compassa a liberdade de se possuir um território para percorrer, ocupar e dançar. É por essa história incorporada através dos rituais festivos que a unidade da comunidade se faz território”.

Enfatizo que, se a cosmopolítica é o exercício pleno de agenciamentos e de relações entre humanos e extra-humanos, realizada pelas pessoas, pelos objetos, pelas substâncias, pelos animais, pelos pertencimentos, entre outros, ela se opera em diferentes espaços territoriais, nos quais cada local possui alguma entidade que lhe *pertence* e que ali *trabalha*. É o caso de refletirmos na conexão

15 Energia vital, presente em todas as ações (humanas e extra-humanas).

entre quilombolas e terreiros (RAMOS, 2015b). A cosmopolítica conecta territórios, corpos e agências extra-humanas. Numa *benzedura*, no Ensaio de Promessa, num *atendimento*, num *banho de ervas*, numa *proteção*, estão sendo agenciadas potências, forças cósmicas, natureza, pessoas, locais, acontecimentos.

Benzeduras e práticas afroreligiosas

A cosmopolítica já se operava em terras quilombolas, nos territórios negros, antes mesmo de se constituírem terreiros no município. No caso em questão, é na potência de curar e de benzer que a mãe de santo nascida na comunidade quilombola Beco dos Colodianos opera relações entre as alteridades que apreendera com sua mãe e avó. Mãe Irma conta sobre como ela trabalha com a religião num contexto rural:

As benzeduras vieram com minha avó e mãe. Elas benziam na figueira; para cobreiro, usavam tesoura, folhas de mamona. A mãe fazia a reza e, depois, ela queimava aquele verde. A lagarta da cebola ela benzia com água, que ela colocava na roça para matar os insetos. A mãe benzia nas roças e pegava a água benzida no dia de São João, na madrugada desse dia, pois a água era benta. Eu já levo na lavoura de arroz a água benzida aqui [na terreira]. **As benzeduras são diferentes, a mãe benzia com Pai Nosso e Nossa Senhora. Eu já benzo com meus santos [orixás]: Ogum, Oxóssi, Bará...** A mãe era curandeira, ela fazia curar o quebrante. Mas a tesoura, que os pretos-velhos também usam, a mãe usava sempre! Ela fez curas benzendo, mas ela não receitava chás. **Para criança embruxada, ela socava no pilão a roupa da criança embruxada. Colocava semente de mostardas para a bruxa¹⁶. A reza dela era diferente da minha. Eu benzo com**

¹⁶ Mãe Irma também utiliza as sementes de mostardas para afugentar as bruxas. Aqui, um exemplo de como as práticas quilombolas de medicina e de relação tradicional entre diferentes seres são cruzadas a outras práticas do lado da Umbanda.

minhas rezas. Eu benzo com arruda, com guiné, mas não com mamona, que eu já tenho o lado da Umbanda. Eu benzo para tudo, não é, che? Para coluna, para mau jeito, para torção. Mas, para cada coisa, é uma reza diferente. (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 2013, grifos meus).

A mãe de santo complementa: *as pessoas chamavam a minha avó e a minha bisavó de benzedadeiras. Elas eram parteiras e benziam para tudo. Minha avó era a rainha dos quilombos! A avó ia benzer as roças, a plantação de arroz, de cebolas e eu ia junto com ela* (Entrevista com Mãe Irma, 2012). É nos encadeamentos (*cruzamentos*) que a mãe de santo evoca a diferença entre as *benzeduras* feitas por sua mãe e sua avó com as formas de cura e os *serviços* que ela realiza atualmente, intensamente relacionados à religião afro-brasileira. Aqui, também se opera uma atualização da própria Umbanda quando uma prática, como a *benzedura* feita **com Ogum**, ocorre numa lavoura quilombola. Ressalto o “com Ogum” para enfatizar que, no momento da *benzedura*, a mãe de santo aciona este Orixá e alia-se a ele. *Chamar o Orixá para salvar uma lavoura de milho de uma lagarta específica – sim, para cada tipo de lagarta, tem-se uma reza, tem-se um orixá que ali opera, que se relaciona com a lagarta – é fazer com que ele, Ogum¹⁷, esteja presente na lavoura e participe daquilo, com seus inúmeros intermediários. Logo, a lagarta não vai afetar negativamente aquela lavoura, porque Ogum e outras entidades não a deixam vir.*

Com os elementos da cura *umbandista* (que já era, anteriormente, operada nas comunidades quilombolas), vemos que há uma atualização da cosmopolítica quilombola que se dá no terreiro, nas práticas da religião de Linha Cruzada. Uma preta-velha que *baixa na terreira* pode muito bem ser a mulher negra que fazia partos, ou seja, a avó que fazia curas nas terras herdadas do tempo da escravidão naquela região. Se o território se liga às práticas e há inúmeros actantes no Cosmos, pode ser que um desses actantes de outros tempos, de outras passagens da vida, possa se atualizar num terreiro, como preto-velho, como caboclo, como exu. E, ao mesmo tempo, esse actante não deixa de agir no quilombo, na lavoura, com o gado, com as matas...

17 Ogum, orixá guerreiro, ligado aos utensílios de ferro e às matas. Protetor das lavouras, ligado às plantas. No cruzamento com o catolicismo popular, é São Jorge.

Aqui, os distintos elementos e entes são conectados, *cruzados*, num complexo sistema que produz diferenças e que articula agenciamentos. Quando digo que há agenciamentos cosmopolíticos que se operam, é porque existem relações nas quais estão sendo conectadas diversas *forças* humanas e extra-humanas, e isso evoca a possibilidade de compreensão ampliada do que seja a natureza e a cultura. O modo de relação operado entre natureza e cultura abrange outras agências, em que se agregam humanos e extra-humanos, compondo processos nos quais se relacionar é criar agenciamentos e graus de diferenciações, nos quais se operam, igualmente, fechamentos.

O modo afro-brasileiro de religião com o sagrado não está só focado no elemento humano, da cultura, porque a natureza, o Cosmos, irrompe na cultura, naquilo que os humanos fazem. Paulo d'Ogum¹⁸ diz que, *se a natureza acabar, acabam os orixás, porque eles são forças da natureza*. Para entendermos mais como ocorrem as intensas relações com os diversos actantes, a lista que segue distribui algumas frutas a orixás e outras entidades:

limão – do Bará; banana caturra – do Exu¹⁹; melancia – da Iansã, da Iemanjá; coco verde – da Iemanjá; manga – da Obá; bergamota (tangerina) – do Odé, da Otim, do Ossanha; abacaxi – do Ogum; laranja – do Ogum, do Bará; figo – do Ogum, do Bará, da Iansã; kiwi – do Oxalá; uva – do Oxalá; caqui – do Oxóssi, das Orixás mulheres; pêssego – da Oxum, do Ossanha; melão – da Oxum; mamão – da Oxum; maçã – da Pombagira²⁰, da Iansã; banana prata – do Xangô; ameixa – do Xapanã. (Informações dadas por umbandistas em Mostardas, 2012).

Além da noção de que cada fruta, cada vegetal, etc. tem a potência das entidades e *pertence* a elas, existe o fato de que, na Umbanda, a natureza é con-

18 Importante interlocutor da pesquisa, de Rio Grande.

19 Entidade masculina ligada à mediação entre os entes diversos. Mora nos cruzeiros, faz o intermédio entre pessoas e Orixás e, geralmente, é associada à malandragem, ao álcool (cachaça) e aos serviços urgentes que precisam de rápida solução. Existem infinitas passagens: Exu Morcego, Exu das Sete Encruzilhadas, Exu Tiriri e Zé Pilintra são os nomes mais comuns.

20 Entidade feminina ligada ao amor e às questões sexuais. Possui diversas passagens. Maria Padilha, Rainha das Sete Encruzilhadas e Maria Mulambo, são nomes mais comuns delas. Enquanto forma feminina de Exu, é uma entidade dos caminhos, das encruzilhadas, e das relações mundanas que mora nos cruzeiros.

sagrada aos caboclos e caboclas (ou seja, espíritos ameríndios) e, na Nação, ela é de orixás (deusas e deuses africanos). Também animais e insetos *pertencem* a orixás:

rato: do Bará; tubarão: da Iemanjá; porco: do Odé; capivara: do Odé, da Otim e do Ossanha; tatu: do Ogum; cachorro: do Ogum e do Bará; barata: da Oiá; lesma: do Oxalá; veado: do Oxóssi (que, para Cristian²¹, é a ramificação, pois está junto ao Odé, a Otim e a Ossanha); aranha: da Oxum; rã: da Oxum; cobra verde: da Oxum; carneiro: do Xangô; cágado, tartaruga: do Xangô. (Informações dadas por umbandistas em Mostardas, 2012).

O que ocorre não é um totemismo no qual o rato, por exemplo, representaria o Orixá Bará. Estamos diante de relações que intensificam o pertencimento de diversos elementos aos modos de existência no Cosmos. O exercício de elencar alguns animais e insetos toma aqui o sentido de operacionalizar aquilo que potencializa as relações da Linha Cruzada e de seus/suas praticantes com orixás e demais entidades que participam dos processos afrorreligiosos.

As religiões de matriz africana são sistemas heteróclitos, voltados a aberturas e a fechamentos, nos quais se operam políticas alargadas de relações – que envolvem não somente a incorporação, a cura, os *sacrifícios*, os *cruzamentos*, mas também os corpos, os territórios, as substâncias, os fluxos, etc. Nessas relações, produzem-se noções outras sobre a concepção de pessoa, de corpo e de território, nas quais o *axé*, a força vital, está sempre presente.

Segundo Descola e Pálsson (2001, p. 23), existe o desafio de se abandonar o dualismo moderno e fazer uma abertura que vá além desse dualismo, possibilitando “uma paisagem em que os estados e as substâncias são substituídos por processos e relações”. Isso é interessante, porque formula um entendimento no qual, para o que os autores chamam de sociedades de natureza, “as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade sociocósmica [...]”. Desse modo, devemos pensar “[...] não só o mundo de *anthropos*, senão também a parte do mundo com a qual os humanos interagem” (DESCOLA; PÁLSSON, 2001, p. 25, grifo dos autores). Os autores expressam que “re pensar a conexão natureza e sociedade significa repensar a antropologia ecológica,

21 Outro importante interlocutor, de Rio Grande.

em particular seu conceito da relação entre a pessoa e a natureza. As tradições biológicas e antropológicas profundamente arraigadas, que insistem em separar ambas as coisas, são atacadas cada vez mais com argumentos tanto teóricos como empíricos” (DESCOLA; PÁLSSON, 2001, p. 30).

Desta forma, a dicotomia natureza-cultura, além de ter sido uma criação ocidental/moderna, não dá conta dos processos e das relações que os povos não ocidentais advogam para a sua compreensão e, também, para o entendimento a respeito das relações que se estabelecem com seus espaços (que possuem outros entes, além dos humanos). Nesse aspecto, Descola (2001, p. 101) afirma que essa dicotomia opera como uma ferramenta inadequada, já que os povos estudados por antropólogos “falavam de seu meio ambiente físico e interagem com ele”. Comentando sobre esse fato crucial da interação, que foi deixado de lado pela modernidade, o autor afirma que esses povos “frequentemente expandiam o reino do que para nós são organismos não viventes para incluir espíritos, monstros, objetos, minerais ou qualquer entidade dotada de propriedades definidoras como uma consciência, uma alma [...] uma conduta social, um código moral, etc.”. O autor ainda afirma que, para irmos mais além do universalismo e do relativismo, é preciso deixar de tratar a natureza e a sociedade como substâncias autônomas e abrir caminho para uma compreensão “verdadeiramente ecológica da constituição de entidades individuais e coletivas”, pois “as entidades que formam nosso universo só têm significado e identidade através de relações que as constituem enquanto tais” (DESCOLA, 2001, p. 120).

O abandono às concepções dualistas não pode permanecer num lugar de enunciado que elabora uma crítica e a faz justamente no sentido de se colocar como mais uma das críticas possíveis aos processos eurocêntricos de compreensão. Esse tensionamento torna-se crucial para abandonarmos as noções impositivas da ciência régia e da modernidade para, a partir daquilo que apreendemos com outros coletivos, da experiência desse momento de aprendizagem, compreender outras noções que fogem às regras ocidentais.

Operando a noção de Tarde (2007) da multiplicação de agências no mundo, vemos a Linha Cruzada agregar diferentes entes, que são diversos e operam relações, e que não se acoplam numa unidade, pois são multiplicidades. Trata-se, para Tarde (2007, p. 21), do “existir é diferir”, ou seja, da questão da diferença e da possibilidade de uma microfísica das relações. Podemos considerar,

na esteira do que propõe o autor, o *axé* como forças que são quantidades, mas que não deixam de ser qualitativas, pois “estão por todo o canto” e “porque estão por todo canto elas variam em graus de intensidade”. Por isso, vemos outras formas possíveis de organização e de relações porque elas não ocorrem só entre humanos. E elas não são apenas devocionais e nem são “crenças”.

O território, portanto, que as entidades têm para *trabalhar* é tanto o corpo da pessoa como o lugar da natureza, mas também o terreiro e os acontecimentos, como uma consulta que a mãe de santo faz, uma procissão²² para um santo (orixá), uma Festa no terreiro (ou no quilombo), o *serviço*²³, dentre outros, que acabam tomando dimensões existenciais, cósmicas e políticas. Para as religiões de matriz africana, cada espaço, cada local, possui suas entidades, *forças*, potências que tanto *guardam* estes locais como, também, relacionam as diferenças ali existentes.

Quando, por exemplo, se faz algum sacrifício ritual de animais²⁴, esta prática deve ser feita em um local não só específico como relacional: um sacrifício de um galo para um Orixá do Batuque (nem todas as *linhas* afrorreligiosas fazem sacrifícios), como o Bará²⁵, orixá do movimento, dos *cruzamentos*, da intermediação entre humanos e outros orixás, ocorre em um cruzamento de ruas, um cruzamento em “X” ou “+”, porque é nas encruzilhadas que *mora o Bará*, e os exus e pombagiras, entes mensageiros.

Deste modo, quando os afrorreligiosos mobilizam-se para que tenham acesso a espaços e locais como estes, é no sentido de poderem ampliar e reestabelecer práticas e, ainda, de preservá-las – um sacrifício envolve não apenas uma “oferta”, um “presente” àquele orixá específico, mas pode e, na maioria das vezes tem, por princípio, algo que uma pessoa ou um grupo necessita (a pessoa que quer conseguir um trabalho ou manter-se nele, uma pessoa que quer se curar de algo ou quer que alguém restabeleça sua saúde, etc.). Neste sentido, usar ou ter acesso ao espaço público é não só usar em benefício de seu grupo ou em benefício próprio, mas também uma série de outras relações:

22 Ver, neste livro, o capítulo “Produção de territórios na Ilha Grande dos Marinheiros, Porto Alegre, RS”, especialmente o item que apresenta reflexões sobre a Romaria das Águas.

23 É o trabalho efetuado nas religiões de matriz africana que pode ser feito em termos espirituais ou que envolve outros processos (conseguir trabalho, conquistar algo, firmar uma relação amorosa com alguém, proteger-se ou proteger alguém ou algo, curar-se ou curar alguém, achar algo ou alguém que desapareceu...).

24 Apresento mais considerações sobre isso em Ramos (2016).

25 No cruzamento com o catolicismo popular, é São Pedro e, em outra passagem, Santo Antônio.

contatos com outras forças, com outros actantes, porque existe uma dimensão muito fecunda, que é o fato de, *neste mundo, nunca estarmos sozinhos*.

Outro exemplo é o uso das matas, praças, cachoeiras e rios. Quando umbandistas, por exemplo, chegam num rio ou numa cachoeira e querem entregar oferendas à Oxum²⁶, deusa das águas doces e da fertilidade, realizam uma série de procedimentos rituais, como usar as águas para lavarem pessoas, objetos, frutas, etc., porque é na cachoeira que a Oxum *mora*. Neste sentido, a conexão realizada pela Umbanda, da natureza com os termos humanos, é de que cada partícula daquela água da cachoeira possui, *carrega*, o *axé* da Oxum e de todos os outros entes ligados a ela (à Orixá e à cachoeira), que são os caboclos e caboclas, espíritos ameríndios que habitam aquele território, pois são intermediários da Oxum. Cada local, cada território tem um *dono*, *aquele lugar pertence à Oxum e aos caboclos*.

De modo similar, uma mata que está em terras que outrora foram dos ancestrais quilombolas, escravizados no passado, é *de Ogum, do Oxóssi*²⁷ e dos caboclos e caboclas. Ter acesso a esta mata, onde existem diferentes plantas, animais e elementos da natureza importantes para as práticas de *benzeduras*, por exemplo, é reterritorializar um espaço existencial, um lugar da natureza que aporta dimensões além das noções de “recursos”: uma planta é importante para uma cura porque ela é de determinado Orixá, ela está na mata, longe de agrotóxicos, tem a *proteção dos caboclos da Umbanda*. Há, portanto, uma intensa relação entre Orixás (de origem africana) e caboclos e caboclas (espíritos de indígenas).

Na região de Mostardas, existe um local onde estão inscritos, numa pedreira, grafismos indígenas e figuras rupestres. Para os integrantes da terreira, este local (assim como outros – praia, matas, lagoas, cruzeiros...) é imprescindível para as práticas afrorreligiosas, porque ali *moram os espíritos indígenas*, os *pajés* e, além disso, estas entidades são ligadas a Xangô²⁸, pois é este Orixá quem *mora na pedreira*. Ainda, a existência de *sambaquis*²⁹ – inclusive próximo da

26 É tanto Nossa Senhora da Conceição como Nossa Senhora Aparecida, no cruzamento com o catolicismo popular. Ver nota 18, supra, para outras referências a esta Orixá.

27 Orixá das matas, da caça, protetor dos animais selvagens, ligado também às plantas. Orixá da sabedoria. No catolicismo popular, é São Sebastião.

28 Orixá guerreiro, do fogo e da pedreira, ligado à justiça. No cruzamento com o catolicismo popular é São Jerônimo ou ainda, em passagem mais jovem deste Orixá, São Miguel Arcanjo.

29 Depósitos, constituídos de matéria orgânica, construídos por grupos indígenas da região litorânea do Rio Grande do Sul (e de outros locais do país) e utilizados como santuários, onde se enterravam os mortos, ou como locais para construção de moradia.

Comunidade Quilombola de Casca – também é fortemente relacionada como algo que *pertence à religião*, por possuir a *força dos índios*.

Dizer que algum lugar ou que algo (pedras, plantas, animais, águas, etc.) *pertence* ao orixá é levar em conta a potência de atuação de uma determinada divindade num outro corpo, extra-humano, que pode ser *preparado*, *aprontado* e *cruzado* para que essa potencialidade sagrada possa *trabalhar*, atuar e fazer o que precisa e aquilo que lhe é solicitado. Assim, é nas intensidades, nas *passagens* e nas forças energéticas que o território opera, porque todos os orixás estão na natureza, no local da evocação da intermediação: o orixá da pedreira é o Xangô; da água salgada, é Iemanjá³⁰; da mata, é tanto Oxóssi, como também Ogum, mas cada orixá tem vários caboclos e caboclas que fazem a conectividade de forças, de intensificação do processo e que vão operar o *trabalho* necessário e operar a política cósmica, a intermediação e a atualização de relações. Na terreira, quando ocorrem os rituais, vemos que cada *ponto* chama uma linha específica de cada orixá e dos/das caboclos/as a ele/a associados/as. No *ponto* de Ogum, por exemplo, vão chegar caboclos/as de Ogum, que podem incorporar em algumas pessoas da corrente.

Assim, cada orixá se alimenta, ou seja, se fortalece, de um espaço territorial (que vai além de espaços físicos e materiais) e das relações que estabelece com outros (humanos e não humanos) – o que é possível conectar com a ideia da territorialidade. Essa política cósmica é vivenciada e reatualizada constantemente pelo *axé* que se opera nesses modos de *pertencer*. Uma pessoa, um lugar, uma planta, um animal, uma pedra, *pertence* a orixás, e essas potências se nutrem do *axé* que esses agenciamentos humanos e extra-humanos mobilizam.

As ações rituais e cotidianas envolvem diferentes cosmo-ontologias e territorialidades, espaços físicos e não físicos, humanos e extra-humanos. O que se estabelece na *religião* vai mais além do que “crença”: são relações que se operam entre humanos e entes diversos (extra-humanos). É no que é efetuado e produzido nos terreiros e em outros territórios que as entidades e orixás são agenciados e operam relações. É justamente por existir essa forma ética e política que se realizarão práticas por meio das quais as *linhas da religião* funcionam e se *cruzam*.

É por meio da diplomacia cósmica, da cosmopolítica afro-brasileira, nos termos de Anjos (2006), operada de (e entre) mundos e entes, que vemos a potência da abertura da *religião* estar relacionada ao *cruzamento* e ao encadea-

30 Orixá feminina, protetora dos mares, mãe de outros orixás. No catolicismo popular é Nossa Senhora dos Navegantes.

mento cósmico que por ela é realizado. Sobre a abertura e o cruzamento, Anjos postula que:

A ‘abertura de caminhos’ também passa pelos cruzeiros, aqueles em cruz (+) ou num xis (x). Abrir os caminhos significa aliviar os percursos de um empreendimento de possíveis interferências negativas. Os empreendimentos da vida também são percebidos como caminhos: realizar-se profissionalmente, ter sucesso escolar, fazer um bom casamento. As linhas de vida devem ser mantidas livres de obstrução espiritual. Muito além de uma simples metáfora entre a vida e os caminhos, temos, creio eu, **um pensamento que faz da vida um território**. (ANJOS, 2006, p. 19, grifos meus).

A Linha Cruzada, portanto, reconhece os entes do Cosmos enquanto sujeitos ativos, que compõem as relações com os humanos e que participam de diversos momentos, como nas práticas de cura realizadas, nas quais são utilizadas ervas e outros elementos (água, terra, alimentos, etc.). Na vida cotidiana, a natureza e os territórios são constantemente integrados. Há todo um modo diferenciado de relação com aquilo que tomamos como natureza e aquilo que pode ou não ser retirado dela.

Algumas considerações

Levando em conta os sentidos que as(os) quilombolas atribuem à ação política, vemos que existe algo além das demandas mais urgentes que reclamam pela titulação legal de seus territórios, pela distribuição de terras e pelos investimentos estatais³¹. Existe uma relação intensiva entre estas dinâmicas de mobilização pelo reconhecimento como quilombola e os sentidos que as pessoas operam acerca de sua identidade, partindo da compreensão dessas dinâmicas pelo que elas manifestam nos momentos coletivos. É pelo fato de se tratar de uma territorialidade existencial e, ao mesmo tempo, de uma reterritorialização

31 Beco dos Colodianos está com processo aberto no INCRA, para a titulação definitiva de seus territórios, desde o ano de 2004, não tendo, até 2016, sido realizado o procedimento de relatório técnico de identificação e delimitação (RTID).

desta, que os grupos negros da região se reconhecem e lutam por sua identidade enquanto quilombola e afrorreligiosa.

Entendo as práticas quilombolas que se operam na comunidade, o que é realizado no Ensaio de Promessa e o que é efetuado no terreiro, como linhas de fuga, pelas quais se “abandona” o contexto de invisibilização a que foram submetidas aquelas coletividades afro-brasileiras. Essas práticas, que eram proibidas no passado pelo Estado ou pela Igreja, passam a compor as formas atuais de reivindicação política. Tanto o Ensaio como a religião umbanda e as benzeduras constituem ritornelos que fazem parte das territorialidades existenciais e se dão por intensos devires. Eles se aliam às reivindicações por identidade, diferença e território dos coletivos afro-brasileiros (RAMOS, 2015b). Por isso, sugiro que há cruzamentos dentre as práticas afro-brasileiras com a ação política quilombola.

Os agenciamentos operados pela religião de matriz africana e pelos coletivos quilombolas, neste contexto, aproximam-se do que Deleuze e Guattari (2008, p. 35) falam sobre a ciência nômade. Para eles, a ciência nômade, em oposição a uma ciência régia, à ciência do Estado, é “mais sensível à conexão do conteúdo e da expressão por si mesmos”, porque, “para a ciência nômade, a matéria nunca é uma matéria preparada, portanto, homogeneizada, mas é essencialmente portadora de singularidades (que constituem uma forma de conteúdo)”. O agenciamento, como dizem os autores, é “uma verdadeira invenção” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 88).

A rede de relações que é tecida em percursos, na afrorreligiosidade em questão, opera por *cruzamentos*, e este modo é potencializado de forma nômade e cosmopolítica: no terreiro, por exemplo, o próprio ato de *abertura* da porta do local, quando uma entidade *chega*, faz percorrer o fluxo das relações e de *axé*. Os encadeamentos são feitos tanto no território específico, num lugar, como nos rituais da religião, dentro do terreiro e fora dele.

A territorialidade se dá quando acontece um Ensaio de Promessa e quando uma comunidade quilombola reivindica sua diferença étnica. Se dá, também, quando a mãe de santo cura uma pessoa com as ervas da Umbanda, retiradas da mata, com o auxílio, fazendo um *trabalho*, de Orixás e com o intermédio de uma pombagira ou de um exu, se for o caso. A reterritorialização das diferenças intensivas pode ser equacionada como uma parte da política cósmica que

aproxima e atualiza elementos próprios de uma coletividade que hoje se afirma como remanescente quilombola.

Essa reterritorialização se dá pelas curas das *benzeduras*, por elementos musicais e de um catolicismo popular, como o Ensaio de Quicumbi e os elementos *umbandistas* (*banhos de ervas, orixás, seguranças...*). O corpo da pessoa é um território no qual uma entidade, no seu percurso nomádico, pode parar, agir para curas, proteções, etc. e um lugar onde Orixás também *moram*³², assim como uma *praça* ou uma lagoa.

Podemos realizar outros entendimentos sobre o que experienciamos e, assim, (re)pensar diversas categorias que nos foram projetadas pela ciência cartesiana e levar em conta outras formas, não ocidentais e nomádicas, de compreensão de mundos e de conhecimentos, que conectam ou não aquilo que tomamos como “natureza”. Na experimentação que realizo neste texto, na atualização desses fatores, poderíamos ver, entre outros elementos, o Ensaio de Promessa de Quicumbi, que ocorre nas comunidades quilombolas da região de Mostardas, e as *benzeduras* que se fazem nas lavouras quilombolas, conectados, intensivamente, com as práticas afroreligiosas do terreiro de Mãe Irma, enquanto modos de territorialização existencial que agregam diferentes entes em suas relações.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71, jan./abr. 2012.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Raça e pobreza rural no Brasil meridional: as comunidades remanescentes de quilombos. *Estudos do Cepe*, Santa Cruz do Sul, v. 18, p. 43-62, 2003.

_____. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2006.

_____. As condições de raridade das comunidades quilombolas urbanas. In: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos (Org.). *Diversidade e proteção social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre: afro-brasileiros; coletivos indígenas; crianças, adolescentes e adultos em situação de rua; remanescentes de quilombos*. Porto Alegre: Century, 2008. p. 167-178.

32 Para as religiões de matriz africana, todas as pessoas nascem com Orixás, femininos e masculinos, e as/os atualizam quando passam a participar das práticas afroreligiosas e/ou espirituais, de algum modo.

_____. A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., Mesa-Redonda n. 14: Saberes, éticas e políticas das religiões afro-americanas (Brasil e Cuba), 2009, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPOCS, 2009. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/papers-33-encontro/mrs/mr14/2248-mr14-josecarlosanjios/file>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; LEITÃO, Leonardo. *Etnodesenvolvimento e mediações político-culturais no mundo rural*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2009.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.

ANJOS, José Carlos dos; SILVA, Sérgio Baptista da (Org.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004.

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*. São Paulo: DIFEL, 1974.

CARVALHO, José Jorge de. A experiência histórica nas Américas e no Brasil. In: _____ (Org.). *O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas*. Salvador: EDUFBA, 1995. p. 13-73.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2007. v. 4.

_____. _____. São Paulo: Editora 34, 2008. v. 5.

DESCOLA, Philippe. Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001. p. 101-123.

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. Introducción. In: _____. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001. p. 11-34.

DIANTEILL, Erwan; CHOUCAN, Michèle. *Eshu, dieu d'Afrique et du Nouveau Monde*. Paris: Larousse, 2011.

ESCOBAR, Arturo. *El Final del Salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: CEREC/ICAN, 1999.

_____. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Ed.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 63-79.

_____. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán/Colombia: Enviñón, 2010.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34/ Universidade Cândido Mendes, 2002.

LOBO, Janaína Campos. *Entre gingas e cantigas: etnografia da performance do Ensaio de Promessa do Quicumbi entre os morenos de Tavares, Rio Grande do Sul*. 2010. 158 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Terra de quilombos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

ORO, Ari Pedro (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1994.

RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo. Pós-desenvolvimento e estudos rurais: notas sobre o debate e agenda de pesquisa. In: CONTERATO, Marcelo; RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo; SCHNEIDER, Sergio (Org.). *Pesquisa em Desenvolvimento Rural: aportes teóricos e proposições metodológicas*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2014. v. 1. p. 167-182.

RAMOS, João Daniel Dorneles. *O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. 2015. 273 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015a.

_____. *Quilombolas de Beco dos Colodianos: identidade, diferença e territorialidades*. Curitiba: Appris, 2015b.

_____. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, ago./dez. 2016.

RUBERT, Rosane Aparecida. *Comunidades Negras Rurais do RS: um levantamento socioantropológico preliminar*. Porto Alegre: RS-Rural; Brasília: IICA, 2005.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia — e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

WEDIG, Josiane Carine. *Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná: luta pelo território e pela diferença*. 2015. 172 f. Tese (Doutorado em Ciências)—Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

WEDIG, Josiane Carine; RAMOS, João Daniel Dorneles. Povos e comunidades tradicionais: territórios, práticas e conhecimentos. In: DAL SOGLIO, Fábio Kessler; KUBO, Rumi Regina (Org.). *Desenvolvimento, Agricultura e Sustentabilidade*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2016. p. 57-74.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

Reconhecimento jurídico e políticas públicas de acesso às terras indígenas e quilombolas no Brasil

Bruno Silva Kauss¹

Vanessa Flores dos Santos²

Introdução

As lutas e engajamentos coletivos pelo reconhecimento jurídico e social de grupos étnico-raciais e povos tradicionais vêm demandando, em especial, desde o período do novo texto constitucional brasileiro, um maior repertório discursivo por parte de pesquisadores afins à temática, conclamados a contribuir com as arenas públicas de debate e de luta pela garantia dos direitos territoriais das coletividades em questão. Tomando como marco a Constituição Federal de 1988 (CF/88), o presente capítulo foi construído com o objetivo de problematizar determinados dispositivos legais de proteção às terras indígenas e quilombolas. Além disso, a partir da legislação vigente, pretende-se discutir a implantação de políticas públicas de acesso e/ou retomada de terras aos povos originários.

Ressalta-se que este capítulo não busca construir uma leitura sistemática de toda a produção legislativa referente às terras indígenas e quilombolas, mas

1 Mestre em Políticas Públicas – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPP/UFRGS). Membro da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB/RS). Contato: kauss.bruno@gmail.com.

2 Mestre em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS). Atua como Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/RS). Contato: vanessaf_cs@yahoo.com.br.

uma análise específica da legislação constitucional e de alguns dispositivos infraconstitucionais. Trata-se de um trabalho que privilegiou a análise documental, utilizando a base de busca *LexML*³, especializada em informação jurídica e legislativa das esferas federal, estadual e municipal de todo o Brasil e, também, a base *Portal da Legislação*⁴, vinculada à Presidência da República, que permite o acesso livre e gratuito a legislações diversas.

Na primeira seção, apresentam-se categorias pertinentes à temática, como os conceitos de território, territorialidades e algumas categorias jurídicas. Na segunda seção, buscou-se desenvolver, sucintamente, a historicidade jurídico-normativa brasileira relacionada às terras indígenas e quilombolas, desde o período colonial até a promulgação da Constituição de 1988, discutindo a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais, importante resolução acerca da proteção de terras indígenas e quilombolas. A partir disso, na terceira seção, abordam-se determinados dispositivos jurídicos da Constituição Federal de 1988 referentes ao acesso à terra para os povos indígenas e quilombolas. Na quarta e última seção, discute-se o estado de algumas políticas públicas de acesso às terras indígenas e quilombolas no cenário brasileiro.

Historicamente, os povos indígenas e comunidades quilombolas tiveram seus modos de vida e conseqüentes relações territoriais cerceadas, o que se reflete no tempo com a manutenção de violações e com a inércia do Estado nacional brasileiro no reconhecimento e na demarcação de terras indígenas e quilombolas. Além disso, soma-se a essas questões o avanço do conservadorismo político sobre as instituições nacionais, notadamente o Poder Legislativo, ameaçando direitos e políticas de Estado arduamente conquistadas pelos povos tradicionais. Portanto, faz-se necessário debater e denunciar a situação em que se encontram o reconhecimento jurídico e a execução das políticas públicas de acesso às terras indígenas e quilombolas.

3 BRASIL. LexML. Rede de Informação Legislativa e Jurídica. Disponível em: <<http://www.lexml.gov.br/>>. Acesso em: 5 abr. 2017.

4 BRASIL. Portal da Legislação. Disponível em: <<http://www4.planalto.gov.br/legislacao/>>. Acesso em: 5 abr. 2017.

O Brasil apresenta uma diversidade territorial e fundiária pouco reconhecida oficialmente pelo Estado brasileiro: terras indígenas, de quilombo, de seringueiros, sertanejos, pomeranos, ribeirinhos, quebradeiras etc. (LITTLE, 2002). No âmbito dos fenômenos identitários e da afirmação étnico-racial, as terras indígenas e de quilombos emergiram como matrizes relacionais de coletividades, refletindo formas diferenciadas de apropriação de suas terras e de agenciamento de seus recursos e modos de estar no mundo. Assim, esta primeira seção busca apresentar algumas categorias teóricas do aporte socioantropológico da matéria, como as definições institucionais em vigência sobre povos indígenas e comunidades quilombolas e os conceitos de território e territorialidades. Tais definições são comumente utilizadas para embasar os procedimentos administrativos e jurídico-legais, daí a importância no presente debate.

Inicialmente, consideraremos a imbricação das categorias adotadas hoje pelo Estado brasileiro sobre o que constitui as comunidades indígenas e quilombolas, segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com as contribuições teórico-conceituais às arenas de luta pelo reconhecimento social das diferenças percorridas nesta seção.

Ambos os órgãos do poder executivo federal – tanto o INCRA como a FUNAI – reconhecem a identidade e o pertencimento étnico não como conceitos estáticos, mas como processos dinâmicos da tessitura social (BRASIL, 2017a, 2017b). Dessa forma, não cabe ao Estado brasileiro decidir quem é ou não indígena e quem é ou não quilombola, mas garantir que sejam respeitados os processos pessoais e sociais de construção e formação de pertencimento étnico-racial e atribuições externas às coletividades em questão. Por meio das instituições acima mencionadas, o Estado brasileiro reconhece as comunidades quilombolas como grupos étnicos constituídos majoritariamente pela população negra, rural ou urbana que se autodefinem por relações de parentesco território, ancestralidade, tradições e práticas culturais (BRASIL, 2017b). As comunidades indígenas, por sua vez, também são reconhecidas como grupos étnicos, que são formados pelos chamados “povos originários”, isto é, indivíduos que habitam o território brasileiro desde tempos remotos (BRASIL, 2017a). Segundo a FUNAI, as comunidades indígenas estão localizadas no meio rural ou urbano e, tal como as comunidades quilombolas, se autodefinem

por relações de parentesco, território, tradições, ancestralidade e práticas culturais. Tais conceitos embasam as ações executadas pelas instituições no âmbito administrativo, judiciário, executivo e no próprio campo das políticas públicas.

Além das definições mencionadas sobre comunidades indígenas e quilombolas, também são fundamentais para o presente debate os conceitos de território e de territorialidades. Historicamente, o conceito de território está associado à ideia de um espaço geográfico configurado por uma extensão de poder político e delimitado por fronteiras, sejam estas visíveis ou invisíveis (SUERTEGARAY, 2000). Essa perspectiva do território como expressão do poder e do domínio político é muito comum na literatura. Nessa visão, o território conformaria uma identidade nacional estática tal que a população habitante não se imaginaria sem a sua expressão territorial (SUERTEGARAY, 2000). Com o passar do tempo, o conceito de território sofreu transformações até ser atualizado pelo conceito de territorialidade.

O conceito de territorialidade emerge como a expressão da coexistência de atores no mesmo espaço físico, compartilhando elementos políticos, sociais, históricos e culturais num determinado contexto social. Little (2002) definiu a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland*. Suertegaray (2000) argumentou que, por meio de processos de territorialização, os territórios podem possuir um caráter cíclico, móvel e organizado por redes interligadas pelo fluxo de informações ou contatos. Portanto, a territorialidade é uma expressão de relações biológicas, culturais, políticas, sociais, econômicas.

José Maurício Arruti (1997) produz uma genealogia do que considera dois recortes classificatórios de grupos humanos sob o aparato do Estado Nacional brasileiro: uma, a alteridade indígena atrelada à etnia, e outra, a população de ascendência africana atrelada à raça. Estes recortes apresentam categorizações que se situam em universos semânticos distintos, com seus próprios repertórios teóricos e tradições acadêmicas. Se, por um lado, os povos indígenas identificam o polo da alteridade radical, de maneiras de ser e estar no mundo que necessitam de mediação/tradução, por outro, são romantizados em sua relação com a “sociedade brasileira”. A população negra, por sua vez, foi historicamente relegada ao polo da subalternidade, a qual é preciso educar e controlar. Um dilema de *identidade*, ou seja, de como integrar sem ser contaminado por tal

condição. O estabelecimento desses dois campos, a alteridade indígena atrelada à etnia e a população de ascendência africana atrelada à raça, insere pontos de deslocamento proporcionados por novas situações etnográficas, como é o caso dos coletivos indígenas considerados como “integrados” ou em processo de retomada de suas tradições, e as comunidades negras que saem da perspectiva assimilacionista ao partilharem uma origem e cosmologia comuns, sendo então concebidas no polo das alteridades (ARRUTI, 1997).

Arruti (1997) ainda destaca o movimento de apropriação de um repertório analítico em torno da noção de etnicidade na abordagem das comunidades quilombolas em seus processos de autoconstituição. Tal aporte recai sobre os processos de etnogênese, ou seja, a seleção e recriação de elementos da memória coletiva e dos traços definidores e significativos aos grupos que sirvam como sinais tanto internos como externos e falem das fronteiras de pertencimento. Esse eixo teórico, hoje consolidado como referência a boa parte dos trabalhos produzidos na área, segue reverberando como uma abordagem eficaz para elucidar a tessitura de fronteiras de sentido, de pertencimentos e valores produzidos e partilhados nas coletividades.

O Direito figura como ordenador e produtor de valores sociais, reiterando a manutenção de estereótipos, discriminações e desigualdades de toda a ordem na sociedade brasileira (BERTÚLIO, 2012). Todavia, o Direito também pode afastar pré-concepções e contribuir para quebrar o ciclo de perpetuação de desigualdades ao se apropriar de categorias teóricas de aporte socioantropológico, como as que foram discutidas nesta seção.

O Olhar sobre a Historicidade Jurídica

Historicamente, as comunidades indígenas e quilombolas sofreram uma série de violações aos seus direitos fundamentais, em muitos casos legitimados pelas normas jurídicas então vigentes. Determinados grupos indígenas, por exemplo, foram submetidos a processos de territorialização, como a criação de aldeamentos em terras não tradicionais, ou submetidos à convivência com grupos rivais. No caso das comunidades quilombolas, a situação foi agravada diante da total ausência de proteção legal até a entrada em vigor da Constituição de 1988. Nesta seção, a historicidade do tratamento jurídico conferido às terras

de comunidades indígenas e quilombolas será discutida a partir das Constituições Nacionais brasileiras e de algumas legislações esparsas.

As primeiras legislações brasileiras que tocaram na questão da terra de povos tradicionais do Brasil referiam-se exclusivamente às terras indígenas e surgiram ainda no período colonial. Longe de gerar qualquer proteção ou segurança jurídica, os instrumentos jurídicos voltados às comunidades indígenas serviram para legitimar o poder dos colonizadores, reforçar a violência e a escravização dessas populações.

No século XIX, as comunidades indígenas ingressaram no discurso oficial do Estado, principalmente por meio da literatura, onde foram pintados como os povos fundadores da “nação brasileira”. Ao passo que os povos indígenas despertavam um ufanismo exacerbado, com relação ao povo negro o sistema jurídico do Brasil imperial reiterava a condição de escravo da pessoa negra, seja em nível nacional, por meio de Leis Gerais, ou local, através de Posturas e normas de organização das cidades (BERTÚLIO, 2012). Historicamente, os direitos territoriais das comunidades quilombolas foram sistematicamente negados até a promulgação da Constituição Federal de 1988 (LITTLE, 2002).

A Constituição de 1824, outorgada por D. Pedro I no Império, foi omissa em relação às terras indígenas e quilombolas. Em 1834, a Lei n. 16 fez algumas alterações e adições à Constituição do Império. Entre as adições, o Art. 11, §5º atribuiu competência às Assembleias Legislativas Provinciais: a promoção da catequese, da “civilização” dos indígenas e o estabelecimento de colônias (BRASIL, 1834).

Não obstante, embora os direitos territoriais indígenas tenham sido sistematicamente violados durante o século XIX, havia um agravante que prejudicava principalmente as populações quilombolas: a questão policial. As terras de quilombos se constituíram a partir de situações diversas, mas, majoritariamente, por meio da resistência da população negra ao regime escravocrata. Muitos quilombos organizaram revoltas, levante e rebeliões, sendo, por esse motivo, alvo da repressão policial no Império. Em 1827, uma Lei tratando das atribuições do Juiz de Paz no Império foi promulgada. No seu texto é possível identificar como a situação territorial quilombola era tratada como questão de polícia. Segundo o Art. 5º, §6º do referido instrumento jurídico, compete ao

Juiz de Paz destruir os quilombos e tomar providências para a não formação dos mesmos (BRASIL, 1827).

Em 1850, ainda no Império, foi aprovada a Lei n. 601, conhecida como Lei de Terras, que assegurou, por meio do Art. 12, o direito originário às populações indígenas sobre as suas terras (BRASIL, 1850). O dispositivo, aparente proteção aos direitos territoriais indígenas, na prática se revelou o contrário. As comunidades indígenas poderiam ser expulsas caso as suas terras fossem declaradas vagas pelo Estado por uma simples declaração de interessados na posse. Isso favoreceu a prática da grilagem, uma forma de apropriação fraudulenta de terras.

Na inauguração do período republicano, os positivistas dedicaram especial atenção aos povos indígenas, reconhecendo-os como nação e com o direito à autodeterminação. A Constituição de 1891, no entanto, sequer menciona os povos indígenas, e muito menos as comunidades quilombolas (BRASIL, 1891).

A ausência de menção aos direitos territoriais quilombolas, todavia, não esconde o projeto ideológico do Estado e das elites da época que, amparados em valores racistas e ideologias europeias, buscavam a formação de uma nação brasileira predominantemente branca (BERTÚLIO, 2012). Com esse intuito, o Estado investiu numa intensa política de migração europeia no começo do século XX.

A Lei n. 3.071, de 1916, inaugurou o Código Civil de 1916 (CC/16) e reconheceu aos povos indígenas a incapacidade absoluta (Art. 3º) e relativa (Art. 4º) para os atos da vida civil, além de assinalar que a capacidade civil dos índios seria regulada por lei especial (Art. 4º, parágrafo único). Esta lei especial referida pelo CC/16 trata-se do Estatuto do Índio, aprovado meio século depois (Lei n. 6.001 de 1973). Segundo o CC/16, a incapacidade do indivíduo indígena cessaria à medida que fosse incorporado à sociedade: Art. 6º: “[...] os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação” (BRASIL, 1916). Prevalece, portanto, a ideia de transitoriedade da cultura, das formas de organização e da própria territorialidade indígena.

A visão assimilacionista também se fez presente no tratamento à população negra no começo do século XX. Dora Lúcia de Lima Bertúlio (2012)

aponta que o racismo institucional esteve presente na ideologia do embranquecimento via miscigenação, no começo do século XX:

O real e o imaginário se intercalam para um desenlace: a ideologia do embranquecimento via miscigenação se tornou o modelo de relações raciais no Brasil, o que chamou a atenção da Comunidade Internacional após os anos 1930. As Nações Unidas contrataram cientistas sociais e políticos para abrir para o mundo – à época em emergentes guerras raciais – o modelo brasileiro de ‘harmonia’ nas relações raciais. Tais valores largamente contribuíram para dar a característica das relações entre negros e brancos no Estado que se formava, permitindo à minoria branca legislar e organizar o Estado de tal maneira que mascarava a realidade da segregação racial sob a ideia de integração racial. Esta apreensão tem sido mantida pela ideologia da ‘democracia racial’ e intensamente utilizada pelo Governo ao mostrar as relações raciais no Brasil para a Comunidade Internacional, mantendo, simultaneamente, a raça fora da discussão política interna. (BERTÚLIO, 2012, p. 137-138).

Durante a Era Vargas e no período pós-segunda guerra, os direitos territoriais indígenas mantiveram-se na seara constitucional. Na Constituição de 1934, o direito à posse das terras pelos indígenas foi reconhecido e se manteve a incapacidade civil (BRASIL, 1934). A Constituição de 1937 manteve o respeito à posse de terras aos povos indígenas localizados em caráter permanente, vedando a possibilidade de alienação (BRASIL, 1937). A Constituição de 1946 manteve os mesmos direitos sobre a posse indígena, com a condição de que os povos não transformassem as terras (BRASIL, 1946). Em relação aos direitos territoriais quilombolas, as Cartas Constitucionais mencionadas foram completamente omissas.

Durante o regime militar (1964-1984), a Emenda Constitucional n. 1 de 1969 considerou as terras indígenas como patrimônio da União, reconheceu o direito dos índios ao usufruto exclusivo dos recursos naturais existentes em suas terras, o seu direito de representação judicial e declarou a nulidade dos atos que

ameaçassem a posse das terras pelos índios, invalidando os argumentos baseados em supostos direitos adquiridos por outrem (BRASIL, 1969). Em 1973, entrou em vigor o Estatuto do Índio (Lei 6.001), que definiu a situação jurídica dos índios e de suas comunidades, “com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional” (Art. 1º), considerando-os integrados “quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura” (Art. 4º, III). Com isso, o modelo de proteção às terras indígenas durante o regime militar manteve o viés integracionista, além de situar a questão indígena numa perspectiva de defesa e segurança nacional.

Ao final do século XX, a situação dos povos tradicionais foi amplamente debatida em todo o mundo, por meio de fóruns internacionais, organismos e comissões sobre o tema. Iniciativas desenvolvidas pelas Nações Unidas e suas associadas, como a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), resultaram em convenções internacionais e parâmetros reguladores das relações entre as comunidades tradicionais e as populações não indígenas.

Dentre os mais importantes instrumentos internacionais imediatamente aplicáveis pelos tribunais brasileiros ao contexto indígena e quilombola, está a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), adotada em 1989 na cidade de Genebra/Suíça e promulgada pelo Estado brasileiro em 2004 (BRASIL, 2004). A Convenção n. 169 se originou a partir de importantes documentos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e outros instrumentos internacionais sobre os povos tradicionais em todo o mundo. Entre os principais dispositivos da Convenção n. 169, está o Art. 2º, que atribui aos Estados a responsabilidade de desenvolver ações coordenadas e sistemáticas com vistas à proteção dos povos tradicionais, implementando medidas que asseguram reais condições de igualdade e eliminem discriminações e diferenças socioeconômicas:

Art. 2º:

Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a

proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.

Essa ação deverá incluir medidas:

- a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população;
- b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições;
- c) que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças sócio-econômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida. (BRASIL, 2004).

Com isso, a Convenção n. 169 suscita o papel do Estado na implantação de políticas públicas, programas e estratégias voltadas aos povos originários. Além disso, a Convenção n. 169 também tem sido aplicada de forma irrestrita às comunidades quilombolas, como ilustra o seguinte excerto de decisão:

CONSTITUCIONAL. REMANESCENTES DE COMUNIDADES DE QUILOMBOS. ART. 68-ADCT. DECRETO N. 4.887/2003. CONVENÇÃO N. 169-OIT. [...]

4. CONVENÇÃO N° 169-OIT. Plena aplicabilidade do tratado internacional de proteção de “comunidades tradicionais”, não destoando o Decreto n. 4.887/2003 de seus parâmetros fundamentais: a) autoatribuição das comunidades envolvidas; b) a conceituação de territorialidade como garantidora de direitos culturais; c) o reconhecimento da plu-

rietnicidade nacional. (Agravo de Instrumento n. 2008.04.00.010160-5/PR – Tribunal Regional Federal – 4ª Região).

A partir da Constituição Federal de 1988, criaram-se novas perspectivas no reconhecimento dos direitos territoriais indígenas e quilombolas. A própria incorporação de um ideal de igualdade jurídica veio para afastar quaisquer tipos de discriminação de cunho racial, geracional, sexual, entre outras. Os quilombos, pela primeira vez na história, puderam dispor de um mecanismo jurídico de proteção à terra. Contudo, apesar dos avanços, permaneceram os desafios de tornar o direito reconhecido uma realidade concreta.

A Proteção Constitucional de 1988

Nesta seção se discutirá o reconhecimento do direito às terras de povos indígenas e comunidades quilombolas a partir da Constituição Federal de 1988, também conhecida como “Carta Cidadã”, por ter sido promulgada no fim do regime ditatorial e por reconhecer direitos fundamentais, como o de dignidade humana, liberdade e igualdade. De modo geral, a Carta de 1988 garantiu às comunidades indígenas e quilombolas direitos possessórios e territoriais sobre as suas terras.

Antes de tratar dos artigos constitucionais específicos sobre terras indígenas e quilombolas, é importante ressaltar que a Constituição de 1988 buscou afastar qualquer tipo de desigualdade entre os cidadãos brasileiros: “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza [...]” (Art. 5º, *caput*, CF/88). O Art. 5º contribuiu para o afastamento de tratamentos jurídicos, como o *status* de incapacidade relativa e absoluta conferido às populações indígenas. Além disso, atribuiu ao Estado a responsabilidade de promover a equidade jurídica, por meio da criação reais condições que soergam as diferenças com base no reconhecimento da diversidade étnico-racial e do respeito às diferenças:

Temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferen-

ças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades. (SANTOS, 2003, p. 56).

Santos (2003) no trecho acima traduz o objetivo perseguido pelo princípio da igualdade na Constituição de 1988. A realização deste estado de equidade jurídica permite soerguer as diferenças existentes entre os sujeitos, no intuito de garantir reais condições de acesso a bens e aos direitos.

Com ênfase nos direitos fundamentais, a Constituição de 1988 rompeu com a noção tradicional de que as comunidades étnico-raciais estariam naturalmente destinadas ao desaparecimento. Assim, afastou-se a política assimilacionista e integracionista vigente no período anterior, adotando-se uma perspectiva do reconhecimento baseada na diversidade étnico-cultural e na auto-organização das comunidades étnicas (COLAÇO, 2012).

No caso das comunidades indígenas, o Art. 231 reconheceu “[...] aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 2017a). O Art. 231 buscou abranger toda a diversidade étnica existente no país em meio rural ou urbano, em terras demarcadas ou isoladas.

O Art. 231 ainda considerou como terras tradicionalmente ocupadas pelos índios aquelas habitadas em caráter permanente, utilizadas em atividades produtivas, necessárias à preservação de recursos naturais, da manutenção de costumes e tradições. Coube à União demarcar as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios por meio de um processo administrativo.

Outro dispositivo constitucional, o Art. 232, considerou que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (BRASIL, 2017a). Dessa forma, o Art. 232 reconheceu a capacidade processual das comunidades e a autonomia para ingressar em juízo na defesa de seus interesses.

A partir da Carta de 1988, surgiram outras legislações, como o Decreto n. 1.141/94, que regulou as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas, e o Decreto n. 1.775/96, que dispôs sobre o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas. Tal procedimento envolve obrigatoriamente a participação de uma equi-

pe técnica multidisciplinar, coordenada por um antropólogo responsável pela realização de um relatório definindo os limites a serem demarcados. Segundo Thais Luzia Colaço (2012), hoje o procedimento de demarcação das terras indígenas é extremamente moroso, deixando muitas comunidades à mercê de uma série de violações de direitos até a demarcação definitiva.

A responsabilidade por lidar com as demandas territoriais das comunidades indígenas é da FUNAI. Cabe à instituição, por meio da Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas (CGID), iniciar todo o procedimento legal para regularização fundiária de terras indígenas. É na CGID, portanto, que as lideranças indígenas dirigem os seus pedidos de demarcação de terras, queixas e denúncias, seja pessoalmente, seja por escrito (BRASIL, 2017a).

Com relação às populações quilombolas, a Constituição Brasileira de 1988 reconheceu “às comunidades remanescentes de quilombos” o direito à propriedade definitiva de suas terras (Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT). A inclusão deste preceito constitucional foi motivada pela necessidade de reparar injustiças cometidas pela sociedade escravocrata brasileira, além de atender à concepção jurídica pluralista adotada pela Constituição de 1988 de reconhecimento das territorialidades dos povos tradicionais.

Além do dispositivo n. 68 do ADCT, as comunidades quilombolas também foram abarcadas pelos Artigos 215 e 216 da Constituição de 1988. De modo geral, os Artigos 215 e 216 garantem a manutenção das manifestações culturais afro-brasileiras, considerando-as patrimônio cultural brasileiro a ser promovido e protegido pelo Poder Público. De acordo com uma interpretação dos dispositivos constitucionais referidos, o direito das comunidades quilombolas à terra está associado à preservação de sua cultura e organização social específica, bens de natureza material e imaterial em que se incluem formas de expressão, modos de criar, fazer e viver. Isso significa que, ao proceder à titulação, o Poder Público deverá fazê-lo respeitando as formas próprias que o grupo utiliza para ocupar a sua terra (BRASIL, 1988).

As comunidades quilombolas não tiveram seus direitos territoriais tratados no corpo principal da Constituição de 1988. O ADCT costuma abranger normas de transição de uma antiga ordem para uma nova ordem jurídica, buscando amenizar os efeitos do confronto entre as normas de uma Constituição que deixou de vigor e as estabelecidas na nova Constituição (BARROSO,

1993). Em tese, portanto, após a aprovação do Art. 68, este deveria ser objeto de regulamentação infraconstitucional que disciplinasse todo o processo administrativo de reconhecimento e titulação das terras quilombolas. Mais de uma década depois de o Art. 68 ser aprovado, o processo de reconhecimento de terras quilombolas foi regulamentado por força do Decreto n. 4.887, de 2003. Com o Decreto, o INCRA se tornou a autarquia competente na esfera federal para a titulação dos territórios quilombolas. Além disso, definiu-se o significado da categoria jurídica “comunidade remanescente de quilombos” para fins de denominação do processo de reconhecimento da identidade étnico-racial.

Diante da velha política integracionista e do princípio da soberania nacional pregados pelos governos anteriores, consideram-se novos os direitos referentes à diversidade étnico-cultural e ao respeito à auto-organização das comunidades indígenas e quilombolas (COLAÇO, 2012). Todavia, em que pese o reconhecimento da diversidade étnico-racial e da auto-organização dessas comunidades, as mesmas ainda estão sob o jugo do Estado brasileiro. Observa-se, contudo, uma diferença com relação à titularidade das terras dessas comunidades. Em relação às terras quilombolas, o Estado reconhece a propriedade e a titularidade definitiva às associações comunitárias constituídas nos territórios de quilombo e, em relação aos grupos indígenas, a União permanece como titular sobre os direitos territoriais e as comunidades. Ao invés da propriedade, os grupos possuem a posse constitucional e a fruição exclusiva da terra.

A Constituição Federal de 1988 constitui, portanto, o principal documento de proteção jurídica aos povos indígenas e às comunidades quilombolas. A “Constituição Cidadã” rompeu com o modelo assimilacionista e integracionista vigente até então e reconheceu às comunidades o direito à diversidade étnica, à diferença e à auto-organização. Na atualidade, esses direitos são o pano de fundo da implantação de políticas públicas de acesso/retomada da terra no Brasil.

Políticas Públicas e Acesso à Terra

Na presente seção discute-se a questão das políticas públicas de acesso às terras indígenas e quilombolas no contexto brasileiro. O início da trajetória dos estudos sobre políticas públicas foi marcado por certa indistinção de contribuições da administração pública e da ciência política, apresentando uma superposição de preocupações operacionais, normativas e de natureza analítica

(MINOGUE, 1983). Na administração pública, a preocupação esteve centrada na operacionalização das políticas públicas, no intento de buscar meios para atingir a eficiência das mesmas. A ciência política, por sua vez, esteve mais preocupada em analisar a relação entre as políticas públicas e o Estado.

De modo geral, o conceito de políticas públicas bem como a sua área de estudos não apresenta um consenso teórico na literatura (FARIA, 2012). A diversidade de interpretações sobre as políticas públicas revela um conceito em constante disputa e atualização. Segundo Celina Souza, “o pressuposto analítico que regeu a constituição e a consolidação dos estudos sobre políticas públicas é o de que, em democracias estáveis, aquilo que o governo faz ou deixa de fazer é passível de ser (a) formulado cientificamente e (b) analisado por pesquisadores independentes” (SOUZA, 2006, p. 22). Dessa forma, as políticas públicas podem ser definidas como um conjunto de ações do Estado, de alcance federal, estadual e municipal ou interfederativas, com a finalidade de atender a determinados interesses sociais (SOUZA, 2006).

Não obstante, as políticas públicas de acesso às terras indígenas e quilombolas envolvem o reconhecimento do patrimônio material e imaterial (envolvendo relações sociais, simbólicas e analógicas com o território) de populações históricas originárias, rebeladas ou como sujeitos políticos criadores de cultura (ARRUTI, 1997).

As populações indígenas e quilombolas tiveram tratamento diferenciado no âmbito de políticas públicas de acesso à terra no Brasil. Como discutido anteriormente, as comunidades quilombolas até 1988 não gozavam de proteção constitucional, tendo as regras do processo de demarcação apenas definidas em 2003. A omissão institucional com relação às comunidades quilombolas representou uma ausência de ações, programas e políticas que submeteu as comunidades a um completo estado de insegurança jurídica por mais de um século.

As primeiras políticas indigenistas começaram a ser desenhadas no começo do século XX, atendendo ao modelo protecionista e integracionista vigente na época. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi criado em 1910, pelo Decreto n. 8.072, tendo por objetivo prestar assistência às populações indígenas e integrar esses povos num processo de “nacionalização” (BRASIL, 1910). Em 1918, o SPILTN veio a se chamar simplesmente Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (BRASIL, 2017a).

Entre os objetivos do SPI, estava afastar a influência da Igreja Católica sobre as populações indígenas, seguindo o princípio da laicidade estatal, além de “civilizar” os povos, por meio da educação e do trabalho (OLIVEIRA, 1983, 1985).

Os indigenistas do SPI atuaram sobre diversas linhas de frente no Brasil do começo do século XX (BIGIO, 2003). O Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, mais conhecido como Marechal Rondon, e outros militares integraram uma série de missões com o intuito de civilizar e “proteger” as populações indígenas. As ações realizadas nessa época são polêmicas até os dias atuais. Se por um lado acredita-se que as missões contribuíram para a proteção de muitos grupos indígenas, por outro, sob o princípio da integração nacional, acabaram por reiterar práticas de inferiorização e suplantação das culturas indígenas (OLIVEIRA, 1988).

Por volta de 1930, instalou-se uma série de conflitos institucionais no SPI. Parte dos conflitos só foi encerrada com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Criada por meio da Lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967, e vinculada ao Ministério da Justiça, a FUNAI é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal e do Estatuto do Índio (Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973).

Tomando as políticas públicas indigenistas no sentido amplo, observou-se nos últimos anos dois intensos fenômenos; um, de desconcentração de ações, que possibilitou o compartilhamento entre os Ministérios e os órgãos federais das responsabilidades pela execução e monitoramento das políticas de promoção e proteção dos direitos dos povos indígenas; outro, de descentralização, que consistiu na repartição de competências entre União, Estados, Municípios e Distrito Federal (BRASIL, 2017a).

Tais fenômenos de desconcentração e descentralização da política indigenista podem ser observados na análise da legislação aplicável à temática indígena. Cite-se, por exemplo: a) as legislações voltadas para a educação de povos indígenas⁵, que estabelecem que a FUNAI não tem competência direta para a execução de políticas públicas de educação escolar e superior, cabendo ao Ministério da Educação e às Secretarias Estaduais e Municipais de Educação (BRASIL, 2017a);

⁵ Alguns exemplos de legislações voltadas para a educação de povos indígenas: Lei n. 9.394/1996, Lei n. 10.172/2001, Decreto n. 26/91, Portaria Interministerial MJ/MEC n. 559/91; Lei 10.558/2002, Lei n. 11.096/2005, Decreto n. 7.778/2012.

b) as legislações acerca da saúde indígena⁶, que estabelecem que compete à Secretaria de Saúde Indígena, vinculada ao Ministério da Saúde, executar a política de atenção básica à saúde dos povos indígenas, sendo as áreas de média e alta complexidade responsabilidade de Estados e Municípios, no sistema de compartilhamento de atribuições do Sistema Único de Saúde (SUS).

Visando, assim, dar maior concretude a esse arranjo institucional complexo, que envolve diversos Ministérios e órgãos do Poder Executivo Federal e instituições e secretarias de estados e municípios, a FUNAI tem promovido cooperações com os vários atores que compõem a política indigenista. Os Termos de Cooperação ou Acordos de Cooperação pactuados visam garantir o cumprimento e a efetivação da política indigenista brasileira, atribuindo efetivamente à Fundação Nacional do Índio a missão de coordená-la (BRASIL, 2017a). Ocorre que a adoção de múltiplos Termos de Cooperação é uma medida paliativa, uma vez que, como tais instrumentos têm prazo determinado e dependem de eventual interesse político, as ações acabam não tendo continuidade necessária a médio e longo prazo para garantir um quadro de efetivo respeito aos direitos específicos dos povos indígenas no Brasil.

Diante desse quadro, criou-se Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), pelo Decreto n. 8.593 de 2015 (BRASIL, 2015). O CNPI é um órgão colegiado de caráter consultivo, responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Além disso, o CNPI busca desenvolver um modelo de gestão compartilhada e participativa, baseado na autonomia e na articulação entre os entes federados para a implementação da política indigenista, distribuindo responsabilidades e competências, uniformizando a atuação dos órgãos e entes e visibilizando os direitos dos povos indígenas (BRASIL, 2015).

Tratando agora de maneira geral sobre políticas públicas quilombolas, estas estão vinculadas ao Programa Brasil Quilombola (PBQ), coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR). Esse programa foi lançado em 2004 com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. Como desdobramento, foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto 6.261/2007), que agrupa as ações de diversos ministérios voltadas às comunidades em quatro

⁶ Alguns exemplos de legislações acerca da saúde indígena: Lei n. 8.080/90, Portaria n. 254/2002, Lei n. 12.314/2010, Decreto n. 7.336/2010, Decreto n. 7.778/2012.

eixos principais, quais sejam: 1) acesso à terra; 2) infraestrutura e qualidade de vida; 3) inclusão produtiva e desenvolvimento local; e 4) direitos e cidadania. O INCRA é responsável apenas pelo primeiro eixo (acesso à terra), restando os demais eixos da política quilombola sob responsabilidade de outros órgãos e ministérios. Cabe ainda aos Estados e Municípios a devida participação nessa política, conforme sua legislação e atribuições específicas.

Nas políticas públicas voltadas para indígenas e quilombolas, observa-se o fenômeno de desconcentração de ações. Tal fato tem motivado o compartilhamento e descentralização das responsabilidades pela execução e monitoramento das políticas de promoção e proteção dos direitos quilombolas entre União, Estados, Municípios e Distrito Federal. No entanto, o avanço obtido nos últimos anos nas políticas públicas encontra-se em permanente risco, devido à pressão do mercado imobiliário, do setor do agronegócio, mineradoras e, também, diante da ameaça de Projetos de Lei que buscam principalmente alterar o processo de demarcação de terras indígenas e quilombolas.

Recentemente, representantes de povos indígenas e comunidades quilombolas repudiaram a Proposta de Emenda à Constituição n. 215 de 2000 (PEC 215/00), que transfere da União para o Congresso Nacional a competência de demarcar as terras tradicionalmente ocupadas (BRASIL, 2000). Além da PEC 215/00, há o Projeto de Lei n. 1.216 (PL 1.216/16), que pretende revogar o Decreto n. 1.775/1996, que regula o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas. O PL 1.216/16 flexibiliza a intervenção estatal sobre territórios indígenas a fim de garantir o “interesse público”. O projeto ainda propõe a instituição de um marco temporal para definir a ocupação indígena, ou seja, só seriam considerados de posse indígena os locais ocupados pelas comunidades na data da promulgação da Constituição Federal, isto é, em 5 de outubro de 1988. Outro Projeto de Lei, o PL n. 1.218, determina que sejam consideradas terras tradicionalmente ocupadas pelos índios apenas aquelas que foram demarcadas até cinco anos depois da promulgação da Constituição Federal de 1988. Pelo projeto, as terras demarcadas após essa data seriam qualificadas como “áreas reservadas aos índios” e para as quais caberia ao proprietário uma indenização retroativa. A eventual aprovação desses projetos poderia provocar efeitos drásticos para as populações indígenas e quilombolas, que não se resumem a questões jurídicas como entraves às demarcações de terras e cerceamento de direitos fundamentais dos povos em questão. A consequência de uma eventual aprovação dos projetos

citados poderia também incidir sobre as políticas públicas e programas e estratégias estatais voltadas a essas comunidades, relegando-as novamente ao espaço de invisibilidade e reiterando uma forma de racismo institucional.

Considerações Finais: políticas e direitos em risco

Após séculos de opressão e violência legitimadas pelo Direito, as comunidades indígenas e quilombolas ingressaram no século XXI guarnecidas por um novo arcabouço jurídico, instituído pela Constituição Federal de 1988 e baseado no direito à diversidade étnica, no respeito à diferença e na auto-organização das comunidades. Na atualidade, esses direitos são o pano de fundo para a implantação de políticas públicas de acesso e retomada da terra, políticas educacionais, de saúde e outras voltadas aos grupos étnico-raciais do Brasil. Contudo, persiste a distância entre os objetivos presentes nos mecanismos jurídicos e a tradução dos mesmos à realidade, por meio de ações e estratégias voltadas à promoção aos direitos indígenas e quilombolas.

Não obstante, o desenvolvimento de uma sociedade justa, livre e igualitária ainda enfrenta questões como o racismo presente tanto na sociedade como nas instituições, colocando em risco os direitos e garantias das comunidades étnico-raciais. Movimentos empreendidos em âmbito legislativo, como os Projetos de Lei abordados, sinalizam para uma ameaça às conquistas alcançadas pelas comunidades indígenas e quilombolas a partir da Constituição de 1988. Com isso, evidencia-se a necessidade de reflexões críticas que abordem o papel do Estado e do Direito, apontando a forma como ambos se fazem presentes nos diferentes contextos sociais brasileiros, seja no combate seja no fomento das desigualdades historicamente erigidas contra as comunidades indígenas e quilombolas.

Referências

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, out. 1997.

BARROSO, Luís Roberto. *O direito constitucional e a efetividade de suas normas: limites e possibilidades da constituição brasileira*. Rio de Janeiro: Renovar, 1993.

BASTOS, Aurélio Wander. As terras indígenas no direito constitucional e na jurisprudência brasileira. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.). *Sociedades indígenas e o Direito: uma questão de direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC/CNPq, 1985. p. 85-98.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. O “novo” direito velho: racismo & direito. In: WOLKMER, Antonio Carlos; LEITE, José Rubens Morato (Org.). *Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas – uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 125-161.

BIGIO, Elias dos Santos. *Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.

BRASIL. Constituição Política do Imperio do Brazil (1824). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Atribuições do Juiz de Paz (1827). *LexML*. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-38396-15-outubro-1827-566688-publicacaooriginal-90219-pl.html>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Lei n. 16 (1834). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM16.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Lei n. 601 (1850). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (1891). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Decreto N. 8.072, de 20 de junho de 1910 (1910). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Lei n. 3.071, de 1.º de janeiro de 1916 (1916). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (1934). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao34.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Constituição dos Estados Unidos do Brasil (1937). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Constituição dos Estados Unidos do Brasil (1946). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil (1967). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Emenda Constitucional n. 1 (1969). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil (1988). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Câmara dos Deputados. Proposta de Emenda à Constituição 215/2000. *Projetos de Lei e Outras Proposições*. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

_____. Lei n. 10.406 (2002). *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. Decreto n. 5.051 (2004). Promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 3 abr. 2017.

_____. Tribunal Regional Federal (4. Região). Agravo de Instrumento n. 2008.04.00.010160-5/PR. Agravante: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Agravado: Cooperativa Agrária Agroindustrial e outros. Relator: Des. Federal Maria Lúcia Luz Leiria. *Ministério Público Federal (MPF) – Legislação Quilombola*. Abr. 2008. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/legislacao/legislacao-docs/quilombola/Acordao_no_Agravo_de_Instrumento_TFR_4Reg.pdf>. Acesso em: 3 abr. 2017.

_____. Decreto n. 8.593, de 17 de dezembro de 2015. Dispõe sobre a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI e dá outras providências. *Portal da Legislação*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Decreto/D8593.htm>. Acesso em: 5 abr. 2017.

_____. Fundação Nacional do Índio – FUNAI. *Povos indígenas isolados e de recente contato*. Brasília/DF, 2017a. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-aco-es/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?start=1#>>. Acesso em: 12 fev. 2017.

_____. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. *Quilombolas*. Brasília/DF, 2017b. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/quilombola>>. Acesso em: 12 fev. 2017.

CALHEIROS, Felipe Peres; STADTLER, Hulda Helena Coraciara. Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. *Katálysis*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 133-139, jan./jun. 2010.

COLAÇO, Thais Luzia. Os “novos” direitos indígenas. In: WOLKMER, Antonio Carlos; LEITE, José Rubens Morato (Org.). *Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas – uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 99-123.

FARIA, Carlos Aurélio Pimenta de. Implementação: o “elo perdido” de políticas públicas no Brasil. In: _____ (Org.). *Implementação de Políticas Públicas: teoria e prática*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2012.

LEITE, Ilka Boaventura. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2000.

LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 2002. (Série Antropologia, 322).

MINOGUE, Martin. Theory and practice in public policy and administration. *Policy and Politics*, Bristol, Policy Press/University of Bristol, v. 11, n. 1, p. 63-85, Jan. 1983.

MIRANDA, Newton Rodrigues. Breve histórico da questão das terras devolutas no Brasil e dos instrumentos legais de posse sobre esses bens. *Revista do CAAP*, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, p. 153-176, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 44, out. 1983. (Série Antropologia).

_____. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.). *Sociedades indígenas e o Direito: uma questão de direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC/CNPq, 1985. p. 17-30.

_____. Fronteiras de Papel: o reconhecimento oficial das terras indígenas. *Revista Humanidades*, Brasília, v. 18, p. 91-102, 1988.

_____. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D'INCAO, Maria Angela (Org.). *O Brasil não é mais aquele...: Mudanças sociais após a redemocratização*. São Paulo: Cortez, 2001. p. 217-235.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 25-68.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SOUZA, Celina. Políticas públicas: uma revisão da literatura. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 16, p. 20-45, dez. 2006.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Espaço geográfico uno e múltiplo. In: SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes; BASSO, Luís Alberto; VERDUM, Roberto. (Org.). *Ambiente e lugar no urbano: a grande Porto Alegre*. 1. ed. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2000. p. 13-34.

Identidade e desenvolvimento territorial em questão

Rafaela Vendruscolo¹

Introdução

As discussões em torno do espaço ganharam novas dimensões na segunda metade do século XX. Primeiramente na geografia, ampliaram-se para a sociologia, antropologia, ciência política e economia e desenvolveram-se na medida em que os conceitos de território, territorialidade, identidade e desenvolvimento territorial foram sendo debatidos. Tais discussões acompanham a análise dos processos de mudanças nos estudos sobre a interação entre o ser humano, paisagem, natureza², cultura, patrimônio, etc., bem como entre os espaços rural e urbano, global e local. Estas construções teóricas enfocam a potencialização dos recursos naturais, culturais e de governança em busca da constituição de um determinado território, propiciando debates e análises em torno da construção social dos territórios e sua implicação para pensar o desenvolvimento territorial.

Diante disso, o objetivo deste capítulo é apresentar, não de forma exaustiva, algumas discussões, conceitos e potencialidades de análise para compreender a complexidade dos locais e suas relações. Dessa forma, buscou-se discorrer sobre determinadas noções de território e de territorialidade, adentrando nos debates sobre identidade, capital social, institucionalidades e desenvolvimento territorial de forma integrada. Assim, apresenta-se um breve debate sobre a construção de territorialidades a partir da mobilização de identidades ligadas a

¹ Cientista social e mestre em Extensão Rural (UFMS). Doutora em Desenvolvimento Rural (UFRGS) e docente no Instituto Federal Farroupilha (IFFAR).

² Destaca-se que cada um desses conceitos é amplamente debatido. Essa discussão não será relatada neste capítulo.

interações e recursos naturais e culturais como possibilidade para o desenvolvimento territorial sob uma perspectiva socioantropológica.

Primeiramente, destaca-se a construção conceitual de território na medida em que este deixa de ser compreendido como dado e passa a ganhar o *status* de um espaço vivido e construído socialmente, a partir da mobilização de sinergias e do sentimento de pertencimento e de interação com um determinado ambiente e seus aspectos naturais e culturais. Isso mobiliza o desenvolvimento da análise em torno das noções de território e de territorialidade, apresentando um amplo debate antropológico e sociológico em torno das discussões sobre identidade e o território como uma construção social.

Nas ciências sociais e humanas, o conceito de território tem início nas discussões da geografia como uma relação entre Espaço, natureza e sociedade. Como foi abordado no Capítulo 1, o estudo do território encarna múltiplas leituras, de acordo com o período histórico e sua filiação conceitual e epistemológica. Uma visão contemporânea considera o território como um espaço de vida que, por suas dimensões, envolve o poder e ganha amplitude nos campos da antropologia, da sociologia, da ciência política e da economia, cada qual com seus enfoques. Dessa forma, a antropologia e a sociologia vão debruçar-se, principalmente, sobre as identidades, os sentimentos de pertencimento e as relações sociais e culturais que configuram um território. As discussões nessas ciências também contemplaram as relações de poder, trabalhadas pela ciência política, além das discussões sobre desenvolvimento, presentes na sociologia e na economia.

Um dos expoentes da geografia, Raffestin (1993), delinea o conceito de território a partir da ação social de diferentes atores que se apropriam e delimitam um determinado espaço e, dessa forma, incorporam relações de poder. Nessas relações, identidades diferenciam os grupos de atores, que estão ligados a um ambiente e tudo que há sobre ele, material ou imaterial. O território constitui, portanto, um espaço de vida, de ação e de pensamento de uma comunidade que constrói uma identificação com o lugar e com o grupo (TIZON, 1995). Essa percepção demonstra o enfoque antropológico das análises sobre o território, que envolve a construção de um pertencimento que delimita não apenas o “espaço”, mas também as relações sociais que ali se estabelecem. Segundo Almeida e Vargas (1998, p. 472), os indivíduos organizam-se em um lugar e o organizam na medida em que “as expressões culturais materializam-se em um espaço”. Dessa forma, constitui-se ao longo dos estudos sobre identidade, lugar e território a noção de

identidade territorial, que adquire espaço também nas políticas públicas e nas discussões cotidianas, transcendendo as ciências.

Permeados pela relação com a identidade, os territórios, portanto, não constituem configurações dadas pelo passado, mas compõem uma construção social. Conforme Flores (2006, p. 7), o território “[...] se configura num processo contínuo de transformações proporcionado por relações sociais (com o local e o global), o que significa relações de poder, e na relação destas com o acesso e uso do patrimônio natural local”. Assim, deslocando o debate para a sociologia do desenvolvimento, autores como Putnam (1993) e Abramovay (2002, 2003) enfatizam a relação entre território, territorialidade e desenvolvimento. O primeiro aponta o capital social como aspecto necessário para a compreensão de um território, enquanto o segundo destaca a possibilidade de um território ser construído a partir da mobilização de sinergias que dinamizam a possibilidade do desenvolvimento territorial.

A construção de um território é possível a partir da mobilização de institucionalidades e de identidades, as quais apresentam aspectos relevantes para o desenvolvimento territorial. Nesse sentido, Milton Santos (2002) concebe o território como dinâmico, pois se reconfigura a todo tempo, gerando processos de territorialização, desterritorialidade e reterritorialização. Assim, discussões em torno do desenvolvimento vêm utilizando as noções que envolvem o debate territorial para analisar questões ligadas, por exemplo, às políticas públicas, ao capital social e à potencialização e valorização de recursos específicos ou genéricos em torno de produtos e serviços que possam estar ligados a uma localidade (CARNEIRO, 1997; FLORES, 2006; FROELICH, 2002; PECQUEUR, 2000, 2004; VENDRUSCOLO, 2016).

É necessário, portanto, compreendermos os debates em torno das transformações contemporâneas na relação entre espaço e tempo que promovem significativas mudanças nas interpretações dos sentidos dos sujeitos e suas relações com o Espaço. São aspectos que alteram a compreensão das dinâmicas territoriais, já que as identidades e as relações espaço-temporais são dinamizadas pelo processo conhecido como globalização.

Nesse cenário de dinamização das relações espaço-temporais, as discussões retratam a necessidade de analisar o local e o global a partir de interações e dinâmicas que conformam novos sentidos e novas necessidades aos sujeitos.

Diante disso, o debate caminha para a análise de processos de desenvolvimento de determinadas áreas que aproveitaram as novas demandas e sentidos advindos da busca dos indivíduos por aspectos como tranquilidade, especificidades, tipicidades, vínculos com a natureza, tradições, etc.

Assim, alguns lugares vêm apostando na construção de identidades com foco nas especificidades culturais, sociais e naturais, dinamizando esses espaços como forma de potencializar recursos para o seu desenvolvimento. Por sua vez, essas estratégias ficaram conhecidas nos debates acadêmicos como potencialidades para o desenvolvimento territorial, principalmente de lugares do interior que, para muitos autores, estavam fadados ao desaparecimento diante dos processos modernizantes da agricultura e das transformações rurais. Apresentamos como esses conceitos vêm sendo desenvolvidos e operacionalizados nas discussões sobre desenvolvimento ligadas à potencialização de recursos naturais e culturais, da construção de identidades e de institucionalidades com vistas a aproveitar as dinâmicas contemporâneas de valorização de alguns aspectos que possam gerar o desenvolvimento dos territórios na interação global e local.

As transformações contemporâneas e as novas dinâmicas territoriais

Para compreendermos as novas dinâmicas territoriais, torna-se necessário analisar as transformações contemporâneas advindas do que tem sido chamado globalização, que provoca transformações nas relações, em geral intensificando-as. Motivo de muitos debates, as mudanças advindas desse processo revelam uma nova relação entre o espaço e o tempo, de maior interação e trocas culturais (BAUMAN, 2005; CASTELLS, 1999, 2000; GIDDENS, 2002; HALL, 2006; HARVEY, 1999). Esse processo tem forte influência das novas tecnologias de comunicação, que aproximaram culturas, intensificando as relações sociais e dinamizando os estudos na medida em que novas compreensões sobre os sentidos de lugar e dos territórios emergem.

Alguns autores destacam que o encurtamento das distâncias e do tempo dinamizou as relações sociais, perpassando fronteiras que antes eram bem delimitadas, o que acarretou novos sujeitos e um novo olhar sobre eles (GIDDENS, 2002; HALL, 2006; HARVEY, 1999). Com a intensificação dessas relações, cada vez mais diversificadas e o crescente acesso à informação e à comuni-

cação, a vida social tornou-se mais dinâmica e as trocas culturais e sociais mais intensas. Como consequência, novos sentidos permeiam os sujeitos e dão vida a uma nova configuração da sociedade, de modo a emergirem novas identidades nessa relação espaço-temporal³. As subjetividades passam a ser povoadas pela instabilidade de cartografias que são absorvidas de diversas culturas, colocando em xeque os tradicionais padrões de cada grupo e tornando os grupos sociais cada vez mais homogêneos.

Nesse contexto, alguns estudiosos buscam explicar as transformações a partir da homogeneização cultural, social, econômica e política (MCLUHAN; FIORE, 1971; ROBERTSON, 2002). Algumas análises tendem a explicar o mundo contemporâneo com base em uma lógica universalizante, minimizando a importância das dimensões locais em favor das novas dinâmicas urbano-industriais, que resultaram em uma sociedade unificada globalmente. Essa abordagem afirma que as identidades nacionais, em crise no mundo contemporâneo, tendem a desaparecer em favor da emergência de uma identidade global, de formas de pertencimento e de consumo padronizados pela lógica urbano-industrial. Essa lógica coloca em segundo plano as culturas locais, a diversidade cultural, a existência de diferentes códigos simbólicos e diferentes formas de organização social localmente delimitada, em favor de um processo homogêneo e linear resultado das intensificações das relações espaços-temporais.

Em contraposição, alguns autores têm afirmado que, mesmo que haja uma tendência homogeneizante de aspectos culturais, sociais, políticos e econômicos, principalmente voltados para um padrão urbano-industrial, há também tendências para a afirmação de identidades locais e a manutenção ou construção de heterogeneidades. Essa dinâmica expõe uma relação dialética, uma vez que, ao mesmo tempo em que as localidades são influenciadas e moldadas pelos processos globalizantes e por vezes homogeneizantes, as dimensões locais compõem este processo, produzindo tendências inversas aos padrões globalizantes (GIDDENS, 2002).

Como outra possibilidade interpretativa, portanto, as novas relações entre o local e o global expõem fenômenos aparentemente paradoxais que demarcam a coexistência entre padrões totalizantes e heterogeneidades locais e entre o

³ Em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, Hall (2006) questiona a contemporaneidade sob o prisma de um processo de crise de identidade.

local e o global como duas categorias complementares de interações cotidianas (FEATHERSTONE, 1996). Para Featherstone (1996), a globalização deveria ser pensada sob uma relação dialógica, como um espaço de interação onde a homogeneização não é regra, pois é permeada pela diversidade cultural, com diferentes perspectivas e, portanto, diferentes conflitos e disputas nas relações de poder.

Como resultado, as dinâmicas locais ou territoriais não são mais analisadas separadamente dos sentidos globais, bem como as dinâmicas globais não são isentas das relações e sentidos locais. Nesse sentido, Bauman (2005) aponta a cartografia ambivalente do mundo globalizante, na qual as novas relações sociais na contemporaneidade inspiram um sentimento de insegurança frente às inúmeras possibilidades de pertencimento. Ao encontro disso, a crise das sólidas estruturas sociais ocorre concomitantemente à persistência da necessidade de uma referência identitária que posicione o indivíduo nesse cenário.

Muitos paradoxos acompanham esta análise e, nesse sentido, Hall (2006) aponta movimentos contraditórios no processo de homogeneização cultural global. Para ele, juntamente com essa tendência, observa-se também um deslumbramento da diferença na forma de valorização das culturas locais. “Assim, ao invés de pensar o global como ‘substituindo’ o local seria mais apropriado pensar numa nova articulação entre ‘o global’ e ‘o local’” (HALL, 2006, p. 77)⁴. É inegável que o processo de globalização intensifica as relações sociais mundiais e constrói uma dinâmica local-global própria, na qual comunidades distantes se relacionam ao ponto de eventos locais serem influenciados por acontecimentos muito distantes, ou seja, os acontecimentos locais fazem parte e dão forma à globalização (GIDDENS, 2002).

Em sua perspectiva dialética entre o local e o global, na análise dos novos processos e sentidos contemporâneos, Zaoual (2003) aponta que uma das maneiras de reagir à instabilidade destacada por muitos autores na contemporaneidade consiste na busca por pertencimentos que estão diretamente ligados a locais. Dessa forma, apesar de as interações globais possibilitarem o compartilhamento de padrões culturais diversos, as incertezas e instabilidades dessas relações geram a necessidade de vincular-se a um local, a um pertencimento. Em sua teoria dos “sítios simbólicos de

⁴ Além disso, Hall (2006) destaca ainda que o processo de globalização é bastante desigual em todo o mundo e, por tal razão, apesar de afetar o mundo inteiro, pode-se relacionar este fenômeno mais especificamente ao Ocidente.

pertencimento”, Zaoual (2003, p. 21) afirma que “[...] essas tensões e recomposições são a raiz da afirmação das identidades e dos territórios”.

Nessa discussão, as identidades, globais ou locais, passam a ser compreendidas como plurais e como uma construção social. Assim, compreende-se que as identidades se vinculam à história, à sua espacialidade, às memórias, às relações de poder, entre outras matérias-primas que adquirem sentido ao grupo social que as experienciam (CASTELLS, 2000). Por outro lado, um indivíduo imerso na relação global e local identifica-se com diversas culturas, lugares e territórios, o que refuta as antigas compreensões sobre a vinculação dos indivíduos a uma única identidade. Para alguns autores, o que ocorre é uma ruptura com as culturas unificadas e unidimensionais da modernidade, dando lugar à ênfase no pluralismo cultural, na diversidade e na diferença (FEATHERSTONE, 1996; HARVEY, 1999; JAMESON, 1997).

Assim, a complexidade cultural contemporânea é expressa como um processo em que o sujeito se torna capaz de mover-se entre grupos distintos, lidando com diversos símbolos que podem dar origem a diferentes identidades construídas e reconstruídas, significadas e ressignificadas. Nesse cenário, os indivíduos contemporâneos não são mais vistos como pertencentes a um só código cultural homogêneo, de modo a não se definirem mais por uma única identidade distintiva, fixa e coerente. Há, com isso, a possibilidade de construção de novas identidades a partir da coexistência de vários códigos simbólicos. Essa nova lógica define as identidades como híbridas, dúcteis e multiculturais (CANCLINI, 2006)⁵. Além disso, as identidades são compreendidas como um processo em constante movimento, em que os significados vão sendo reconstruídos e reafirmados, pois, assim como os indivíduos se movem, as identidades estão também em constante curso (HAESBAERT, 1999).

Em concordância, Castells (2000) admite que um indivíduo ou um sujeito coletivo possa ter múltiplas identidades, entretanto, ele faz um adendo às contradições e tensões que o conceito de identidade tem causado no âmbito dos estudos sociológicos porquanto que a identidade tem sido confundida com o conceito de papéis sociais. Os papéis ou conjunto de papéis sociais são constituídos pela organização da sociedade como normas sociais, ao con-

⁵ Com isso, as ciências sociais voltaram-se para uma nova forma de compreender as dinâmicas identitárias. Os diversos debates entre as teorias sociológicas, antropológicas e psicológicas resultaram em distintas denominações como, por exemplo, a identidade de gênero, identidade étnica, identidade social, identidade cultural, identidade territorial, etc.

trário das identidades, que são construídas e originadas pelos indivíduos ou sujeitos coletivos que as internalizam como fonte de significação⁶.

Assim, Castells (2000) tem como hipótese que a identidade de projeto na sociedade em rede não terá como fonte as identidades pertencentes ao mundo industrial, mas as novas identidades desenvolvidas a partir da resistência. Seguindo este pressuposto, as transformações na sociedade poderiam advir de novos sujeitos históricos organizados em comunidades e fundamentados por valores tradicionais, mas caracterizados pelos emblemas da etnicidade e da territorialidade. Ou seja, as comunidades construídas a partir da resistência identitária fundamentam-se nos antigos valores da sociedade industrial ressignificados na sociedade em rede como fonte para novos sujeitos históricos, como, por exemplo, os movimentos sociais⁷. Isso não quer dizer apenas que as identidades de resistência necessariamente devem realizar uma mudança estrutural em toda a sociedade. A atuação das identidades de resistência, em seu âmbito microssocial, fundamenta sua oposição à lógica dominante da sociedade em rede.

Nesse sentido, os ambientalistas, as feministas e os movimentos religiosos, por exemplo, reivindicam seu espaço e defendem, cada um, seus modos de vida. Dentre as formas de identidade de resistência, Castells (2000) traz à tona a problemática das identidades territoriais. As comunidades locais, frente ao crescente processo de urbanização, foram fadadas ao desaparecimento. Entretanto, tem-se observado como tendência no mundo contemporâneo o agrupamento, a organização em comunidades locais. Esse fato é revelado por Castells (2000, p. 79) como parte de uma dinâmica de resistência ao processo de “individualização e atomização, tendendo a agrupar-se em organizações comunitárias que, ao longo do tempo, geram um sentimento de pertença e, em última análise, em muitos casos, uma identidade cultural, comunal”.

Retomando a relação espacial e temporal com as identidades culturais, Hall (2006) destaca que há uma influência do sentido de localização e de representação das identidades pela dinâmica de tempo e de espaço. As narrativas que conformam o sistema representativo das identidades culturais são afetadas por um sistema temporal e espacial, tanto em suas dimensões tem-

6 “Em termos mais genéricos, pode-se dizer que identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções” (CASTELLS, 2000, p. 23).

7 Os movimentos sociais são definidos por Castells como “ações coletivas com um determinado propósito cujo resultado, tanto em caso de sucesso como de fracasso, transforma os valores e instituições da sociedade” (2000, p. 20).

porais da construção simbólica do que está sendo narrado como na intensidade de transmissão e troca simbólica decorrentes dos meios de comunicação⁸. Assim, seguindo as ideias de Hall (2006, 2007), a identidade constitui uma construção discursiva de sentidos que dão significado aos símbolos elaborados pelos grupos para a reivindicação das diferenças. Em outras palavras, a constante afirmação de narrativas gera um sentimento de pertencimento a um grupo, um sentimento de comunidade, seja territorialmente determinado ou não, mas sempre constituindo uma comunidade imaginária.

Bauman (2003, 2005) também nos traz a ideia de comunidade, caracterizando-a como sinônimo de segurança aos sujeitos imersos na liquidez do mundo moderno. O autor percebe que, em meio à vida fluida da modernidade líquida⁹, o indivíduo encontra uma infinidade de possibilidades de escolha e consumo. Desta forma, as identidades são muitas e fluem em nossa sociedade como possibilidades de identificação à escolha dos indivíduos. Esse novo tempo, portanto, direciona-se para a construção de possibilidades e para a liberdade de escolha dos sujeitos, que não possuem mais bases sólidas de pertencimento como na modernidade.

Segundo o autor, o novo mundo, mais dinâmico, não comporta mais as velhas identidades, rígidas e inegociáveis. “As identidades ganharam livre curso, e agora cabe a cada indivíduo, homem ou mulher, capturá-las em pleno voo, usando os seus próprios recursos e ferramentas” (BAUMAN, 2005, p. 35). Em termos psicológicos do indivíduo, Maffesoli (2004) aponta que a saturação da modernidade é responsável pela fragmentação da vida social, hoje em tribos, sejam religiosas, culturais, sexuais, esportivas, etc. Para ele, isso constitui a formação de microidentidades onde as pessoas convivem e encontram aspectos como a aceitação e o acolhimento, elementos que foram fragmentando-se juntamente com a ‘crise’ das instituições sociais. Em sua análise, ele observa que as identidades de grupo, tribos ou comunidades que

8 “Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos. Elas têm aquilo que Edward Said chama de suas ‘geografias imaginárias’ (SAID, 1990): suas ‘paisagens’ características, seu senso de ‘lugar’, de ‘casa/lar’, ou heimat, bem como suas localizações no tempo – nas tradições inventadas que ligam passado e presente, em mitos de origem que projetam o presente de volta ao passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes” (HALL, 2006, p. 72).

9 Bauman denomina de modernidade líquida o período posterior à primeira modernidade, a qual se caracterizava pela solidez nas relações sociais. Bauman (2005) observa que, com a desterritorialização da economia, as relações de trabalho e de produção tornaram-se cada vez menos localizadas e, portanto, mais flexíveis, ou seja, mais fluidas.

se proliferam na atualidade não se confundem e não são postas em uma escala de importância na vida do sujeito. Dessa forma, o sujeito estaria elaborando outra composição nas relações sociais para compensar a ordem que era instaurada pelas instituições sociais na modernidade. Estes espaços ou comunidades são buscados pelo sujeito como forma de suprir as necessidades de pertencimento a um grupo (MAFFESOLI, 2004).

Sendo, portanto, a identidade um dos principais componentes da constituição de um território, este, por sua vez, também é móvel e está em constante reconstrução. É nessa dimensão que se desenvolve a análise da identidade territorial. A vinculação dos grupos sociais e o conjunto de quadros simbólicos com um determinado espaço geográfico permitem a construção de uma identidade territorial, situada ao contexto biofísico, histórico e experienciado em um determinado espaço. Em meio aos processos de globalização e localização, a dinamização da vida social se dá ao redor de uma diversidade de lugares e paisagens, espaços simbolicamente referenciados pela diversidade cultural, que proporcionam diversas possibilidades de articulações (VENDRUSCOLO, 2016).

Com isso, mesmo com alguns prognósticos de desaparecimento das culturas locais, Benko (2001) afirma que os territórios e suas especificidades não foram apagados do contexto da mundialização. Assim, os territórios são influenciados pelos contextos mundializantes, ao mesmo tempo em que o global é composto pelas heterogeneidades locais, como afirma Haesbaert (1999). O autor também destaca que o processo dito por muitos como homogeneizador pode mostrar sua outra face de resistência dos locais, construindo ou reafirmando os territórios (HAESBAERT, 1999).

Frente a essa compreensão relacional de identidade e espaço, Haesbaert (1999) busca desmitificar o mito da desterritorialização como consequência da globalização em nossos dias. Dito de outra forma, Haesbaert busca retrabalhar os mitos já ressaltados sobre a globalização direcionando seu olhar para as contradições que aparecem como fenômenos paradoxais do processo em curso. A ênfase está no discurso da desterritorialização, quando as identidades são essencialmente localizadas no tempo e no espaço, mesmo que imaginárias. Além disso, como ponto principal das identidades, o autor aponta a multiterritorialidade como resposta para as questões territoriais do mundo contemporâneo. Ou seja, ao invés da dissolução dos territórios, o que se pode observar na atualidade são novas e variadas territorialidades, múltiplas configurações terri-

toriais que emergem a partir de apropriações simbólicas do espaço. Nas palavras do autor, “mais do que a desterritorialização desenraizadora, manifesta-se um processo de reterritorialização espacialmente descontínuo e extremamente complexo” (HAESBAERT, 1999, p. 214).

A representação remete a uma localização imaginária, com paisagens definidas, certo senso de ‘lugar’, sentimento de ‘lar’, e como elementos localizados no tempo, como tradições inventadas, mitos de origem ou fundacionais que constroem a narrativa da identidade (HALL, 2006). Assim, a identidade constitui-se territorialmente na medida em que o referencial simbólico no processo de construção parte do território, ou perpassa bases territoriais, mesmo que imaginadas (HAESBAERT; BÁRBARA, 2001).

Além disso, de acordo com Little (2002), as relações necessárias para a constituição de um território vão além das relações sociais, levando em consideração a interação dos grupos sociais com o ambiente biofísico, o conhecimento sobre este, os rituais, os sentidos e significados que os grupos atribuem ao ambiente (LITTLE, 2002). Esse conjunto de grupos sociais e ambiente biofísico gera a categoria social chamada por Raffestin (1993) de recursos naturais. Dessa forma, Little (2002) compreende que um território é a composição das relações de pertencimento de um grupo relacionadas aos conhecimentos do ambiente biofísico e a apropriação que esse grupo faz dele como espaço de sobrevivência e lugar de vida. Ao usar como exemplo os povos indígenas do Brasil, Little constrói sua ideia de território e de lugar a partir da relação temporal, dotada de sentido e de conhecimento, de memória com um lugar que o faz ser identificado como sua *homeland* (LITTLE, 2002). São, segundo ele, as cosmo grafias que estabelecem a relação de um grupo com um lugar, construindo, portanto, a territorialidade (LITTLE, 2002).

É, portanto, no contexto de perda de sentido das narrativas homogêneas e unificadas, que se observa a fascinação pelo ‘estranho’, pelo diferente, pelo espetacular, pelo simulacro. Há, assim, uma lacuna crescente de valorização da pluralidade, do multiculturalismo, da hibridização cultural, dando margem para o reconhecimento de múltiplas identidades pelos sujeitos capazes de formatarem-se às múltiplas possibilidades de pertencimento, aliado a um crescente olhar de apreciação dos particularismos relacionados como, por exemplo, o saber local (FEATHERSTONE, 1996; CANCLINI, 2006). Nesse sentido, Froehlich (2002) destaca como característica da contemporaneidade “a ca-

pacidade de deslocar a moldura, de mover-se entre vários focos e escalas espaço-temporais, de lidar com um leque de material simbólico de onde várias identidades podem ser formadas e reformadas – construídas – em situações diferentes” (FROEHLICH, 2002, p. 53).

Como consequência, a construção de identidades também se fundamenta no que é consumido pelos grupos ou pelos indivíduos. Assim, segundo Hall (2006), a sociedade, em um momento de crise das identidades modernas, volta-se para o consumo como ponto de referência para sua identificação. Em um mundo de “não-lugares” (AUGÉ, 1994), o indivíduo busca no consumo de bens e produtos culturais o pertencimento a um lugar, a um grupo ou cultura, retomando e ressignificando o lugar antes condenado ao desaparecimento (VENDRUSCOLO, 2016).

Em contraposição aos padrões de consumo global baseados na praticidade, na rapidez e na obsolescência, surgem tendências que apontam um consumo diferenciado, de valorização de estilos de vida ligados à proximidade com a natureza, de grupos tradicionais que cultivam costumes e práticas e resgatam saberes e modos de vida, bem como laços de solidariedade, aspectos até então alheios à dinâmica da sociedade global. Portanto, apresenta-se como tendência atual um consumo de bens materiais e imateriais ligados a sensações do novo, do diferente, do consumo de simbologias, de interação e troca simbólica das culturas ou grupos.

Ao comprar um produto, por exemplo, o indivíduo está consumindo não apenas o próprio produto ou a sua funcionalidade, mas a narrativa que o apresenta, uma narrativa que busca efeitos de sentido na sensibilização subjetiva do indivíduo. O ato de consumir tornou-se, na sociedade contemporânea, o pano de fundo para a construção identitária dos indivíduos (VENDRUSCOLO, 2016). Sendo o consumo um ato subjetivo de produção de narrativa sobre o eu que está consumindo, tem-se, portanto, a construção deste Eu (ROCHA, 2005). Aparece, portanto, um novo sentido para o consumo, pois se pode dizer que ao consumir um produto ou serviço o indivíduo busca consumir uma identidade, um sentimento de pertencimento expresso nas narrativas incorporadas aos produtos e serviços. Referência das identidades modernas, a construção narrativa¹⁰ das identidades hoje se apresenta de forma diferenciada como parte

10 De acordo com Canclini, “a identidade é uma construção que se narra” (2006, p. 129).

de um novo processo histórico. As narrativas são operacionalizadas para as relações de mercado, instauradas nas tendências contemporâneas de valorização da diferença, do natural, do exótico, das referências ao passado ou às formas de convívio baseadas nas relações de proximidade (BAUMAN, 2003, 2005; CANCLINI, 2006; HALL, 2006).

Assim, observa-se a ‘fuga’ aos padrões de uniformidade e modelação dos hábitos da sociedade contemporânea e a atomização de tendências de valorização e busca por estilos de vida históricos e pitorescos, bem como espaços de pertencimento e rememoração (VENDRUSCOLO, 2016). Dessa forma, a busca pelos chamados ‘localismos’ está cada vez mais presente na sociedade de consumo, que encontra na cultura de um povo ou local o sentido de pertencimento e identificação (FELDMAN-BIANCO; CAPINHA, 2000). Os localismos constituem a caracterização do local pelas acepções sociológicas frente às interações globais representando o desejo por pertencer a uma localidade claramente definida (FEATHERSTONE, 1996). Segundo Arantes (2004, p. 100), “a identidade consolida-se sobre um amálgama de sentimentos profundos que são vivenciados como referências pessoais e sociais fundamentais em termos de localização do ser no mundo”.

Canclini (2006) destaca as interpretações de Bourdieu e Appadurai para a racionalidade distintiva do consumo, ou seja, mais do que a disputa pelos meios de produção, verifica-se o consumo como a disputa pelos meios de distinção simbólica. “A lógica que rege a apropriação dos bens como objetos de distinção não é a da satisfação de necessidades, mas sim a da escassez desses bens e da impossibilidade de que outros os possuam” (CANCLINI, 2006, p. 63). O que o autor, portanto, nos apresenta, consiste em uma interpretação baseada na lógica do consumo com base em valores simbólicos, ritualísticos, que buscam apresentar uma forma de pertencimento ao ato de consumir. Da mesma forma que a mistura de símbolos estrangeiros conformou produtos e formas de pertencimento da cultura de massa consumida por todos os sujeitos ligados na disseminação deste consumo pelas tecnologias da informação e comunicação, observa-se a adaptação das culturas tradicionais ao consumo contemporâneo, muitas vezes reivindicado por meio de uma ilusória autenticidade (CANCLINI, 2006). Mas, segundo ele, é inegável que em nossa sociedade o consumo é o principal procedimento de identificação.

Essas características revelam a principal relação do consumo e da operacionalização da identidade cultural hoje: como mercadoria. Tendo como base estas tendências de consumo e de busca por pertencimentos, destacam-se as novas configurações territoriais, que podem ser encaixadas no que Canclini (2006, p. 47) denominou de “circuitos histórico-territoriais”¹¹. Novas formas de configuração da sociedade civil convivem concomitantemente ao longo dos processos de globalização e localização. Assim sendo, as novas configurações territoriais, baseadas na construção de uma identidade territorial, constituem uma assimilação das múltiplas possibilidades de identificação na contemporaneidade e das possibilidades de o sujeito conviver com uma diversidade de sistemas simbólicos reivindicados nas relações sociais.

A construção de identidades e territorialidades com vistas ao desenvolvimento territorial

Acompanhando as tendências contemporâneas de valorização das diversidades, de vínculos locais e de heterogeneidades no processo paradoxal da globalização, muitos lugares têm afirmado e potencializado os recursos naturais e culturais, bem como intensificado e construído vínculos que vêm conformando um território com vistas ao desenvolvimento. Nesse sentido, as configurações territoriais são promovidas como possibilidades de consumo para os indivíduos contemporâneos que buscam características como tranquilidade, tradicionalidade, especificidades, história, contato com a natureza, memória e outras qualidades que passam a ser atreladas a produtos e serviços territoriais.

De acordo com essa perspectiva, as novas territorialidades criadas a partir de similitudes e afinidades socioculturais e/ou naturais de uma área tornaram o território um objeto de estudo das ciências sociais que têm nas particularidades das interações sociais os focos de pesquisa (ABRAMOVAY, 2003). Nesta visão, a territorialidade constitui uma construção social, um processo de negociação entre diferentes sujeitos, internos e externos, incorporado pelo jogo de poder que resulta na configuração de uma identidade comum, territorial. O aproveitamento dos recursos locais e a mobilização dos atores exigem a valorização

11 “O conjunto de saberes, costumes e experiências organizado ao longo de várias épocas relacionado com territórios étnicos, regionais e nacionais, e que se manifesta, sobretudo no patrimônio histórico e na cultura popular tradicional” (CANCLINI, 2006, p. 47).

do patrimônio material e imaterial e a construção de uma identidade local ou regional, bem como a formação de laços de interação e solidariedade. Esse processo de mobilização do capital social¹² e de identificação com os recursos culturais e biofísicos define a construção do que se denomina um novo tipo de territorialidade, formado a partir da articulação de forças internas e externas. Portanto, a identificação dos atores locais com as características definidoras do território é essencial para a constituição de uma territorialidade.

As identidades são construídas nas interações sociais internas e externas, nos laços estabelecidos pelos sujeitos nas situações cotidianas, formando círculos étnicos, territoriais ou de grupos que possuem elementos identificadores com significados comuns, seja num processo de afirmação ou distinção (RODRIGO, 1996). Com base nesse entendimento, ressalta-se que a identidade é construída no contato com a alteridade, num fenômeno de fricção interétnica, intergrupual ou interterritorial. A identidade deve ser compreendida em sua perspectiva relacional, como um laço de união interna e distintividade externa. O sistema de símbolos e significados representa o grupo que se reconhece e se distingue no contato com a alteridade (OLIVEIRA, 2006).

Os grupos, portanto, recorrem à construção de um sistema simbólico comum, reconhecido por todos, que é decorrente de um processo relacional entre identidade e memória. Assim como a identidade, a memória é uma construção social e é definida por sua temporalidade e descontinuidade. Como afirma Halbwachs (1990), a memória consiste em uma construção coletiva do passado no tempo presente, o que deve ser lembrado ou esquecido é definido e ressignificado pelo grupo que rememora. Além disso, o reconhecimento e identificação de um sistema simbólico, de manifestações culturais, saberes, práticas ou tradições, bem como de objetos ou edificações por um grupo define a patrimonialização.

O patrimônio, portanto, mais do que um legado herdado do passado e transmitido às gerações futuras, constitui uma construção social, uma seleção no presente do legado que será transmitido às gerações futuras (SILVA, 2000). Diretamente relacionado à memória, considerada coletiva e seletiva, o patrimônio é a materialização dessa memória, uma idealização construída do que deve ou não ser transmitido às gerações futuras por um determinado grupo em um determinado período. Segundo Silva (2000, p. 219), “o elemento determi-

12 Para uma melhor compreensão sobre capital social, ver Abramovay (2003).

nante que define o conceito de patrimônio é a sua capacidade de representar simbolicamente uma identidade”. Sendo assim, é por meio da reconstrução e transmissão dos códigos simbólicos que os sujeitos mantêm vínculos com o passado e, conseqüentemente, essa relação entre passado-presente, que permeia a memória coletiva, fornece elementos de identificação e reconhecimento dos indivíduos como iguais e distintos diante da alteridade (VENDRUSCOLO, 2016).

No contexto contemporâneo da sociedade de consumo apresentada anteriormente, os espaços de rememoração e reconstrução do passado constituem um refúgio para os sujeitos frente à avassaladora velocidade das mudanças e às constantes incertezas e instabilidades, que são produtos do processo de globalização¹³. Observam-se em todos os lugares processos de preservação do patrimônio e reafirmação de identidades coletivas, que parecem representar reações aos efeitos globais em âmbito local (CASTELLS, 2000). Dessa forma, preservar o patrimônio revela-se uma forma de afirmar as singularidades locais e construir ou reafirmar territorialidades.

Além disso, a preservação do patrimônio, tanto material como imaterial, deixou de ser apenas um ato patriota, educacional ou estético e passou a constituir elemento de pauta nas discussões sobre estratégias de desenvolvimento (VEIGA, 2003). Atualmente, o patrimônio passa a ser entendido como uma oportunidade de consumo produtivo e a preservação do patrimônio como uma ação da comunidade e não apenas dos órgãos governamentais. Assim, o envolvimento dos atores locais com o patrimônio material (natureza, edificações históricas, etc.) e imaterial (tradições locais, saberes artesanais e culinários, etc.) dá suporte para atividades que possam promover o desenvolvimento local (VEIGA, 2003).

Portanto, observa-se um movimento de retomada de elementos culturais com base na memória coletiva, operacionalizados para dar vida a novas e diversas formas de pertencimento com objetivos de resistência aos padrões ou com distintividade nas relações intergrupais. Aliadas a isso, destacam-se a emergência e afirmação de teias de significado conformadas a partir das relações com o consumo, que é caracterizado não apenas como o simples ato de consumir um produto ou serviço, mas pelo ato de consumir narrativas que dão vida a

13 Segundo Silva: “Os objetos do passado proporcionam estabilidade, pois se o futuro é aquele destino essencialmente incerto e o presente aquele instante fugaz, a única certeza que o ser humano possui é a verdade irrefutável do passado” (SILVA, 2008, p. 02).

sistemas de identificação. A busca dos sujeitos pelo consumo relacionado a pertencimentos e à distintividade, conforme debatido acima, possibilitou a operacionalização das identidades em conformações territoriais como um grande trunfo para o desenvolvimento de áreas interioranas, muitas vezes fadadas ao desaparecimento. As tendências de valorização cultural e natural e de busca por um pertencimento criam oportunidades de desenvolvimento ancoradas na valorização e preservação do patrimônio cultural e natural, tangível e intangível, de locais, territórios ou grupos sociais/étnicos considerados ‘tradicionais’ (CARNEIRO, 1997; FROEHLICH, 2002; VENDRUSCOLO, 2016).

Essas tendências buscam superar a perspectiva desenvolvimentista de meados do século XX, na qual a modernização, fundada na máxima produção agrícola, gerou dramáticas consequências para o campo, dentre as quais se destaca o grande êxodo rural e o abarrotamento das cidades, os altos índices de desemprego, a falta de moradias, entre outras mazelas das grandes cidades. Assim, os modelos de desenvolvimento, ancorados nas ideologias urbano-industriais, onde a modernidade e a tecnologia eram sinônimos de desenvolvimento, são questionados, possibilitando a criação de novas compreensões de desenvolvimento fundamentadas na busca da sociedade por qualidade de vida, pelo respeito à diversidade cultural e pela procura por um sentido de pertença, bem como por preocupações que envolvem a dimensão social, cultural, política, econômica e, principalmente, ambiental (CARNEIRO, 1997; FROEHLICH, 2002; VENDRUSCOLO, 2016).

Diante disso e visando essas novas oportunidades de mercado, novas estratégias de desenvolvimento foram pensadas, sobretudo para o estigmatizado meio rural. Sob essa nova lógica, algumas abordagens de desenvolvimento rural voltaram-se para a construção de territórios, a partir da valorização das especificidades culturais e naturais. As novas territorialidades, baseadas na construção de uma identidade territorial como propulsora e mobilizadora do desenvolvimento do território, apareceram como estratégias de sobrevivência e desenvolvimento das áreas consideradas atrasadas frente aos modelos convencionais de desenvolvimento e que, segundo teorias da modernização da agricultura, estavam fadadas ao desaparecimento. Esses processos de valorização do “rural”, por sua cultura e pela natureza, ganham dimensões promissoras na atualidade, contradizendo os vaticínios históricos de desaparecimento do rural e desconstruindo o significado de atraso que lhe foi atribuído nas visões da modernização

conservadora, construindo novos sentidos para o desenvolvimento contemporâneo e novos papéis para os territórios rurais (FROEHLICH, 2002).

A construção de territorialidades está pautada na apropriação social, cultural e política do espaço, ou seja, os territórios são caracterizados pelo seu tecido social, as relações sociais, culturais, políticas e econômicas que dinamizam o espaço e valorizam os saberes, tradições e história do local (ABRAMOVAY, 2003). Os territórios diferem de acordo com as suas características materiais e imateriais, ou seja, os seus recursos biofísicos e humanos, relações sociais, modos de produção e sua cultura. As complexas ligações dessas especificidades com fatores e processos exógenos dão origem a distintas identidades territoriais. A identidade territorial¹⁴ revela o espectro, as formas e a intensidade de integração econômica e cultural dos lugares e regiões, no passado e no presente, no âmbito de redes e sistemas socioeconômicos e espaciais hierarquizados. A construção de uma identidade territorial tem sido considerada importante na medida em que funciona como um amálgama social e, por vezes, como um elemento catalisador de ações e sinergias. A identidade materializa uma representação para os atores sociais referente aos territórios criados, muitas vezes de maneira normativa no papel das atas de consórcios intermunicipais e nos projetos de desenvolvimento. Tem como substrato recursos simbólicos culturais e naturais dos locais envolvidos¹⁵.

A formatação e o reforço da identidade territorial têm sido apresentados como condição fundamental para o futuro da economia e da sociedade e como um potencial mobilizável pelas estratégias de desenvolvimento. Pressupõe-se que estas deveriam ancorar-se no “aproveitamento da tipicidade ancestral para encorajar uma evolução diferenciadora que possa conduzir ao reforço da inovação local” (ALBINO, 1997, p. 113).

Como estratégias de afirmação identitária de um território, potencialização e patrimonialização dos recursos culturais e naturais, observam-se as dis-

14 “Identidade territorial” é um conceito imerso em subjetividade e, portanto, complexo e controverso, focado na singularidade de realidades geográficas físicas e humanas de localidades e regiões. Dependendo do âmbito, contexto e propósito das análises, a noção de “identidade” frequentemente assume o sentido de “cultura” ou “singularidade” dos lugares, enquanto “territorial” costuma referir-se a “local”, “da comunidade”, ou “regional”. Para aprofundamentos a respeito, ver Roca e Mourão (2003) e Roca (2004).

15 Para mais informações, ver o exemplo do Consórcio de Desenvolvimento Sustentável da Quarta Colônia (CONDESUS) em VENDRUSCOLO (2016), ou, ainda, as diferentes associações com vistas ao reconhecimento de Indicações Geográficas como, por exemplo, a APROVALE, na Serra Gaúcha (ANJOS; CRIADO; CALDAS, 2013; NIEDERLE, 2011).

tintividades advindas de características singulares principalmente relacionadas a produtos. Nesses casos, destacam-se os registros territoriais ligados à singularidade de um produto como Indicação Geográfica, por exemplo, no Brasil. Essas estratégias são baseadas nas estratégias europeias que buscam ligar a especificidade de um produto às características biofísicas, culturais, sociais e históricas de um determinado espaço (ANJOS; CRIADO; CALDAS, 2013). Na França, essas especificidades levam o nome de *terroir*, que relaciona um modo de fazer específico, bem como as características biofísicas do espaço, de um produto à conformação de uma territorialidade, a qual possui um capital social que permite essa organização e vinculação espacial (NIEDERLE, 2011).

Outra estratégia, que vem sendo relatada por Pecqueur (2000, 2004), são os territórios que buscam vincular não apenas um produto e suas especificidades, mas um conjunto de produtos e serviços que conformam a chamada “cesta de bens”. “Esse modelo reflete a constituição de uma oferta de bens e serviços que é co-construída pela interação entre fornecedores e consumidores, na qual esses últimos exercem uma função muito ativa” (PECQUEUR, 2009, p. 86). Dessa forma, o vínculo territorial não está apenas na “simples diferenciação pela qualidade ou dos modelos de bens combinados” (PECQUEUR, 2009, p. 86). São, portanto, territórios que foram construídos a partir da mobilização de diversos recursos culturais, históricos e naturais na conformação e vinculação do espaço, criando uma identificação que muitas vezes está relacionada a apropriações étnicas.

Nesse sentido, diversos estudos vêm identificando estratégias de desenvolvimento baseadas na construção ou reafirmação de uma identidade territorial na Europa e na América Latina. No Brasil, muitos estudos centram-se na construção de capital social ou na identificação de um território por meio das especificidades do saber fazer e nas características biofísicas a um território, principalmente no caso das Indicações Geográficas (ANJOS et al., 2014; FROEHLICH, 2002; NIEDERLE, 2011).

Outros estudos buscam compreender a construção de uma identidade territorial como estratégia para a promoção do turismo, da conformação territorial que vem sendo consumida de diferentes formas. É o caso da identidade territorial da Quarta Colônia, na região central do Rio Grande do Sul, a qual foi construída ao longo dos últimos 30 anos, a partir da afirmação narrativa de pertencimento a um território historicamente marcado pelo processo de colonização alemã e italiana, bem como a interação interétnica que marca

a apropriação biofísica dessas culturas (VENDRUSCOLO, 2016). No Brasil, destacam-se, ainda, os estudos com enfoque nas territorialidades quilombolas e indígenas, que envolvem processos históricos de apropriações e reivindicações de vínculo com um determinado espaço e com uma determinada memória (ALMEIDA, 2006, 2010). Essas territorialidades envolvem não apenas uma identidade para o consumo e promoção do desenvolvimento territorial, mas uma relação política e de poder de movimentos sociais que reivindicam um lugar no espaço marcado pela memória coletiva de vinculação.

Nesses estudos, os autores observam que uma territorialidade com vistas ao desenvolvimento constitui-se a partir de uma afirmação identitária que promova sinergias e, portanto, vincule os indivíduos ao espaço vivido, ao mesmo tempo em que se afirme a partir da distintividade com os de fora e da constituição de uma imagem que é vendida para os indivíduos que buscam consumir especificidades, maiores vínculos culturais e naturais, rituais, etc. (FROEHLICH, 2002; VENDRUSCOLO, 2016). Contemporaneamente, frente aos complexos processos de globalização da economia e cultura, a identidade do território tem sido cada vez mais considerada como um trunfo decisivo para o desenvolvimento sustentável.

Considerações

O presente capítulo foi elaborado a partir da tentativa de mapear de forma breve as discussões e os estudos em torno da noção de identidade, territorialidade e desenvolvimento. Buscou-se, assim, apresentar algumas das definições de território e identidade, com foco nas respostas dos grupos às transformações espaço-temporais ocorridas no último século, principalmente as advindas do que se tem chamado de globalização. Destaca-se que os processos, as transformações e as reações são heterogêneas nos diferentes locais, indicando distintas construções identitárias.

Entretanto, como parte deste capítulo, problematizaram-se aspectos que vêm sendo potencializados, principalmente, na sociologia do desenvolvimento. São potencialidades para áreas e grupos que têm acionado aspectos culturais e identitários como forma de construção e promoção do território, de modo a corroborar características de alguns grupos que, diante das tentativas homogeneizadoras da indústria cultural, optam por consumir produtos e serviços

diferenciados, carregados de sentidos e significados peculiares de culturas ou grupos.

Com isso, destaca-se que a construção de identidades e sinergias com vistas à afirmação de diferenças constitui o principal elemento do que se tem chamado de desenvolvimento territorial. Nos últimos anos, esta noção vem sendo acionada pelas análises científicas e por órgãos governamentais que a apontam como estratégia para políticas públicas de desenvolvimento.

Referências

ABRAMOVAY, Ricardo. Desenvolvimento rural territorial e capital social. In: SABOURIN, Eric; TEIXEIRA, Olivio Alberto (Ed.). *Planejamento e desenvolvimento dos territórios rurais: conceitos, controvérsias e experiências*. Brasília: Embrapa, 2002. p. 113-128.

_____. *O futuro das regiões rurais*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2003.

ALBINO, José Carlos (Org.). *Desenvolver desenvolvendo: práticas e pistas para o desenvolvimento local no Alentejo*. Messejana: ESDIME C.R.L., 1997.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA-UFAM, Fundação Ford), 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de et al. (Org.). *Territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

ALMEIDA, Maria Geralda de; VARGAS, Maria Augusta Mundim. A dimensão cultural do sertão sergipano. In: DINIZ, J. A. F.; FRANÇA, V. (Org.). *Capítulos de geografia nordestina*. Aracaju: NPGEO/UFS, 1998. p. 469-485.

ANJOS, Flávio Sacco dos; CRIADO, Encarnación; CALDAS, Nádia Velleda. Indicações geográficas e desenvolvimento territorial: um diálogo entre a realidade europeia e brasileira. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 1, p. 207-236, jan./mar. 2013.

ANJOS, Flávio Sacco dos et al. São as indicações geográficas um instrumento para o desenvolvimento dos territórios? Estudo de caso sobre duas experiências no estado do Rio Grande do Sul. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 13, n. 26, p. 163-193, 2014.

ARANTES, Antônio A. Cultura e territorialidade em políticas sociais. In: LAGES, Vinícius Nobre; BRAGA, Christiano; MORELLI, Gustavo (Org.). *Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva*. Brasília: SEBRAE, 2004.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENKO, Georges. A recomposição dos espaços. *Interações: Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, Campo Grande, UCDB, v. 1, n. 2, p. 7-12, mar. 2001.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 6. ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2006.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ECONOMIA E SOCIOLOGIA RURAL, 35., 1997, Natal. *Anais...* Natal: SOBER, 1997. p. 147-185.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 1.

_____. *O poder da identidade*. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FEATHERSTONE, Michael. Localismo, globalismo e identidade cultural. In: *Sociedade e Estado*, Brasília, UnB/Relume-Dumará, v. 11, n. 1, p. 9-42, jan./jun. 1996.

FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça (Org.). *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000.

FLORES, Murilo. *A identidade cultural do território como base de estratégias de desenvolvimento: uma visão do estado da arte*. RIMISP, 2006. Disponível em: <http://camara.fecam.org.br/uploads/28/arquivos/4069_FLORES_M_Identidade_Territorial_como_Base_as_Estrategias_Developolvimento.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2017.

FROELICH, José Marcos. *Rural e Natureza: a construção social do rural contemporâneo na região central do Rio Grande do Sul*. 2002. 220 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade)—Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190.

HAESBAERT, Rogério; BÁRBARA, Marcelo de Jesus Santa. Identidade e migração em áreas transfronteiriças. *GEOgraphia*, UFF, Niterói, v. 5, p. 45-65, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice; Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007. p. 103-133.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1997.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: DAN/UnB, 2002. (Série Antropologia, 322).

MAFFESOLI, Michel. *Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo*. Rio de Janeiro: Editora Atlântica, 2004.

MCLUHAN, Marshall; FIORE, Quentin. *Guerra e paz na aldeia global*. Rio de Janeiro: Batam Books, 1971.

NIEDERLE, Paulo André. *Compromissos para a qualidade: projetos de indicação geográfica para vinhos no Brasil e na França*. 2010. 263 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)—Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

PECQUEUR, Bernard. *Qualité et développement territorial: l'hypothèse du panier de biens et de services territorialisés*. In: SYMPOSIUM SUR LE DÉVELOPPEMENT REGIONAL, IN-RA-DADP, 2000, Montpellier.

_____. *Le développement territorial: une nouvelle approche des processus de développement pour les économies du Sud*. Grenoble: Université Joseph Fourier, 2004.

_____. A guinada territorial da economia global. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 8, n. 14, p. 79-106, 2009.

PUTNAM, Robert D. *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ROCA, Zoran. *Affirmation of regional identity between rhetoric and reality: evidence from Portugal*. In: BONESCHANSKER, Engbert et al. (Ed.). *Cultural uniqueness and regional economy*. Leeuwarden: Fryske Akademy, 2004. p. 29-52.

- ROCA, Zoran; MOURÃO, Jorge Carvalho. Identidade e desenvolvimento territorial entre a retórica e prática. *Revista Lusófona de Humanidades e Tecnologias*, n. 9, p. 102-110, 2003.
- ROCHA, Silvia Pimenta Veloso. O homem sem qualidades: modernidade, consumo e identidade cultural. *Comunicação, mídia e consumo*, São Paulo, ESPM, v. 2, n. 3, p. 111-122, mar. 2005.
- RODRIGO, Isabel. *Identidades sociais e agriculturas familiares*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos Rurais, 1996.
- SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, Milton et al. (Org.). *Território: globalização e fragmentação*. 5. ed. São Paulo: Hucitec/Anpur, 2002.
- SILVA, Elsa Peralta da. Património e identidade. Os desafios do turismo cultural. *ANTROPOLOGICAS*, Porto, n. 4, p. 217-224, 2000. Disponível em: <<http://revistas.rcaap.pt/antropologicas/article/viewFile/932/734>>. Acesso em: 20 jan. 2017.
- TIZON, Philippe. Le territoire au quotidien. In: DI MÉO, Guy (Ed.). *Les terriroires du quotidien*. Paris: L'Harmattan, 1995. p. 17-34. (Géographie Sociale).
- VEIGA, José Eli da. *Cidades imaginárias: o Brasil é menos urbano do que se calcula*. 2. ed. Campinas: Autores Associados, 2003.
- VENDRUSCOLO, Rafaela. *Somos da Quarta Colônia: os sentidos de uma identidade territorial em construção*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2016.
- ZAOUAL, Hassan. *Globalização e diversidade cultural*. São Paulo: Cortez, 2003.

Territórios e questões ambientais na perspectiva de povos e comunidades tradicionais

Josiane Carine Wedig¹

Introdução

O tema deste capítulo é a relação de povos e comunidades tradicionais, seus territórios e as questões ambientais². Para eles, o território é o espaço de existência em que se conectam humanos e não humanos, compondo agenciamentos coletivos. Contudo, estes territórios estão cada vez mais ameaçados pelo avanço de visões desenvolvimentistas que consideram a natureza apenas como um recurso a ser utilizado em benefício dos humanos, um modelo antropocêntrico que teve início com a modernidade e seu avanço urbano industrial sobre diferentes espaços (e povos) do planeta.

Nas últimas décadas, aquilo que tem sido classificado como “natureza” na perspectiva hegemônica ocidental (as florestas, as águas, os minerais, os territórios tradicionais...) passou a se constituir como palco de novos impulsos de expansão do mercado de terras³, através do avanço da agricultura monocultora, exportadora e baseada no latifúndio e da construção dos grandes projetos de infraestrutura. Soma-se a essa expansão a intervenção de agências

1 Professora de Sociologia da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Departamento de Ciências Humanas. Doutora em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

2 A reflexão que aqui realizamos é resultado da pesquisa de tese publicada em Wedig (2015).

3 No Brasil, as disputas pela terra e território ocorreram desde o século XVI, principalmente pela apropriação colonial das terras indígenas e posterior processo de mercantilização da terra, instituído pela Lei de Terras de 1850.

multilaterais e de multinacionais de biotecnologia, que procuram regulamentar e criar utilizações rentáveis para as espécies vivas principalmente por meio de patentes. Há também o fato de que, desde o começo dos anos 1990, a noção de biodiversidade se converteu em um poderoso discurso em que estão envolvidas organizações internacionais, Estados, ONGs, cientistas, prospectores, comunidades locais e movimentos sociais (ESCOBAR; PARDO, 2005), e em torno da qual se desenrola uma série de controvérsias.

Frente a estas questões, a reflexão que segue apresenta a perspectiva de povos e comunidades tradicionais do Paraná sobre os territórios existenciais. A pesquisa de campo foi realizada com uma organização denominada Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais, que foi criada em 2008, na região Centro-Sul do Paraná, e reúne faxinalenses, ilhéus, quilombolas, indígenas, pescadores artesanais, cipozeiros, membros de religião de matriz africana e benzedeadas⁴.

As questões ambientais que perpassam os debates dos segmentos que compõem a Rede Puxirão são marcadas por inúmeras tensões, sobretudo, por conflitos fundiários com grandes proprietários de terras e com órgãos ambientais. Eles sofrem o impacto da devastação florestal, do assoreamento dos rios, da poluição das águas por agrotóxicos utilizados nas grandes plantações, do avanço da pesca industrial etc., causando graves problemas para a sua existência. Ademais, eles relatam as formas de controle e sobrecodificação⁵ (DELEUZE; GUATTARI, 1997) realizadas pelo Estado e por grupos privados na apropriação de seus territórios de posse. Denunciam também a criação de áreas de preservação, reservas e parques de proteção ambiental, cuja institucionalização acarreta a expulsão dos moradores tradicionais de seus territórios e/ou restrição e privação aos seus meios de vida. Deste modo, os territórios que anteriormente eram abertos e de livre acesso passam a ser controlados pelo Estado.

4 Uma breve descrição de cada um desses segmentos pode ser encontrada no artigo, publicado na Revista do Centro de Estudos Rurais da UNICAMP (RURIS), intitulado "Organização política e luta pela diferença: ações coletivas da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais" (WEDIG, 2016).

5 Este conceito concerne ao desmantelamento das formas de codificação e de posse da terra [de povos e comunidades tradicionais] e desarticulação de seus modos de vida, impondo sobre eles outro tipo de codificação, que transforma suas terras em propriedade privada, títulos fundiários e mercado de terras.

O estímulo inicial desta reflexão provém de leituras e observações em campo marcadas por perspectivas diferenciadas que marcam o modo como as “questões ambientais” são abordadas por grupos de peritos, cientistas, técnicos e povos e comunidades tradicionais. Nas últimas décadas, foram impostas diversas restrições aos territórios de povos e comunidades tradicionais por órgãos governamentais e ambientais, através de inúmeros dispositivos de poder – dentre eles, a implantação de áreas de preservação permanente, que são sobrepostas aos territórios existenciais destes grupos. A questão ambiental, tal como posta no horizonte de propostas desenvolvimentistas e ambientalistas (e aqui reconhecemos que essas concepções não são homogêneas, mas que há uma série de visões em disputa nesses campos), não coincide com os modos como os grupos percebem suas relações com a natureza e seus territórios⁶, de onde provêm suas plantas medicinais, os elementos para as celebrações religiosas, os materiais para o artesanato, os alimentos para autoconsumo e troca, o convívio com os antepassados, em suma, onde se estabelecem os vínculos com outros entes que também habitam esses territórios.

No que concerne aos ambientalistas, Little (2002) afirma que existem diferenças significativas na forma como as questões ambientais, relacionadas aos povos e comunidades tradicionais, têm sido colocadas por eles. No Brasil, o crescimento do movimento ambientalista ocorreu a partir dos anos 1970, modificando a dinâmica territorial. Para o autor, o ambientalismo organizou-se no país através de dois sentidos antagônicos, que atuam a partir de perspectivas distintas com relação aos povos e comunidades tradicionais: o preservacionismo e o socioambientalismo. A primeira destas correntes considera os povos e comunidades tradicionais, residentes ou posseiros de áreas que foram ou devem ser transformadas em unidades de preservação como obstáculos que devem ser retirados, a fim de deixar a natureza “intocada”. Já a corrente socioambiental percebe esses grupos como aliados, pelas formas sustentáveis de uso e manejo dos recursos que eles realizam, propondo a cogestão dos territórios entre os povos e os ambientalistas.

⁶ No texto intitulado “Povos e Comunidades Tradicionais: territórios, práticas e conhecimentos” (WEDIG; RAMOS, 2016), foram discutidos elementos específicos sobre os modos de vida de povos e comunidades tradicionais, tendo como foco seus territórios e os elementos que os constituem.

A corrente preservacionista surgiu no final do século XIX, nos Estados Unidos e Grã-Bretanha, e tem pautado sua noção de preservação da natureza na perspectiva do que seria o seu estado “selvagem”, como “natureza intocada”. No Brasil, foram criadas áreas de proteção ambiental com essa perspectiva, instituídas pelo Estado mediante leis e decretos em áreas públicas. Essas áreas são monitoradas por sofisticadas pesquisas científicas, que estabelecem minuciosamente as atividades permitidas e proscritas dentro desses territórios e estão baseadas em noções de controle e planejamento (LITTLE, 2002). A partir da década de 1970, houve um crescimento dessas áreas de preservação, que produziram grande impacto fundiário em razão do alto índice de sobreposição delas com os territórios dos povos indígenas, quilombolas, camponesas e extrativistas. Como essas áreas não permitem a presença de população humana, é realizada a retirada compulsória de seus habitantes, algumas vezes, por indenização e reassentamento (LITTLE, 2002), outras, pela expulsão, quando são desconsideradas totalmente as posses destes.

Ainda sobre o preservacionismo e sua ação sobre povos e comunidades tradicionais,

A concepção positiva da *wilderness* como “mundo-sem-nós” esteve no centro de alguns movimentos ambientalistas contemporâneos, como o preservacionismo radical, que teve sua atuação mais expressiva na segunda metade do século XX. Essa vertente do ambientalismo considera a existência dos seres humanos como essencialmente desnaturante, não hesitando, portanto, em propor a expulsão, para fora dos espaços “naturais”, de toda e qualquer coletividade humana ali localizada (via de regra, povos indígenas e populações ditas tradicionais, isto é, com fraca inserção no mercado capitalista). (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 38).

Tal concepção convive com outra que considera os povos e comunidades tradicionais como aqueles que vivem “em harmonia com a natureza” – o que significa dizer que têm pouco “impacto” sobre parâmetros biofísicos do ambiente. Nesta perspectiva socioambientalista que se consolidou no país nos anos 1980, os povos e comunidades tradicionais são vistos como aqueles cujas

formas de exploração dos ecossistemas são pouco depredadoras. Nesse contexto, o conceito de desenvolvimento sustentável, percebido como novo paradigma de desenvolvimento, passa a constituir um modo de atuação que busca construir alianças entre ambientalistas e povos e comunidades tradicionais. É desse modo que se implementam as formas de cogestão de territórios entre órgãos ambientais e grupos definidos e autodefinidos como povos e comunidades tradicionais, estabelecendo parcerias de proteção e de uso de áreas específicas (LITTLE, 2002).

Sobre essa relação entre comunidades tradicionais e socioambientalistas, Little (2002) aponta o protagonismo dos seringueiros. Fruto de muitos enfrentamentos e lutas, eles constituíram um espaço de formulação de políticas públicas territoriais que culminaram na criação de Projetos de Assentamento Extrativista dentro da Política Nacional de Reforma Agrária elaborada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a partir de 1987 e, ainda, na criação da modalidade das Reservas Extrativistas pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), a partir de 1989. Essas modalidades fornecem o reconhecimento formal do Estado às territorialidades extrativistas, em que há o controle e o uso coletivo dos recursos, normatizados por planos de utilização elaborados pelas associações locais e aprovados pelos respectivos órgãos federais responsáveis. Posteriormente, essa modalidade territorial foi adotada e encaminhada como demanda para o Estado por outros povos e comunidades tradicionais, a partir de suas especificidades.

No entanto, Almeida e Rezende (2013) salientam que as formas de cogestão das reservas extrativistas e de desenvolvimento sustentável têm desaparecido a partir da regulação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) instituída no ano 2000, que extingue a possibilidade de gerenciamento das reservas com os povos e comunidades tradicionais e institui, em contrapartida, um conselho deliberativo (com representantes de órgãos públicos, de organizações da sociedade civil e das populações tradicionais residentes na área) como órgão gestor, cujas decisões finais se dão pelo chefe da Unidade, indicado pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Esse formato também eliminou a possibilidade de as Associações desses povos e outros coletivos locais decidirem autonomamente sobre a gestão das áreas, ficando à mercê do poder desses “chefes”.

Além disso, de modo mais amplo pode-se observar, como salientam Danowski e Viveiros de Castro (2014), que qualquer transformação nestas comunidades que envolva a introdução em seus modos de vida de objetos ou técnicas industriais basta para justificar sua exclusão dessa posição “de guardiões” e serve de argumento para sua expulsão das terras, que a duras penas conseguem manter, o que favorece invariavelmente poderosos interesses, que nada têm de preservacionistas ou conservacionistas.

Neste âmbito, ocorre um conjunto de enfrentamentos (e controvérsias) entre cientistas, ambientalistas, empresas privadas (particularmente as de insumos agrícolas, de cosméticos e produtos farmacêuticos), órgãos estatais e internacionais, que passam a realizar operações em torno da biodiversidade. Os territórios de povos e comunidades tradicionais passam a ser disputados por diversos grupos de poder econômico e político (do mercado nacional e internacional), que os veem como possibilidades de ampliar a produção agrícola de monocultivos de exportação, de se apropriar de seus “recursos genéticos” e conhecimentos tradicionais associados, atuando como dispositivos de poder biopolítico (FOUCAULT, 1999), na medida em que têm criado formas de controle sobre a vida dos povos. Esses dispositivos de poder são confrontados por alianças realizadas entre os povos, movimentos sociais diversos, ONGs apoiadoras e alguns pesquisadores de universidades.

A produção de regulamentações feitas pelo Estado sobre os territórios de povos e comunidades tradicionais consiste na elaboração de regras e normas de restrição que privilegiam a racionalidade mercantil em detrimento das relações locais e dos territórios existenciais. Nesse sentido, ocorrem tentativas de eliminação das gramáticas locais e dos conhecimentos desses povos (ESCOBAR, 2010). Frequentemente, eles são classificados pelas instituições estatais e pelos grupos economicamente hegemônicos como “atrasados” e não conformados às formas estandardizadas de desenvolvimento e crescimento.

No que concerne ao conjunto de controvérsias acima referido sobre as questões ambientais, Escobar e Pardo (2005) citam pelo menos quatro perspectivas diferenciadas que perpassam estas disputas e conflitos:

– A perspectiva globalocêntrica de utilização de recursos, produzida por instituições como o Banco Mundial e ONGs ambientalistas, apoiada pelos

países do G8⁷, que realizam prescrições para a conservação e uso sustentável dos recursos em nível internacional, sugerindo mecanismos de conservação e de utilização econômica da biodiversidade, particularmente, por meio dos direitos de propriedade intelectual;

– A perspectiva nacional sobre a soberania, que se opõe à perspectiva globalocêntrica, negociando os tratados e estratégias da biodiversidade, o acesso soberano aos recursos genéticos, a dívida ecológica e a transferência de recursos tecnológicos e financeiros;

– A perspectiva de ONGs que advogam a biodemocracia, consideram a perspectiva globalocêntrica como uma forma de bioimperialismo e defendem o controle local dos recursos naturais e a suspensão de megaprojetos de desenvolvimento e de subsídios públicos para as atividades do capital que destroem a biodiversidade. Elas se articulam para o apoio de práticas baseadas na lógica da diversidade, das mudanças produtivas e pelo reconhecimento cultural da biodiversidade;

– A perspectiva dos movimentos sociais que reivindicam a autonomia cultural pela construção de formas de defesa do território, da cultura e da identidade mediada por questões ecológicas. Mesmo compreendendo que a biodiversidade é uma construção hegemônica, criam aberturas para a defesa de seus projetos de vida e não apenas dos recursos da biodiversidade.

Desse modo, os debates hoje realizados acerca da biodiversidade reúnem perspectivas de povos e comunidades tradicionais e suas relações ancestrais com a natureza (não separada dos humanos), com discursos e práticas consideradas sustentáveis e baseadas em concepções ambientalistas e/ou desenvolvimentistas. As questões que são abordadas nessas interfaces versam sobre as formas de uso e manejo dos territórios, a manutenção dos modos de vida em áreas de conservação ambiental, o acesso às áreas de preservação para coleta de plantas medicinais e daquelas usadas em práticas religiosas ou para a confecção de artesanato, a aprovação das áreas de desenvolvimento sustentável, o repasse para as comunidades do Imposto de Circulação de

7 Conjunto dos países mais industrializados e desenvolvidos economicamente: Estados Unidos, Japão, Alemanha, Canadá, França, Itália, Reino Unido e Rússia.

Mercadorias e Serviços (ICMS) Ecológico⁸, entre outros elementos, conforme veremos a seguir.

No conjunto de controvérsias e conflitos relacionados às questões ambientais, estão envolvidos diversos actantes (povos, ONGs, movimentos sociais, órgãos públicos, ambientalistas, territórios, etc.), cujos agenciamentos constituem uma ecologia política (ESCOBAR, 2010), em que estão em jogo o acesso e o controle das condições ambientais como fonte de vida para os povos, enfrentando constantes ameaças de destruição ambiental em um cenário de devastação que se dá em grande velocidade e em magnitudes sem precedentes. Frente a isso, os povos ameríndios e tantas outras minorias sociopolíticas vêm “crescentemente, adaptando a retórica ambientalista ocidental a suas cosmologias, vocabulários conceituais e projetos existenciais, e retraduzindo estes últimos para uma linguagem modernizada de inequívoca intenção política” e, mais precisamente, cosmopolítica⁹ (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 126).

Assim, na análise que segue aborda-se o modo como os conflitos em torno das questões ambientais têm permeado as práticas e enunciações de agentes que integram a Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná. Discutem-se as controvérsias entre estes coletivos e os órgãos públicos ambientais (que produzem normatizações sobre as formas de uso dos territórios tradicionais), além dos enfrentamentos realizados por eles para garantir seus territórios e suas relações com outros entes da natureza, fazendo frente ao processo de mercantilização cada vez maior das terras, que pode ser observado, por exemplo, na expansão da agricultura monocultora (de uso intenso de insumos exógenos) sobre seus territórios.

As “questões ambientais” para a Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná

A Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná, organização em que foi realizada a pesquisa de campo que embasa esta análise, reúne segmentos bastante diferentes entre si, que se articulam e se organizam sob a designação co-

8 O ICMS Ecológico é uma porcentagem do ICMS (25% do total arrecadado no estado, de acordo com a Lei 9.491/90) destinada aos municípios que possuem unidades de conservação e mananciais, como forma de compensá-los pela restrição de uso das suas terras. O Paraná foi o primeiro estado a inseri-lo em sua Constituição (de 1989). Disponível em: <http://www.icmsecologico.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=74>. Acesso em: 27 mar. 2013.

9 O conceito de cosmopolítica (cosmopolitique) foi desenvolvido por Isabelle Stengers (1997) e concerne a uma ecologia das práticas, a uma ecologia política, em que se colocam em relação humanos e não humanos, possibilitando uma coexistência de práticas diferentes e de composição de mundos possíveis.

num de povos e comunidades tradicionais e estabelecem relações cosmopolíticas entre si e com outros actantes.

Quando se estabelecem diálogos com lideranças de povos e comunidades tradicionais, podemos aprender que seus territórios são marcados por conhecimentos e uma relação intensiva com a natureza e que suas cosmologias não estão separadas da esfera social. Eles desenvolveram (e desenvolvem) formas diferenciadas de relações entre agentes, que se distinguem da compreensão moderna, na qual a natureza é vista como recurso e separada dos humanos¹⁰.

Para os segmentos da Rede Puxirão, o território está fortemente interconectado com a dimensão ambiental: eles se autorreconhecem como protetores e “guardiões da natureza”, como povos que viveram historicamente da floresta e do sustento por ela proporcionado e cujos modos de vida são interconectados com a natureza. Essa constatação passa a compor suas reivindicações por políticas públicas específicas que garantam a continuidade de seus modos de vida e o reconhecimento de seus territórios.

Para isso, eles mobilizam um debate mais amplo para construir argumentos a favor de seus direitos territoriais, evocam materiais produzidos pelas universidades e por outras entidades públicas e se apoiam em estudos científicos que demonstram que há maior conservação ambiental nas áreas por eles ocupadas. Um exemplo desses materiais utilizados pelos segmentos é o mapa elaborado pelo Instituto de Terras e Cartografia do Paraná, que cruza as informações do uso do solo no estado e nas áreas por eles ocupadas, no qual se observa que os maiores remanescentes florestais estão presentes nos seus territórios¹¹. Do mesmo modo, em alguns momentos, as questões ambientais passam a ser permeadas pelo debate sobre agroecologia e/ou agricultura de base ecológica que alguns dos segmentos mencionados praticam, porque seus conhecimentos tradicionais passaram a ser reconhecidos por eles (e outros) como agroecológicos¹².

Os povos e comunidades tradicionais do Paraná denunciam a violência e intimidações que sofrem por parte de órgãos públicos de fiscalização ambiental, como ICMBio, IBAMA, Secretaria do Meio Ambiente e Recursos Hídricos (SEMA) e

10 Latour (1994) discute a grande divisão que marcou o mundo moderno, em que natureza e humanidade foram cindidos em dois polos separados.

11 Ver Mapa ITCG – Uso do solo 2001/2002 e povos tradicionais (SONDA; BERGOLD, 2013, p. 25).

12 Sobre o histórico do movimento agroecológico, ver Brandenburg (2002).

Força Verde¹³, que aplicam multas e instauram processos de crimes ambientais, em um procedimento contínuo de criminalização destes grupos. Frente a isso, observa-se que entre o Estado, através, principalmente, de seus agentes ligados aos órgãos ambientais, e os povos e comunidades tradicionais, operam-se lógicas de ação e compreensões muito diferentes do que é a natureza e sua preservação e conservação.

Os ativistas dos segmentos da Rede Puxirão salientam as suas formas ancestrais de preservação da natureza e a atual repressão que sofrem pelos órgãos ambientais, tanto federais como estaduais. Isso pode ser observado na fala de Samuel, pescador artesanal, quando afirma: “se ela [a floresta], hoje existe, é porque nós cuidamos dela mais do que ninguém, mas somos tratados como criminosos” (POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO PARANÁ, 2012). Isso também foi salientado pelo ilhéu Antônio Tavares Irmão:

Só existe preservação porque foi preservada por nós, ilhéus. Aí veio o governo, o interesse do governo que é privatizar como parque nacional, dizendo que é para preservar mais. Enquanto que não olha para os fazendeiros que entopem as fontes de água matando todos os animais e todas as espécies de preservação. Eles [os agentes do Estado] deveriam atacar os fazendeiros, o latifúndio e deixarem as comunidades tradicionais viverem em seus territórios e preservarem como sempre preservaram. (NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL, 2009).

Assim, as questões ambientais assumem diferentes sentidos dependendo de quem as aciona e, entre as múltiplas vozes que se expressam sobre a questão, podemos citar pelo menos três: a do Estado (pela normatização e homogeneização do território através da criação de parques e áreas de preservação am-

13 Força Verde é um Batalhão de Polícia Ambiental, uma unidade especializada da Polícia Militar do Paraná, criada em 1957 com a denominação de Corpo de Polícia Florestal. Disponível em: <<http://www.pmpr.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=37>>. Acesso em: 29 jan. 2015.

biental e da fiscalização imposta sobre essas áreas); a dos ambientalistas (que, nas áreas de preservação ou conservação, podem ser defensores da natureza sem a presença humana ou assumir uma perspectiva socioambiental em que o agente humano é visto como parte desta e cuja presença é pensada como possibilidade de manejo ecológico das áreas); e a dos povos e comunidades tradicionais (que têm reivindicado a sua permanência ou retorno aos seus territórios, nas áreas que hoje são sobrecodificadas como de preservação e de conservação, áreas que historicamente ocuparam e nelas garantiam a reprodução de seus modos de vida, ligados a práticas de cura, coleta, pesca, criação de animais e agricultura em pequena escala).

Essas e outras vozes mostram a polifonia em torno das questões territoriais e ambientais de povos e comunidades tradicionais, permeadas de conflitos e de controvérsias. A fala de um faxinalense é significativa nesse sentido:

Para o poder público, a questão ambiental virou *marketing*, o meio ambiente está na mídia, em nome do meio ambiente se consegue tudo, é uma coisa que virou moda. Defender o meio ambiente está na boca de todo mundo, é uma coisa muito bonita no papel, para os governos, para as escolas, para os sindicatos. Mas, para nós que estamos vivendo lá no meio é diferente, não há esta proteção. Tem muitas leis, e as leis de proteção ao meio ambiente até que não são ruins, mas tudo no papel. Nós que estamos lá sabemos o que nós passamos para proteger. Porque o agronegócio é muita ganância, eles não querem mato, a floresta para eles é atraso. Para eles, não deu lucro, não gerou dólar, está atrapalhando. Nós não olhamos por aí, e daí nós temos conflitos. E às vezes, nós acabamos fazendo o papel do Estado, fazendo defesas e enfrentamentos que o Estado deveria fazer [...] E tem outro problema, eles multam só os mais pobres, eles multam os pescadores artesanais e não multam os pescadores industriais, eles vão com a caneta para cima do mais pequeno, e para o gran-

de é vista grossa. Se nós não fizemos denúncia, não dá em nada e mesmo quando fazemos, não dá em nada. Então essa coisa do meio ambiente é terrível. É nossa marca principal, da maioria dos segmentos, é a proteção do meio ambiente, dos recursos naturais, que é muito amplo isso. E nós, faxinalenses, temos muito amor por isso, porque nunca vivemos da produção de grãos, a produção de renda dos faxinalenses nunca veio da produção de grãos, ela vem do extrativismo, da erva-mate, do pinhão, de outras plantas, mas nunca da produção de grãos. A produção de grãos é para alimentar a nossa mesa e alguma sobrinha se vende. Ao interferir no meio ambiente, ao interferir nessa natureza que nos oferece essa possibilidade, interfere diretamente na geração de renda do faxinalense, de todos os segmentos que vivem da extração da floresta [pinhão e erva-mate, principalmente], de uma forma ou de outra, aqui no Paraná ou em outro lugar. Qualquer intervenção lá dentro vai atacar diretamente na geração de renda, na vida das famílias, na qualidade de vida, porque dali se tira o sustento. Mesma coisa os pescadores, a vida do pescador é o mar, é o peixe e, se interfere ali, onde é que vai refletir? Na mesa, na família, na geração de renda, no bolso, em tudo, e assim vai. (Hamilton José da Silva, faxinalense, entrevista, novembro, 2013).

Permeada de conflitos, a “questão ambiental” é crucial para os povos e comunidades tradicionais. Se ela passa a ser uma questão para “todo mundo” – “para governos”, “para escolas”, “para os sindicatos” etc., já que “hoje defender o meio ambiente está na boca de todo mundo” –, ela assume diferenças significativas, senão formas antagônicas, quando acionada por diferentes agentes. Para os povos e comunidades tradicionais, essa é uma questão permeada de tensões, já que a proteção fica “só no papel” ou, quando multam, “multam só os mais pobres”. Eles fazem enfrentamentos com o agronegócio, que avança sobre as áreas de floresta – já que, “para eles [agronegócio], a floresta é atra-

so” – e, conseqüentemente, sobre as áreas desses povos, fazendo o papel que competiria ao Estado, como salienta Hamilton.

Com relação aos grupos ambientalistas, as falas dos integrantes da Rede Puxirão normalmente diferenciam dois tipos de ambientalistas, que poderiam ser classificados, a partir das categorias apresentadas acima na perspectiva de Little (2002), como preservacionista e socioambientalista. Os primeiros são aqueles que, segundo os segmentos, propagam que não haja a presença humana em áreas de preservação ambiental. Nesse caso, os habitantes das áreas convertidas em unidades de preservação integral são retirados compulsoriamente desses locais, mesmo que tenham habitado essas áreas há gerações. Os socioambientalistas, por sua vez, são considerados aqueles que defendem que os povos e comunidades tradicionais, que historicamente habitam e fazem o manejo de seus territórios, possam continuar habitando-os por meio do uso sustentável. Mesmo diferenciando os dois grupos, os integrantes dos segmentos apontam problemas com ambas as perspectivas, pois um dos grupos submeteu-os à retirada forçada de suas áreas, e o outro coloca tantas restrições quanto às formas de uso e manejo que torna inviável a reprodução dos seus modos de vida nos territórios.

O caso dos ilhéus do Rio Paraná

Os conflitos ambientais enfrentados pelos segmentos da Rede Puxirão ocorrem por questões diversas, que se diferenciam de acordo com as especificidades de ocupação territorial de cada um deles. Poderíamos apresentar em pormenor os conflitos que perpassam cada um desses grupos, mas em razão do limite de tamanho deste capítulo nos deteremos sobre alguns para explicitar parte da complexidade que esta questão nos coloca. No caso dos ilhéus, eles têm se deparado com conflitos em razão da construção de hidrelétricas e da instituição de áreas de preservação ambiental sobre seus territórios. Sobre o modo como os ilhéus foram implicados na implantação desses empreendimentos, posiciona-se Antônio Tavares, ativista da organização dos ilhéus:

Nós fomos atingidos pela Itaipu indiretamente, porque a enchente acontecia, mas as águas baixavam e as ilhas ficavam secas, como estão lá, secas. Então,

forçadamente eles mantiveram a água um tempo [alta], os ilhéus saíram, não conseguiram voltar e foi daí que a gente foi dispersando o movimento, buscando outros rumos. E depois, criaram o Parque e proibiram a volta dos ilhéus. (Antônio Tavares, ilhéu, na reunião da Rede Puxirão, março de 2013).

Parte significativa do território dos ilhéus do Paraná foi convertida no Parque Nacional da Ilha Grande e na APA Federal dos Rios e Várzeas do Rio Paraná, conforme evidencia o ativista:

Dentro dos núcleos de base existem dois projetos diferenciados um do outro, que é a questão do Parque Nacional de Ilha Grande e a APA federal. A regulamentação do Estado brasileiro sobre as populações é diferente: uma delas dá o direito para voltar às ilhas no espaço da APA e no Parque Nacional radicaliza a questão de não ter gente lá dentro. (Antônio Tavares, ilhéu, na reunião da Rede Puxirão, março de 2013).

Atualmente, há ilhéus que reivindicam sua continuidade nas ilhas; outros, o retorno; e aqueles que lutam pela indenização das perdas de seus territórios:

Muitas pessoas têm vontade de voltar para morar nas ilhas e cultivar o que cultivaram antes. Mas, em consequência da construção do Parque Nacional da Ilha Grande, que proíbe a volta do povo a morar nas ilhas e cultivar a terra, e por medo da repressão que o IBAMA faz contra os ilhéus, são poucos os que persistem morando nas ilhas e a maior parte opta pela [reivindicação de] indenização por não ter outra opção. (Depoimento de Antônio Tavares, NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL, 2009).

Para nós, o que vale é a terra [não o dinheiro oferecido pela indenização, cujo valor é extremamente baixo, impedindo a aquisição de outras terras]. Então nós estamos criando, na questão dos ilhéus, um cadastramento do pessoal. Já estamos com quase dois mil cadastros feitos de pessoas que têm dados, tudo certinho. Porque nossa luta é assim, enfrentar o INCRA e o ICMBio. Já que não podemos voltar para o Parque, a gente quer lutar para que o INCRA arrume uma terra ou a gente aponte uma área de terra. O pessoal do noroeste quer ficar naquela região, porque está dentro do clima lá. Outros daqui querem ficar por aqui. Muitos daqui querem ir para lá também. Então é essa nossa luta. Já temos cadastro e agora nós temos que marcar uma audiência com o INCRA e o ICMBio e amarrar essa questão e ver se é possível. Porque não é questão de vender a área, mas de a gente requerer outra área para a sobrevivência. E aí a intenção é formar novamente, manter a cultura do povo, dos ilhéus. (Entrevista com Antônio Tavares, novembro de 2014).

Os agentes dos órgãos estatais responsáveis pela regularização fundiária e ambiental reforçaram inúmeras vezes para os ilhéus a impossibilidade de voltarem para as ilhas. Frente a essa questão, de ficarem simultaneamente, sem território e sem terra, eles passaram a cogitar a viabilidade de serem assentados em outras áreas, por eles escolhidas, em algum ecossistema que se pareça com aquele do qual foram retirados e no qual possam manter as suas práticas e relações de reciprocidade com seus vizinhos, parentes e outros actantes.

Em razão da sobreposição (sobrecodificação) da hidrelétrica e dos parques aos territórios dos ilhéus, ocorreu uma série de conflitos. A criação das áreas de preservação ambiental sobre seus territórios ocasionou várias proibições, como expressou uma ilhéu: “não podemos mais fazer cultivos dentro das ilhas, não podemos mais produzir mel em razão das abelhas serem consideradas exóticas pelos órgãos ambientais” (Maria Rosa Brais Martins, no Encontro Regional Sul

de Povos e Comunidades Tradicionais, Curitiba, agosto de 2014). As diversas regulações ambientais sobre os territórios dos ilhéus acabam se constituindo em um campo de enfrentamentos entre eles e o Estado, sobre seus usos e proibições. Os ilhéus recorrem a documentos e leis para afirmar os seus direitos de permanência, como é expresso na fala que segue:

Este aqui é um documento da resolução 425 do CONAMA¹⁴, de maio de 2010, que diz que pode sim [habitar as ilhas], e realizar empreendimento agropecuário consolidado com agricultores familiares, empreendedores familiares rurais. Aqui fala uma série de situações que diz que, se eu respeitar, não desmatar, fizer agrofloresta, cultura que não usa veneno na área de APA, eu posso [referindo-se a voltar a ocupar seu território nas ilhas e realizar agricultura]. (Depoimento de Guilherme Vitorino dos Santos, ILHÉUS, 2011).

As proibições ou restrições de plantar e criar dentro das Ilhas perpassa a fala dos ilhéus em todas as suas intervenções públicas. Nas negociações feitas com os órgãos ambientais, percebe-se que, mesmo no espaço da APA, onde se permite formalmente que os ilhéus permaneçam, restringe-se bastante o uso para produção de alimentos. Os que permanecem nas ilhas afirmam que as normas estabelecidas estão tornando inviável o modo de vida das famílias nessas áreas:

Nós tínhamos um termo de compromisso com o IAP¹⁵, que 40% de nossa área poderia ser usada para agropastoril, nós podíamos plantar roça, criar gado. Nós tínhamos isso. Aí em 2002 a promotoria, o IAP, os prefeitos, por causa do ICMS ecológico, que só iam receber ICMS ecológico se tirassem o pessoal

14 A resolução 425/2010, do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), versa sobre os critérios para a caracterização de atividades e empreendimentos agropecuários sustentáveis de agricultores familiares e dos povos e comunidades tradicionais como de interesse social para fins de produção, intervenção e recuperação de Áreas de Preservação Permanente e outras de uso limitado. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/port/conama/legiabre.cfm?codlegi=630>> Acesso em: 30 jan. 2015.

15 Instituto Ambiental do Paraná.

das ilhas, aí fizeram a pressão e tiraram o pessoal das Ilhas. Se quiser morar lá, pode, mas não pode plantar roça, criar gado, não pode fazer nada. Hoje está tudo aí, vai fazer o quê, não pode plantar roça, não pode plantar nada, então vai viver de que jeito? (Depoimento de um ilhéu, ILHÉUS, 2011).

Além disso, existe a ameaça da construção de novas barragens nos rios do Paraná. Os ilhéus que permanecem morando em algumas das ilhas contam casos de violências sofridas, de intimidações e processos judiciais, realizadas por diferentes instituições estatais e grupos privados, para que deixem as áreas. Os órgãos ambientais proíbem as atividades agrícolas no interior das ilhas, e ao mesmo tempo observa-se o avanço dos projetos de turismo ecológico, cuja implantação vem sendo incentivada pelo Estado em parceria com empresas privadas que desconsideram a existência dos ilhéus ali. Há processos de especulação imobiliária nas ilhas, em que casas de veranistas são instaladas, enquanto as antigas moradias de ilhéus são destruídas.

Diante dessas questões, os ilhéus organizam-se coletivamente para permanecer nas ilhas, recuperar suas áreas (aqueles que delas foram expulsos) ou receber indenização (terra) pela perda destas. Eles reivindicam seu reconhecimento pelo Estado para garantir o direito de livre acesso ao território e para o desenvolvimento de seus modos de vida (ILHÉUS, 2011). Defendem ainda que uma parte do Parque Nacional da Ilha Grande seja recategorizada como Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS)¹⁶ e, com isso, se permita aos ilhéus habitar as ilhas e realizar seus cultivos, por meio da proposta de conservação ambiental.

Questões ambientais que perpassam outros segmentos

Os *faxinais* caracterizam-se por utilizarem áreas de terra de uso comum desde o período colonial, agregando grupos indígenas, negros e camponeses imigrantes. Foram inseridos nas discussões ambientalistas em meados da década de

16 A RDS é a classificação dada às áreas ocupadas por populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de uso dos recursos naturais, com conhecimentos específicos que são passados por gerações e adaptados às condições ecológicas locais, desempenhando um papel de proteção da natureza e manutenção da diversidade. Constitui-se como área de domínio público e regulada de acordo com o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) (Lei 9.985/2000, Art. 23).

1990, a partir da concepção de desenvolvimento sustentável defendida por algumas instituições e organizações, que associaram faxinais e conservação florestal. Essa associação se materializou na promulgação do Decreto Estadual 3.446/1997 e resultou na instituição da Área Especial de Uso Regulamentado (ARESUR) no Estado do Paraná (SOUZA, 2010, p. 55). De acordo com esse decreto, entende-se o sistema faxinal como composto por três elementos: a produção animal coletiva, à solta, com criadouros comunitários; a produção agrícola com policultura de subsistência para consumo e comercialização; o extrativismo ambiental de baixo impacto, de araucária, erva-mate e outras espécies nativas (BARRETO, 2013). Esse decreto, cuja aplicabilidade passou a ser de responsabilidade do IAP, instaurou os faxinais como Unidades de Conservação de Uso Sustentável, com o objetivo de:

[...] criar condições para a melhoria da qualidade de vida das comunidades residentes e a manutenção do seu patrimônio cultural, conciliando as atividades agrossilvopastoris com a conservação ambiental, incluindo a proteção da *Araucaria angustifolia*. (Decreto n. 3.447/1997, Art. 1º).

A partir da aprovação da ARESUR, foi proposto que os criadouros comunitários dos faxinais se transformassem em unidades de conservação, possibilitando o repasse do ICMS Ecológico para os municípios onde existam faxinais (BERTUSSI, 2010). Essa noção pauta-se na concepção de que a “floresta em pé” prestaria serviços à sociedade por meio da produção de oxigênio, purificação do ar e preservação dos recursos hídricos (BARRETO, 2013). O objetivo do ICMS ecológico é que ele seja repassado para as comunidades em forma de projetos de melhoria das condições sociais e ambientais dos faxinais. Assim, os faxinalenses são reconhecidos como grupos que vivem basicamente do extrativismo e que passam a reivindicar o reconhecimento de seus territórios como áreas de manejo ambiental sustentável. No entanto, um número bastante reduzido de faxinais tem conseguido acessar esta política pública, uma vez que algumas prefeituras têm se negado a fazer o repasse desse recurso para os faxinais, outras retêm grande parte do recurso que é investido em outros setores, e há ainda as que negam a anuência para que seja dada sequência nos processos de criação de ARESUR junto ao IAP (BARRETO, 2013).

A Articulação Puxirão dos Povos Faxinalenses (APF) tem reivindicado do governo do estado e das prefeituras o enquadramento imediato de seus territórios como áreas de ARESUR. Ela tem demandado também que o IAP tenha uma equipe exclusivamente responsável para acompanhar os faxinais, visando realizar a proteção dos territórios frente aos avanços das monoculturas sobre suas áreas e o enfrentamento das ameaças às áreas coletivas – que ocorrem em razão de grilagens das terras e da venda de terra a particulares.

Já no caso dos *pescadores artesanais* do Paraná, eles também se deparam com conflitos ambientais, sobretudo em razão da criação dos Parques Nacionais. Sobre essa questão, Cláudio expõe que:

Os parques nacionais foram criados sobre os territórios de povos e comunidades tradicionais. Não houve consulta para a criação dos parques. Isso ocorre em todo o Brasil. Os povos descobriram que estavam morando no Parque Nacional da noite para o dia. (Depoimento de Cláudio Araújo Nunes, pescador artesanal, no Encontro Regional Sul de Povos e Comunidades Tradicionais, agosto de 2014).

Cláudio expôs a situação dos pescadores do Superagui¹⁷, cuja área foi transformada em Parque Nacional, sobrepondo-se às áreas de posse dos pescadores. Duas comunidades já foram extintas pela migração dos pescadores em razão da inviabilidade dos modos de vida após a criação do Parque e das limitações impostas ali, como a não permissão para que seja instalada energia elétrica para seus moradores. Os pescadores reivindicam a criação de uma Reserva Extrativista Marinha¹⁸ para que possam dar continuidade à sua atividade pesqueira e ao seu modo de vida.

17 A Ilha do Superagui localiza-se no município de Guaquecaba, litoral norte do estado do Paraná. O Parque Nacional do Superagui foi criado no ano de 1989 e ampliado em 1997 e abrange uma área de 33.988 ha. Disponível em: <<http://www.icmbio.gov.br/portal/o-que-fazemos/visitacao/ucs-abertas-a-visitacao/209-parque-nacional-do-superagui.html>>. Acesso em: 30 jan. 2015.

18 Uma Reserva Extrativista (RESEX) é uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte. Tem como objetivo proteger os meios de vida e cultura dessas populações e assegurar o uso sustentável dos recursos da unidade. É de domínio público, com uso concedido às populações extrativistas tradicionais, e gerida por um conselho deliberativo composto por integrantes de órgãos públicos, organizações da sociedade civil e das populações tradicionais. Disponível em: <<http://uc.socioambiental.org/uso-sustent%C3%A1vel/reserva-extrativista>>. Acesso em: 30 jan. 2015.

As relações com os órgãos ambientais são extremamente conflituosas: referem-se ao acesso livre aos rios e ao mar, aos territórios marinhos, cujas áreas não contam com legislação específica que leve em conta essa modalidade de uso. Os pescadores artesanais atribuem ao seu modo de relação com os territórios marinhos uma dimensão ecológica de manejo que difere radicalmente daquela feita pela pesca industrial. Eles se veem cercados tanto pelas grandes embarcações que, realizando pesca em grande escala, têm deixado cada vez mais escassos os recursos pesqueiros do mar, como pelos impedimentos normativos estatais de pesca nos rios e mar, nas áreas de conservação ambiental que tradicionalmente ocupavam e onde realizavam essa atividade.

Para as *benzedeiras e demais detentores de ofícios tradicionais de saúde* (benzedores, curandeiras, curadores, rezadeiras, remedieiros, costureiras e costureiros de rendiduras, parteiras etc.), as dimensões ambientais do território expressam-se na luta pela proteção das fontes de águas sagradas (as águas do Monge São João Maria¹⁹), que são usadas para batizados e práticas de cura. Elas defendem ainda a não privatização dos recursos florestais nativos e a proteção das florestas contra a contaminação por venenos, os monocultivos de soja, eucalipto e pínus, empreendimentos que têm se estendido sobre os territórios existenciais das benzedeiras. Esses territórios, que há alguns anos se constituíam como uma fonte abundante de recursos de cura, hoje se apresentam como áreas onde as plantas são cada vez mais escassas e distantes, em razão do avanço das monoculturas sobre a floresta (onde se encontra a maior parte das ervas), que era adjacente às comunidades. Nas reivindicações desse segmento, o território assume uma relação direta com a saúde do corpo. Essas questões perpassam também a realidade de outros segmentos da Rede Puxirão para os quais os “recursos naturais” são fundamentais para suas práticas de saúde. Como observou Anjos (2004, p. 106), em contexto de pesquisa com quilombolas no Rio Grande do Sul, “o equilíbrio físico é estritamente dependente da disponibilidade dos recursos vegetais curativos”.

Os conflitos enfrentados pelos *cipozeiros*, grupos que vivem em áreas de uso comum, onde realizam atividades de roça, pesca e artesanato, na região do

19 É emblemática a presença do monge João Maria, que é uma referência religiosa popular no interior do Paraná e é tido como um guia do povo oprimido, em referência à Guerra do Contestado (1912-1916), em que o monge participou do conflito, lutando junto aos grupos caboclos para que estes pudessem permanecer nas suas terras (para mais informações sobre o monge, ver FACHEL, 1995).

litoral do Paraná e Santa Catarina, relacionam-se à restrição ao livre acesso às florestas, em razão da instituição de Unidades de Preservação, de onde retiravam as matérias-primas para o artesanato; à diminuição do cipó (“sem floresta não há cipó”), em razão do avanço do desmatamento e das monoculturas, como eucalipto, pínus, arroz, banana e pastagem; às restrições ambientais para a extração de produtos florestais não madeireiros, que demandam um plano de manejo para a licença ambiental, que é inviável para os cipozeiros em razão de seu alto custo (NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL, 2007); e também ao aumento da fiscalização ambiental sobre o uso desses produtos florestais:

Além da permissão pela lei, o cipozeiro precisa da autorização do dono da terra onde está a floresta com cipó imbé – toda a área de uso dos cipozeiros em Garuva é propriedade privada. A maioria são fazendas de empresas. Os acordos são diversos, variando em uma escala que vai da liberação sem restrições, passando pelo pagamento de taxas de uso, até conflitos armados. (NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL, 2007, p. 9).

Ocorre, assim, a restrição do livre acesso aos recursos naturais e aos territórios, a fiscalização e ameaça de prisão (porque cipozeiros apanham materiais, que manejam de modo tradicional) e, também, práticas de violência física e simbólica. Os cipozeiros enfrentam processos de grilagem, expulsão dos territórios e, consequentemente, o êxodo (ANTUNES, 2011). Atualmente eles se organizam para reivindicar, entre outras questões, que a lei orgânica nos municípios onde existe o movimento dos cipozeiros reconheça o seu trabalho e “o direito de ir e vir na Mata Atlântica, para colher a matéria-prima para o trabalho com o artesanato” (depoimento de Avelino, cipozeiro, em reunião da Rede Puxirão, em março de 2013).

Eles realizam o trabalho com o cipó há gerações e dominam formas de manejo desses elementos das florestas, permitindo sua recuperação constante pelas técnicas de extração, corte, seleção e utilização em determinados espaços (ANTUNES, 2011). A escassez cada vez maior do cipó em razão do desmatamento, do fechamento e do avanço de propriedades privadas, obriga os

cipozeiros a percorrer horas de caminhadas para seu acesso em áreas remotas. O fechamento das fazendas e a proibição de entrada nestas por pistoleiros e jagunços ocorreu a partir dos anos 1980, momento em que os proprietários passaram a plantar florestas exóticas (pínus e eucalipto) em substituição às florestas nativas, o que acarretou a escassez, e mesmo o fim, dos recursos para os cipozeiros (ANTUNES, 2011).

Se num período anterior os territórios ocupados pelos cipozeiros eram abertos, de posse e uso comum, atualmente ocorrem cada vez mais processos de fechamento de seus territórios, o que impede que eles deem continuidade aos seus modos de vida. Além disso, as peças artesanais produzidas pelos cipozeiros têm recebido baixo valor agregado à medida que concorrem cada vez mais com a produção massificada de objetos pela indústria. Ocorre também a exploração da força de trabalho dos cipozeiros no artesanato, que passa a ser realizada por empresas que comercializam as peças.

Algumas considerações

Poder-se-ia dar mais exemplos das discussões que envolvem a complexidade de relações entre os segmentos da Rede Puxirão e as questões ambientais, no entanto, o que se objetivou esmiuçar aqui são as controvérsias e os conflitos enfrentados por povos e comunidades tradicionais no que concerne a seus territórios e modos de vida. Além da expropriação da terra, esses grupos passam a enfrentar a aniquilação das florestas, águas, plantas, animais etc., agentes que habitam igualmente os territórios e compõem seus modos de vida.

Os territórios dos segmentos são marcados por modos de vida específicos, por histórias que marcam gerações. As suas ações políticas, ou melhor, cosmopolíticas, travam-se por meio da permanente luta pela continuidade de seus modos de vida, mediante o acionamento de formas de cooperação e reciprocidade entre si e com outros actantes, para a defesa de seus territórios.

Além do avanço das fronteiras agrícolas e da construção de grandes obras de infraestrutura, esses grupos têm, cada vez mais, se deparado com formas de controle sobre seus territórios, por meio do estabelecimento de parques de preservação ambiental e de normas ambientais de uso. Territórios que eram anteriormente abertos e de livre circulação passam a ser restritos de acordo com as normas do Estado ou de grupos privados, que impõem racionalidades econômicas e dispositivos de

controle sobre essas áreas de povos e comunidades tradicionais, estabelecendo processos de sobrecodificação. Desse modo, um dos principais conflitos enfrentados pelos segmentos da Rede Puxirão é referente às questões ambientais: mesmo considerados como “guardiões da natureza” pelo Estado e por alguns ambientalistas, eles sofrem com as medidas impositivas de controle ambiental de seus territórios.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *Caderno CRH*, Salvador: v. 25, n. 64, p. 63-71, jan./abr. 2012.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de; REZENDE, Roberto Sanches. Uma nota sobre comunidades tradicionais e unidades de conservação. *Ruris*, Campinas, v. 7, n. 2, p. 185-196, set. 2013.

ANJOS, José Carlos dos. Identidade étnica e territorialidade. In: ANJOS, José Carlos dos; SILVA, Sérgio Baptista da (Org.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004.

ANTUNES, Douglas Ladik. *Cipozeiros em movimento: cultura material, conflitos territoriais e relações educativas em design*. 2011. 226 f. Tese (Doutorado em Design)—Programa de Pós-Graduação em Design, Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

BARRETO, Marcelo. *Territorialização e tradicionalização: refletindo sobre a construção da identidade faxinalense no Paraná*. 2013. 225 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana)—Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BERTUSSI, Mayra Lafoz. *Liberdade para criar: um estudo etnográfico sobre os sentidos da territorialidade tradicional e do criadouro comunitário em uma comunidade de faxinal no Paraná*. 2010. 138 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)—Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

BRANDENBURG, Alfio. Movimento agroecológico: trajetória, contradições e perspectivas. *Desenvolvimento e meio ambiente*, Curitiba, UFPR, n. 6, p. 11-28, jul./dez. 2002.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. v. 4.

ESCOBAR, Arturo. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán/Colombia: Envión, 2010.

ESCOBAR, Arturo; PARDO, Maurício. Movimentos sociais e biodiversidade no Pacífico colombiano. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos caminhos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 341-374.

FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre, UFRGS, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975/1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ILHÉUS do Rio Paraná: relatos de uma luta esquecida. Coordenação: Marquiana Freitas Vilas Boas Gomes. Produção: mestrandos em Geografia. Guarapuava, Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná, 2011. Documentário. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=MCbEGhw5AJA>>. Acesso em: 26 mar. 2013.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 2002. (Série Antropologia, 322).

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL. *Cipozeiros de Garuva: Floresta Atlântica, Santa Catarina*. Florianópolis: Design Casa 8, v. 9, 2007. Fascículo.

_____. *Ilhéus do Rio Paraná*. Guaíra: UEA, v. 15, 2009. Fascículo.

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO PARANÁ. *Processos de Construção da Política Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais*. Paraná: Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais, 2012.

SONDA, Cláudia; BERGOLD, Raul Cezar. Paraná: terra, floresta e gentes. In: PORTO, Liliana; SALLES, Jefferson de Oliveira; MARQUES, Sônia Maria dos Santos (Org.). *Memórias dos povos do campo no Paraná – Centro Sul*. Curitiba: ITCG, 2013. p. 15-40.

SOUZA, Roberto Martins de. *Na luta pela terra, nascemos faxinalenses: uma reinterpretação do campo intelectual de debates sobre os faxinais*. 2010. 335 f. Tese (Doutorado em Sociologia)—Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques VII: pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte, 1997.

WEDIG, Josiane Carine. *Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná: luta pelo território e pela diferença*. 2015. 172 f. Tese (Doutorado em Ciências)—Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

_____. Organização política e luta pela diferença: ações coletivas da Rede Puxirão de Povos Comunidades Tradicionais. *Ruris*, Campinas, UNICAMP, v. 10, n. 1, p. 255-284, mar. 2016.

WEDIG, Josiane Carine; RAMOS, João Daniel Dorneles. Povos e comunidades tradicionais: territórios, práticas e conhecimentos. In: DAL SOGLIO, Fábio Kessler; KUBO, Rumi Regina (Org.). *Desenvolvimento, Agricultura e Sustentabilidade*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2016. p. 57-74.

A produção de territórios na Ilha Grande dos Marinheiros, Porto Alegre, RS

Stella Maris Nunes Pieve¹
Matheus Sehn Korting²

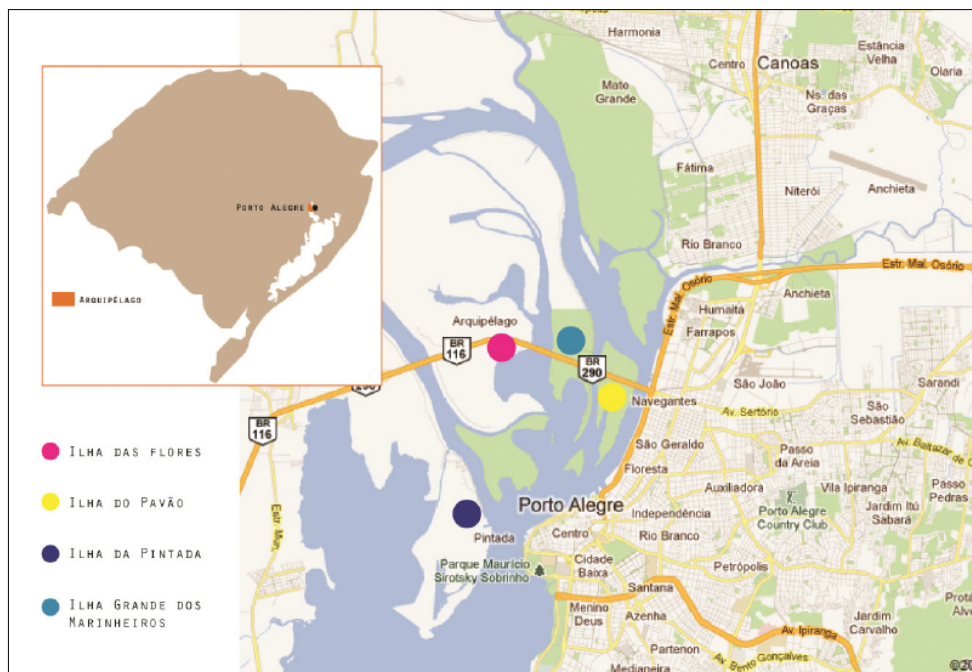
O presente capítulo apresenta uma reflexão sobre o território da Ilha Grande dos Marinheiros e os constantes processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização que atravessam o cotidiano dos moradores desta Ilha. Partimos do princípio de que, para além de uma área física e ecossistêmica disciplinada pelas legislações e regulamentação do Estado, a Ilha Grande dos Marinheiros é um lugar vivido, controverso e habitado por diferentes visões de territorialização do espaço.

O território das Ilhas é mais amplo que a Ilha Grande dos Marinheiros, englobando todo o bairro Arquipélago de Porto Alegre bem como territórios de municípios vizinhos, como será exposto no decorrer deste capítulo, e tem um longo histórico de ocupação que vai desde indígenas, escravizados, imigrantes, agricultores, pescadores, expropriados das zonas rural e urbana e até mesmo a especulação imobiliária, produzindo zonas de lazer em casas de veraneio de alta renda às margens do Rio Jacuí. Além disso, é uma área reconhecida por abrigar uma fauna e flora exuberantes num conjunto hidrográfico no qual se encontram rios, ilhas e banhados com uma série de funções ecológicas para o ambiente (Fig. 1).

1 Antropóloga, Pós-Doutoranda em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGDT/UFRRJ).

2 Bacharel em Direito, Doutorando em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ).

Figura 1 – Mapa esquemático do bairro Arquipélago de Porto Alegre, RS.



Fonte: Google Maps. Autora: Adauany Pieve Zimovski.

Nesse sentido, o território das Ilhas se realiza enquanto espaço de moradia – hoje, principalmente das populações mais empobrecidas da cidade e todos os seus serviços associados, como educação, saúde, transporte, comércio, dentre outros – e enquanto espaço de proteção ambiental, ao comportar bens naturais e relações ecológicas de grande interesse ambientalista a ser preservado. Espaços considerados incompatíveis e que acabaram por gerar uma sobreposição de territórios – moradores e legislação ambiental – quando uma série de conflitos de uso e ocupação do espaço desembocou na proposta de criação do Parque Estadual do Delta do Jacuí (PEDJ), na década de 1970, e na Área de Proteção Ambiental Estadual do Delta do Jacuí (APAEDJ), em 2006.

A proposta de criação de territórios regulamentados a partir da legislação ambiental implica diretamente nas moradias e modos de vida da população das Ilhas, uma vez que passa a regular suas formas de ocupação e uso do lugar em que vivem, especialmente para aqueles que se ocupam da criação de porcos, da

pesca e das atividades de coleta e reciclagem de resíduos sólidos. Na Ilha Grande dos Marinheiros, tal questão foi um dos motivos para a criação da Romaria das Águas, um ritual que, a partir da religiosidade, expressa relações territoriais, ecológicas e políticas entre ilhéus, ilheiros e a cidade de Porto Alegre. O ritual, que surgiu em meados dos anos 1990, completou sua 22.^a edição em 2016 e tem como protetoras a Nossa Senhora das Águas, uma passagem de Nossa Senhora Aparecida, e Oxum, a orixá das águas doces³. As primeiras romeiras foram mulheres que trabalhavam com a coleta e reciclagem de resíduos sólidos na Ilha Grande dos Marinheiros, porém, com o passar dos anos, a Romaria das Águas passou a se expandir entre a região metropolitana de Porto Alegre e o interior do estado, como veremos no decorrer deste capítulo.

Ainda no contexto das Ilhas e especialmente no que diz respeito aos moradores da Ilha Grande dos Marinheiros, desde 2014 um processo de ampliação das pontes que se sobrepõem às Ilhas e ligam a região costeira do sul e do norte do estado ameaça parte considerável da população que ali reside, uma vez que suas bases serão firmadas no maior núcleo populacional da Ilha, mesmo sendo esta parte de uma Área de Preservação Ambiental.

O que queremos contrastar aqui é a possibilidade de territorialização de um espaço, seja pelas vias legislativas, quando uma lei transforma o espaço em área de preservação ou o cede a obras de infraestrutura, como é o caso da Ilha Grande dos Marinheiros, seja pela via político-cultural, na qual os habitantes estabelecem relações afetivas com o lugar no qual convivem, como é o caso de relacionar o cosmos à política e ao território, no ritual da Romaria das Águas.

Para tanto, partimos das concepções de autores como Félix Guattari, Suely Rolnik, Rogério Haesbaert, dentre outros, acerca dos principais conceitos que guiam as reflexões sobre território, territorialização, desterritorialização e reterritorialização, sem deixar de lado a experiência dos moradores que habitam a Ilha Grande dos Marinheiros e suas concepções acerca da questão territorial. Tais concepções são expressas pela Romaria das Águas, o ritual que permeia, por diferentes religiosidades, especialmente de matrizes católica e afrorreligiosas, as questões ambiental e social.

³ A criação de Nossa Senhora das Águas e a relação desta com Nossa Senhora Aparecida e Oxum serão explicitadas ao longo deste capítulo. O importante aqui é destacar a ideia de passagem, no sentido de condição ou processo que indica a ligação entre a santa, Nossa Senhora Aparecida, e o orixá, Oxum.

Sendo assim, partimos do pressuposto de que o território é composto por uma série de relações, usos e apropriações do espaço, trazendo em si dimensões subjetivas de determinado grupo sobre o espaço que ocupa (HAESBAERT, 2004), mas também dimensões existenciais, tais como cosmológicas e culturais. De acordo com Rogério Haesbaert (2004), o território pode ser compreendido como “espaço-tempo vivido” e é composto por paisagem, identidade e territorialidade, ou seja, abarca dimensões simbólicas, materiais, individuais e coletivas de determinada população, o que caracteriza multiplicidade e complexidade aos lugares ocupados. Mais do que espaços, territórios são compostos por pessoas, ou, mais que isso, as pessoas produzem seus territórios a partir das experiências, modos de vida e relações que estabelecem com seus lugares cotidianos.

No que concerne à territorialização, a entendemos como o processo de construção de territórios que é viabilizado a partir de relações particulares e determinados interesses, sejam eles políticos, culturais, militares, econômicos (HAESBAERT, 2004). Se territorialização diz respeito ao processo de formação de novos territórios, desterritorialização é o processo de desconfiguração de um território. Porém, tais conceitos só podem ser compreendidos em conexão, pois desterritorialização conjuga em si tanto a destruição quanto a configuração de novos territórios (HAESBAERT, 2004). Nesse sentido, desterritorialização não corresponde ao fim dos territórios, mas a uma ebulição de experiências diversas de reconstruções de lugares, de maneira que a concepção do que é o território muda a definição de desterritorialização (HAESBAERT, 2004). Ademais, outro conceito importante é apresentado por Félix Guattari e Suely Rolnik (1986): o conceito de reterritorialização. Assim como o território está em movimento e se desterritorializa, também passa por momentos de redefinição e se reterritorializa a depender das relações desenvolvidas no território, ou seja, o espaço é relacional de múltiplos lugares e tempos.

A partir dos conceitos nos quais nos embasamos, é importante destacar que nem sempre os territórios são formais ou formalizados de acordo com normas ou legislações e demarcados por fronteiras físicas, mas também são definidos a partir de relações afetivas, no sentido de uso, ocupação e formas de habitar. Populações tradicionais, por exemplo, apresentam maneiras diversas nas formas de habitar seus territórios, tais como uso comum da terra e dos corpos d'água, territórios sem cercas ou delimitações e, em muitos casos, não

apresentam regulação documentada da terra, mas a posse dela, visto que tais ocupações geralmente são ancestrais e não formalizadas pela lei.

Paul Little (2004), ao apresentar a diversidade de territorialidades existentes no Brasil, aponta a limitação da legislação brasileira em reconhecer os direitos territoriais dos povos e populações tradicionais que habitam o país – indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, extrativistas, dentre outros. Nosso sistema jurídico atual só reconhece a propriedade privada, terras passíveis de serem mercantilizadas, e as terras da União, terras que até podem ser de usufruto de determinados grupos, geralmente tradicionais, mas são de propriedade do Estado, como as Terras Indígenas, as Unidades de Conservação e os Assentamentos da Reforma Agrária.

Tanto a propriedade privada como a propriedade da União, além de não darem conta da diversidade fundiária brasileira, acabam por gerar uma série de dilemas e conflitos acerca do que vem a ser a função da terra, contando que no Brasil e na América Latina temos uma das maiores concentrações fundiárias do mundo e um contingente gigantesco de expropriados rurais e urbanos. Desta maneira os conflitos por terra nas zonas rurais de nosso país são tão recorrentes quanto as aglomerações urbanas de baixa renda e não regulamentadas nos centros urbanos, e é desta realidade que surge uma série de movimentos sociais que pautam o acesso à terra como condição primeira para a dignidade humana. Dentre estes podemos destacar o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST).

Dentre os moradores do bairro Arquipélago como um todo e da Ilha Grande dos Marinheiros como *locus* deste estudo, podemos destacar grupos de pescadores e de povos tradicionais de matriz africana, conforme Souza (2015), que podem ser considerados como população tradicional ou com possibilidade de o ser, além de um grande contingente de moradores que já vêm sendo expulsos de outros bairros e áreas urbanas da cidade de Porto Alegre e Região Metropolitana ou de descendentes de expropriados do campo que outrora migraram para a capital.

Da mesma forma, não podemos desconsiderar os usos do território das Ilhas em consonância com as determinações do Estado e as possibilidades encontradas por seus moradores. As Ilhas, que já foram território de indígenas, de negros escravizados, de agricultores e pescadores, já estiveram sem acesso

à cidade por terra e já abrigaram um aterro sanitário, hoje são ocupadas por trabalhadores formais e informais, que atuam na reciclagem, em afazeres domésticos, na pesca e em tantas outras funções. Ali, também se encontram serviços básicos públicos e filantrópicos em educação e saúde, postos de trabalho, como é o caso do galpão de reciclagem, das escolas e creches, do Centro de Referência e Assistência Social (CRAS) e espaços religiosos, como terreiros das religiões de matriz africana, igrejas católicas, igrejas evangélicas e centros kardecistas, unidades de conservação, áreas de preservação ambiental e moradias de lazer e veraneio.

Se levarmos em consideração os conceitos aqui apontados em relação ao uso e ocupação do território e as experiências dos moradores brevemente destacadas, podemos pensar o território como o espaço em movimento no qual as noções de territorialização e desterritorialização nos ajudam a pensar analiticamente, sem perder a diversidade dos acontecimentos na Ilha Grande dos Marinheiros e, ainda, corroborar a proposta de Haesbaert (2004, p. 27-28) de “perceber através do espaço novas leituras do movimento da sociedade”. Pois é nesse contexto de proposições contraditórias e conflitos socioambientais entre o disciplinamento do território pelo Estado e a luta pela moradia/espaço de sobrevivência que nasce a Romaria das Águas, como uma forma ritual de marcar o território.

Neste capítulo, apresentamos constantes e complexos processos de territorialização e desterritorialização vividos pela população das Ilhas, especialmente na Ilha Grande dos Marinheiros, a partir de uma pesquisa etnográfica ocorrida entre os anos de 2010 e 2014 (PIEVE, 2014). Como já destacado anteriormente, o *locus* privilegiado de atuação foi a Ilha Grande dos Marinheiros, onde atualmente se encontram a Associação de Recicladores da Ilha Grande dos Marinheiros, a Capela de Nossa Senhora das Águas e onde se deu início à Romaria das Águas. Todavia, sempre que necessário, se farão presentes aqui as relações estabelecidas entre seus vizinhos ilheiros e ilhéus das Ilhas do Pavão, da Pintada, das Flores e do Delta do Jacuí como um todo.

O Território do Delta do Jacuí e do Bairro Arquipélago em Porto Alegre

O Delta do Jacuí é um conjunto hidrográfico constituído por ilhas e terras continentais formado no encontro dos rios Gravataí, Sinos, Caí e Jacuí, cujas águas formam o Lago Guaíba e seguem para a Lagoa dos Patos. Trata-se de terras alagadiças e de banhados, os quais, devido às cheias desses rios entre os períodos de inverno e primavera, formam um ecossistema que proporciona não só uma regulação dessas cheias de toda a região hidrográfica como também a manutenção de certas características ambientais, como o clima e a qualidade das águas do Lago Guaíba (DEVOS, 2007).

São trinta ilhas espalhadas entre os municípios de Porto Alegre, Canoas, Nova Santa Rita, Triunfo, Charqueadas e Eldorado do Sul, que funcionam como um filtro natural que atua na dinâmica hídrica do referido Lago, além de possuir uma fauna e flora associadas a esse ciclo natural particular. Em virtude desta importância ambiental, em 1976 foi criado o Parque Estadual do Delta do Jacuí (PEDJ), contabilizando um território de 17.245 hectares, com o objetivo de restringir a ocupação e uso das áreas e dos canais de navegação do Delta (CARDOSO, 2006; DEVOS, 2007).

Das trinta ilhas, quinze são habitadas, havendo maior concentração populacional entre as quatro ilhas que atualmente formam o Bairro Arquipélago em Porto Alegre: Ilha da Pintada, Ilha das Flores, Ilha Grande dos Marinheiros e Ilha do Pavão. Os primeiros habitantes da região foram indígenas Guarani, que, no século XVI, foram obrigados a deixar a região com a colonização do Rio Grande do Sul; em seguida, entre os séculos XVIII e XIX, as Ilhas abrigaram negros escravizados, e no início do século XIX já eram ocupadas por agricultores-pescadores, que abasteciam a cidade de Porto Alegre com hortaliças, peixes e capim (RIO GRANDE DO SUL, s/d).

Em 1959, foi fundado o bairro Arquipélago, conhecido principalmente pela pesca artesanal e pelo transporte fluvial, por excelência. A construção da Travessia Régis Bittencourt, o conjunto de quatro pontes entre o Lago Guaíba e o Rio Jacuí, na entrada de Porto Alegre, no final da década de 1950, propiciou um aumento populacional na região, tendo em vista sua proximidade com o centro da cidade e a facilidade de acesso a ele (RIO GRANDE DO SUL, s/d). Foram chegando moradores desabrigados de outras áreas da ci-

dade – bairros Auxiliadora, Vila Mirim, Navegantes – e, por fim, estabeleceram-se casas de lazer e clubes esportivos de alto padrão (CARDOSO, 2006), numa intensa especulação imobiliária da região.

Durante o início da década de 1970, a Prefeitura Municipal de Porto Alegre mantinha um lixão na Ilha do Pavão, fator que é apontado como a possível origem do trabalho com o lixo na região (DEVOS, 2007). A relação com o lixo é tão constante que, no final da década de 1980, um incêndio na Ilha do Pavão desenterrou aproximadamente 12 anos de aterro e uma estimativa de mais de sete metros de lixo compactado. O cheiro insuportável e a fumaça tóxica contaminaram o verão de Porto Alegre e os cavalos morreram intoxicados, enquanto catadores eram impedidos por funcionários da Prefeitura de catar materiais nobres que se descortinavam nas fendas abertas no chão, como cobre, alumínio e vidro (CECHIN; CECHIN, 2015).

Neste contexto de relação com o lixo, foi filmado o curta-metragem “Ilha das Flores”, dirigido por Jorge Furtado (1989), que relatava a relação entre lixo, porcos e moradores das Ilhas. Mesmo premiado nacional e internacionalmente, o curta-metragem gerou controvérsias entre os moradores das Ilhas, não porque “inventava” histórias, mas pela forma como retratava o cotidiano daquelas pessoas, como se elas não tivessem escolhas, a não ser se alimentar do lixo que sobrava dos porcos. Neca, moradora das Ilhas desde adolescente e hoje com 50 anos, conta que chamavam de “feira” o caminhão que trazia até a Ilha Grande dos Marinheiros os produtos vencidos que eram retirados das prateleiras dos supermercados, mas não eram lixo⁴.

Até hoje, os moradores das Ilhas Grande dos Marinheiros e do Pavão têm uma intensa relação com o trabalho de separação de materiais recicláveis, que é realizado de forma individual ou coletiva, em Galpões e Associações, ainda que os moradores envolvidos nesse trabalho exerçam outras atividades diversificadas, entre elas as de pescadores, costureiras, diaristas, trabalhadores assalariados e donos de armazéns (DEVOS, 2007).

Embora uma série de serviços públicos – escolas, creches, postos de saúde, transporte público – já esteja sendo disponibilizada entre as Ilhas da Pintada e Grande dos Marinheiros com a chegada do PEDJ, a proposta deter-

⁴ Rafael Victorino Devos também retrata o desconforto dos moradores da Ilha Grande dos Marinheiros com o curta-metragem “Ilha das Flores” em sua dissertação de mestrado (DEVOS, 2007).

minava a desocupação da área e a retirada de todas as moradias irregulares. O único núcleo urbano reconhecido legalmente em todo o PEDJ é o da Ilha da Pintada, em cuja rua principal, Rua Nossa Senhora da Boa Viagem ou Rua dos Pescadores, predominam mansões de lazer, baixa densidade populacional e adequada infraestrutura (CARDOSO, 2006; DEVOS, 2007).

É significativo o contraste entre “ricos” e “pobres” no bairro, seja na fala dos moradores, seja na vista que se descortina das pontes do Guaíba, que ligam a capital ao sul do estado, pela BR-116, e onde se encontram lado a lado, por vezes separadas por muros de concreto ou altos portões, casas e clubes de lazer de alto padrão e casas construídas com todos os tipos de materiais – alvenaria, lata, madeira, papelão –, cercados de lixo nos quintais, e, ainda, casas populares com infraestrutura precária. De uma das pontes, avistamos a Nossa Senhora das Águas, a padroeira das Ilhas, que, do alto de uma torre de ferro, pode ser vista da estrada com o seguinte dizer: “a bênção Mãe”.

No contexto das Ilhas, como era de se esperar, existe uma intensa relação com as águas, que vai além do trabalho de pesca ou turismo, constituindo-se em uma relação cotidiana e periódica. Os moradores denominam-se “ilheiros” e “ilhéus”, evidenciando duas diferentes formas de pertencimento às ilhas: enquanto o ilheiro tem sua identidade apoiada na prática cotidiana do território da ilha, o ilhéu tem sua identidade na sua origem, como destaca Alice, “ilheira” mãe de “ilhéus”, ou seja, não nasceu nas Ilhas, mas ali teve e criou seus filhos.

Além disso, numa área de banhados e constante fluxo de água, as enchentes são frequentes e cíclicas, marcam histórias, trajetórias, o modo de vida e períodos dessas Ilhas, reforçando laços comunitários e de solidariedade entre a vizinhança: “a enchente é como um ritual de iniciação para os novos moradores” (DEVOS, 2007, p. 201)⁵. As enchentes marcam um modo de vida indicando pertencimento a um território cercado de água.

Cercados de água de potabilidade relativa e num território de proteção ambiental, os serviços de saneamento básico são comprometidos, a ponto de, na década de 1980, faltar água potável na Ilha Grande dos Marinheiros, e um caminhão-pipa enviado pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre ficar responsável por abastecer as famílias das Ilhas (ALVES, 2012; DEVOS, 2007).

⁵ Devos (2007) retrata a questão da água no cotidiano das Ilhas Grande dos Marinheiros e Pintada em sua tese de doutorado, apontando os saberes e fazeres dos ilheiros e ilhéus no viver coletivo em meio às águas e aos banhados da região.

Tal processo desencadeou uma série de reações nos moradores, desde estratégias de armazenamento de água “da prefeitura” em latas, tigelas, baldes, até estratégias de “despoluição” das águas do Guaíba para o consumo próprio. Associada a outros movimentos locais, essas reações provocaram uma série de reivindicações e demandas ao Poder Público. Nessa mesma conjuntura, um grupo de mulheres da Ilha Grande dos Marinheiros, junto a um grupo de religiosos, deram início aos primeiros trabalhos cooperativos em reciclagem, formando, em 1986, a Associação de Recicladores da Ilha Grande dos Marinheiros, o primeiro Galpão de Reciclagem de Porto Alegre e do Rio Grande do Sul.

A partir dessas circunstâncias, foi estabelecida uma série de disputas pelo território das Ilhas, envolvendo, de um lado, ambientalistas defendendo a importância ecológica da região e a melhoria da qualidade das águas e, de outro, ilheiros e ilhéus defendendo seus territórios ocupados há décadas e em íntima relação com as águas. É a partir dessa disputa que o Governo Estadual do Rio Grande do Sul, através do Decreto Estadual n. 44.516, de 29 de junho de 2006, criou uma Área de Proteção Ambiental Estadual Delta do Jacuí (APAEDJ)⁶, incluindo a Unidade de Proteção Integral Parque Estadual Delta do Jacuí num perímetro menor⁷, uma vez que a Área de Proteção Ambiental permite a ocupação humana na área desde que suas atividades sejam adequadas ao manejo sustentado, à proteção ambiental de espécies da fauna e flora e à manutenção das suas características ambientais. Entretanto, até hoje não foram totalmente regulamentados os encaminhamentos definidos pelo Plano de Manejo, especialmente no que diz respeito à regularização fundiária das Ilhas.

6 Art. 3º – A Área de Proteção Ambiental – APA – Estadual Delta do Jacuí, constituída por terras públicas e privadas, tem por finalidade a proteção dos recursos hídricos ali existentes, em especial das áreas de influência fluvial, os ecossistemas de banhados, restingas e floresta estacional decidual, com o objetivo básico de disciplinar processo de ocupação e assegurar a sustentabilidade do uso dos recursos naturais, de forma a conservar a diversidade de ambientes, de espécies e de processos naturais pela adequação das atividades humanas às características ambientais da área, além de garantir a conservação do conjunto paisagístico e da cultura regional. (PORTO ALEGRE, 2007).

7 Art. 2º – A Área de Proteção Ambiental – APA – Estadual Delta do Jacuí, é criada como unidade de uso sustentável, situada nos Municípios de Porto Alegre, Canoas, Nova Santa Rita, Triunfo e Eldorado do Sul, com a superfície de 22.826,39 ha (vinte e dois mil, oitocentos e vinte e seis hectares e trinta e nove ares), nos quais, em 14.242,05 ha (quatorze mil, duzentos e quarenta e dois hectares e cinco ares), fica inserido o Parque Estadual Delta do Jacuí, como Unidade de Proteção Integral, obedecendo as delimitações geográficas dispostas nos Artigos 3º e 5º da Lei 12.371/05. (PORTO ALEGRE, 2007).

Outro aspecto são as obras da Nova Ponte do Guaíba, que atingiram diretamente o Bairro Arquipélago. A construção da nova ponte do Guaíba começou em outubro de 2014 na gestão da ex-presidente Dilma Rousseff, tendo parado em junho de 2016 devido ao não repasse de verbas à empreiteira Queiróz Galvão – Consórcio Ponte do Guaíba. Em outubro de 2016, sob a gestão do presidente interino Michel Temer, foram liberados, segundo o Diário Oficial da União (DOU), R\$ 104 milhões. O custo total da obra é de R\$ 650 milhões, e cerca de 35% já foram executados (FARINA, 2016). “O prazo inicial para a inauguração era outubro de 2017, mas o cronograma não será cumprido em função dos atrasos e também na demora de remoção das famílias que moram no entorno” (FARINA, 2016). Essas “famílias no entorno”, a que o jornalista Jocimar Farina se referiu, são aproximadamente 850 famílias, além da própria Capela de Nossa Senhora das Águas, a Associação de Recicladores da Ilha Grande dos Marinheiros.

Na seção seguinte, apresentamos o território no qual a Romaria das Águas foi criada, bem como em que contexto Nossa Senhora Aparecida das Águas passou a existir e abriu passagens a Nossa Senhora Aparecida e Oxum. A partir destas fundações e passagens, visitamos os territórios pelos quais o ritual perpassa e apontamos as territorialidades ordenadas a partir da santa, do orixá e dos ritos que compõem a festa.

Romaria das Águas: expressando territorialidades

A Romaria das Águas é um ritual que acontece anualmente entre Porto Alegre, a região metropolitana e cidades do interior do estado do Rio Grande do Sul. A festa tem início na Ilha Grande dos Marinheiros com a Romaria de Nossa Senhora das Águas pelo bairro Arquipélago, traçando uma rota de presença, solidariedade e fé entre as quatro principais ilhas do bairro – Ilha Grande dos Marinheiros, Ilha da Pintada, Ilha das Flores e Ilha do Pavão –, mas também entre as instituições religiosas e políticas existentes nas Ilhas. Nossa Senhora das Águas é recebida em vigília em casas e terreiros de religião de matriz africana, capelas e igrejas católicas, centros comunitários, postos de saúde, creches e escolas.

As romarias entre as Ilhas são eventos locais, organizados internamente e que não dependem de grandes apoios institucionais. Caso não haja carro

para o transporte da santa, por exemplo, esta é carinhosamente enfeitada e carregada por seus devotos em procissão a pé até a Ilha vizinha sem grandes percalços. Em meados do mês de julho de cada ano, a Romaria entre as Ilhas chega ao fim com uma Ação Social da Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul (FAUERS). Nesse momento, são oferecidos aos moradores das Ilhas diversos serviços – saúde, beleza, esporte, recreação –, e acontece um rito, por eles determinado inter-religioso, no qual participam, principalmente, católicos e afrorreligiosos, e Nossa Senhora das Águas sai em procissão pela região metropolitana de Porto Alegre e por outras cidades do estado. De maneira semelhante, no percurso da santa estão casas e terreiros de umbanda, capelas e igrejas católicas, escolas e espaços político-institucionais – prefeituras, secretarias, praças públicas.

Ao atravessar a região metropolitana de Porto Alegre, Nossa Senhora das Águas passa a abençoar os devotos e suas instituições e a receber pequenas amostras de águas, retiradas dos lagos, rios, arroios e nascentes que atravessam os municípios e as cidades que a santa percorre. Uma coleta dessas águas geralmente acontece na presença da santa, ocasião na qual ladainhas e pais-nossos – católico, da umbanda e ecológico – são entoados. Estas pequenas porções de águas se encontram no dia 12 de outubro, no Rito das Águas. Depois de todo esse percurso, Nossa Senhora das Águas retorna à capital gaúcha para a Festa do dia 12 de outubro. No dia 12 de outubro, o ritual tem início de manhã e acontece de forma segmentada. A primeira parte da festa acontece nas Ilhas, seguida da Procissão Fluvial que a transfere para a Usina do Gasômetro no centro de Porto Alegre, sendo finalizada com o Rito das Águas.

Essa breve descrição da Romaria das Águas aponta as principais questões em pauta durante o ritual – religiosidade, ecologia e justiça social –, o percurso da romaria – Porto Alegre, região metropolitana e cidades do interior do estado – e destaca a presença de suas protetoras – Nossa Senhora das Águas e Oxum. Todavia, nos importa aqui descrever de que forma tal romaria veio ao mundo, uma vez que este rito é uma das formas de marcar as Ilhas enquanto um território de recicladores com religiosidades diversas que buscam justiça social.

As Ilhas sempre foram marcadas por um trabalho de base religiosa e social. Desde o adensamento de seu contingente populacional, a partir da década de 1950, uma das principais questões ali era a fome, visto que a população empobrecida era constituída em grande parte por mulheres e crianças. Nesta ocasião,

o trabalho voluntário das Cônegas de Santo Agostinho deu início às atividades de artesanato e da creche, e posteriormente foi estendido à coleta e reciclagem de resíduos sólidos (PIEVE; KORTING, 2015). Dessa maneira, o território passou a ser concomitantemente relacionado ao cosmos e à situação social que ilheiros e ilhéus viviam.

Alice, moradora da Ilha Grande dos Marinheiros, para relatar a história da Romaria das Águas, parte exatamente desse vínculo de seu território – as Ilhas – com o cosmos:

[...] nós só tínhamos aqui na Ilha a Nossa Senhora da Conceição e a Nossa Senhora dos Navegantes lá na ponta da Ilha. Quando o Irmão Antônio veio, nós começamos a rezar debaixo de uma árvore e depois ele arrumou esse terreno aqui [Associação de Moradores], aqui era a Igreja. Ele arrumou esse terreno aqui e botou em votação o que que as pessoas queriam. Uns queriam Santo Antônio outros queriam Nossa Senhora Aparecida, ficou meio a meio, Santo Antônio e Nossa Senhora Aparecida, ele trouxe os dois. Aí veio a Nossa Senhora simples, eu digo simples aquela que não tem o dragão. (Informação verbal).⁸

Nessa mesma conjuntura, os recicladores da Ilha Grande dos Marinheiros, junto a um grupo de religiosos, deram início aos primeiros trabalhos cooperativos em reciclagem, formando, em 1986, a Associação de Recicladores da Ilha Grande dos Marinheiros. Uma das principais dificuldades para a criação do Galpão foi, justamente, as restrições ambientais impostas pela tramitação do Parque Estadual do Delta do Jacuí, tendo em vista o conflito de manter, em uma Unidade de Conservação, grandes quantidades de lixo, mas também todo o processo de construção física – aterramentos, materiais de construção civil, saneamento básico. Num primeiro momento, o Galpão foi construído em caráter transitório, a partir de materiais não definitivos, como taquaras e madeira, e, após algum tempo, deu-se início um longo processo de negociação para sua construção definitiva.

⁸ Entrevista concedida por Alice [mai. 2011]. Entrevistadora: Stella Pieve, Porto Alegre, 2011.

Nesse Galpão, um grupo de mulheres, durante o trabalho de separação de materiais, encontrou uma imagem quebrada de Nossa Senhora Aparecida no lixo. A imagem foi restaurada e até hoje se encontra no Galpão. O “achamento” de uma Nossa Senhora Aparecida no lixo estabeleceu correspondência com a história de Nossa Senhora Aparecida encontrada no Rio Paraíba, em 1717⁹, e acabou por reforçar a intenção de que essas santas não foram meramente “achadas”, mas vieram em socorro daqueles que dela necessitavam.

Desde então, para essas mulheres, uma santa reciclada por catadoras e papeleiras passou a denunciar o descaso da sociedade consumidora até mesmo com as divindades. Assim, essa figura do catador, além de limpar o planeta, foi escolhida por Nossa Senhora Aparecida. Em frente a este Galpão – e simultaneamente à sua construção –, foi alicerçado o Santuário de Nossa Senhora Aparecida, escolhida como padroeira da Ilha Grande dos Marinheiros. Atualmente, ambos continuam no mesmo lugar (ALVES, 2012), todavia, Nossa Senhora Aparecida passou a ser reconhecida como Nossa Senhora das Águas, tanto que o Centro de Educação Marista que hoje atua nas Ilhas foi nomeado Nossa Senhora Aparecida das Águas.

A imagem de Nossa Senhora das Águas, embora semelhante a Nossa Senhora Aparecida – mantém o manto e a pele negra –, teve como base para sua construção o versículo 12 do livro do Apocalipse da Bíblia Sagrada. Esta passagem bíblica apresenta dois sinais no céu: uma mulher e um dragão. Essa mulher, depois de dar à luz a um menino, é perseguida pelo dragão, vencendo-o.

⁹ A história de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, narrada por Irmão Antônio:

“Lá em São Paulo, em Guaratinguetá, no século XVIII, no ano de 1717, pleno império português no Brasil, os governadores de SP e de MG, governadores nomeados por Portugal, decidiram se encontrar na fronteira dos dois estados onde está essa cidade hoje de Aparecida, que era Guaratinguetá, o encontro do rio Paraíba do Sul. Então, bem, às margens do Paraíba do Sul, vem o governador de MG, sobe o governador de SP e eles tinham toda, todo o secto deles, a Câmara de Vereadores de Guaratinguetá mandou todos os pescadores matar peixes, como eles dizem, para alimentar o pessoal todo que vinha pra essa grande reunião dos governadores. Três pescadores passaram a noite inteira pescando no rio Paraíba e nada. De manhã cedo, nada tinham pescado; desanimados, eles iam em direção ao porto porque não tinham podido trazer a cota de peixes que tinham prometido. Mas, antes de sair o barco, um deles disse: ‘vou lançar a rede mais uma vez’, e lançou a rede e veio um objeto assim no fundo da rede. Eles estranharam, olharam, assim, o que que era? Era uma imagem sem cabeça. Botaram essa imagem num canto do barco e lançaram a rede de novo e pra grande surpresa deles veio a cabeça da imagem. Bom, pegaram a cabeça e viram que casava perfeitamente com a imagem. Muito religiosos, lançaram pela terceira vez a rede e diz que aí encheu de peixe! O povo dizendo que foi um milagre: milagre! milagre! milagre! Com todo o respeito, limparam, um levou a imagem pra casa avisaram amigos e vizinhos e todo mundo veio e, como costumavam, rezaram um terço. Era Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil. Essa história parece inventada, mas não, está lá com as testemunhas nos anais da Basílica de Aparecida a imagem inicial, pequenininha. Então, contei paras mulheres, junto com a minha mana, e elas disseram: ‘oh! Que maravilha!’” (Entrevista concedida por Antônio em maio de 2010. Entrevistadora: Stella Pieve, Porto Alegre).

Na imagem, Nossa Senhora das Águas pisa no dragão, tem em sua cabeça uma coroa de estrelas e aos seus pés um barco. O elemento água, tanto no barco quanto em seu nome, põe em relevo o ambiente no qual a imagem foi formada, a ilha, e dá fundamento ao seu vínculo com Oxum, orixá mulher das religiões de matriz africana, ligada às águas doces e à fertilidade (Fig. 2).

Figura 2 – Nossa Senhora das Águas Peregrina na Ilha Grande dos Marinheiros, Porto Alegre, RS.



Autor: Matheus Sehn Korting (2014).

Em sua fala, Alice traz uma nova dimensão para Nossa Senhora das Águas, a “Nossa Senhora do Dragão”, e o dragão é toda dificuldade vencida nas Ilhas:

Assim como a Nossa Senhora matou o dragão, ela matou a dificuldade que nós tínhamos na Ilha, da nossa fé. Porque as mulheres diziam que não trabalhavam porque tinham casado e tinham marido para

dar comida, e a gente as ensinava a trabalharem para serem independentes. E a gente conseguiu, a gente está vendo hoje as mulheres saírem para pegar ônibus, trabalhar, botar os filhos na creche. Então a gente leva fé na Nossa Senhora do Dragão, porque, assim como ela matou o dragão, ela matou as dificuldades que nós tínhamos na Ilha. (Informação verbal).¹⁰

Para Irmão Antônio, a devoção à Nossa Senhora das Águas, a Oxum e à Romaria das Águas são invenções que marcam uma frente de luta ecológica junto aos catadores das Ilhas e protegem a memória dessa luta por justiça social, trabalho e reconhecimento (CECHIN, 2010). Cabe ressaltar que tal invenção parte de uma criação intensiva na qual uma série de acontecimentos projeta realizações. Nesse sentido, é a partir das lutas sociais da população das Ilhas que nascem a santa, o ritual e os lugares que marcam as Ilhas enquanto um território de lutas, tais como a Capela de Nossa Senhora das Águas e o Galpão de Reciclagem. Neste contexto, passa-se de uma santa nacional (Padroeira) a uma santa ilhoa, que nasceu nas Ilhas, e, mais do que isso, foi reciclada “nas Ilhas” de Porto Alegre, reconhecidamente mais um lugar de catadores e papeleiros, como a Romaria das Águas busca enfatizar.

Além disso, outras questões ecológicas compõem as relações da santa, como a própria reciclagem de lixo, o apelo à despoluição do Lago Guaíba, o cuidado com as nascentes e a proposição de convivência humana em áreas de proteção ambiental. Assim, seja a partir do trabalho dos catadores ou de sua relação com a água, uma série de práticas ecológicas e ambientais vão sendo incorporadas ao ritual – plantio de mudas nativas, conscientização e educação ambiental, trabalhos de reciclagem, monitoramento da qualidade da água –, tanto na forma de ritos, como na forma de atividades pontuais, pois são extensas as possibilidades de encadeamentos abertos pela imagem de Nossa Senhora das Águas.

É neste contexto que questões políticas, sociais e ambientais se materializam num lugar onde ilheiros e ilhéus passam a corporificar um lugar de luta a partir das condições em que vivem: rodeados de água, reciclando lixo numa área ambientalmente “protegida”. Se a territorialização consiste nas relações estabelecidas a partir dos processos políticos de construção de territórios

10 Entrevista concedida por Alice [mai. 2011]. Entrevistadora: Stella Pieve, Porto Alegre, 2011.

(HAESBAERT, 2004), na conjuntura das Ilhas podemos falar em desterritorialização, atentando para o fato de que as investidas pelo fim do território das Ilhas – a proposta de Unidade de Conservação e a duplicação da BR-116, por exemplo – produzem novos territórios (HAESBAERT, 2004). Ademais, é possível destacar um processo de reterritorialização (GUATTARI; ROLNIK, 1986), visto que ilheiros e ilhéus redefinem o lugar que vivem a partir de suas experiências cosmológicas, culturais e políticas.

Dessa maneira, a imagem e as narrativas que se desenrolam no entorno da santa, bem como as relações que ela permite com Oxum, tornam possível a conjugação de uma série de diferenças em uma única santa: Nossa Senhora das Águas. A partir dela, é possível tecer a história das Ilhas, pautar questões identitárias dos catadores, negros, mulheres, pescadores, excluídos, conectar uma série de ações práticas de ecologia e pôr em diálogo diferentes religiões, seja através da curiosidade por sua imagem, seja por meio de tudo o que converge por meio dessa imagem: intensidades católicas, afro-brasileiras e, até mesmo, políticas.

Embora não se trave diretamente uma luta contra as Unidades de Conservação ali alocadas ou contra a duplicação da ponte do Guaíba, pois o caso não é impedir a proteção ambiental ou a ampliação das estradas, a Romaria das Águas e sua devoção à Nossa Senhora das Águas e Oxum, suas práticas ecológicas, suas denúncias e busca por justiça social marcam as Ilhas para além de um lugar preservado ou de uma área vazia pronta para receber novas instalações. O ritual mostra as Ilhas como um lugar vivido e ocupado, no qual sua população também produz território, pois a territorialização é um processo político cotidiano e de base. Neste contexto, Nossa Senhora das Águas insiste em trazer o cosmos à política, onde, simultaneamente, humanos e não humanos marcam uma luta social e ecológica.

Territorializações em movimento

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais”

se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação de deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 323).

A partir das diferentes visões sobre o território da Ilha Grande dos Marinheiros, os ilheiros e ilhéus foram submetidos a múltiplas desterritorializações, num processo de despossessão muito antigo que vem desde a década de 1980, com a expulsão do meio urbanos, a ida para as Ilhas na tentativa de construir um novo espaço de vida e, depois, as tentativas de desterritorialização pela chegada do Parque Estadual Delta do Jacuí, da APA Estadual Delta do Jacuí e da construção da Nova Ponte do Guaíba.

Para explorar os processos de territorialização, destacam-se ao menos duas narrativas territorializantes concorrentes: uma feita por ambientalistas, pelo Estado e pela construção da Nova Ponte do Guaíba, pensando em territorializar as Ilhas com seus interesses, e outra feita pelos ilheiros, ilhéus e grupos a eles ligados. Na proposta de desterritorializar os moradores das Ilhas, a primeira narrativa é feita por ambientalistas e por algumas políticas ambientais que defendem a APAEDJ como forma de proteção do ambiente e dos ecossistemas sem a presença dos ilheiros e ilhéus, na ideia de preservar o território retirando moradias, pessoas e relações.

Junto a essa narrativa, surge uma outra problemática, que é a indefinição fundiária daquele território, onde alguns pontos estão sob extensa especulação imobiliária, tendo em vista a presença de clubes e casas de grandes proprietários e, ao mesmo tempo, uma grande indefinição sobre o território no que tange a sua regularização dentro da APAEDJ. Outra questão que compõe a narrativa de territorialização é a obra da Nova Ponte do Guaíba, que também mobiliza um processo de desterritorialização, notadamente na Ilha Grande dos Marinheiros, afetando o próprio Santuário de Nossa Senhora das Águas e diversas famílias do território, a serem desterritorializadas.

A outra narrativa territorializante concorrente é feita pelos ilheiros e ilhéus, onde são protagonistas da defesa do ambiente como atuantes na reciclagem de materiais, exigindo saneamento básico, tratamento do lixo, condições

dignas de moradia. Além disso, conectam-se seus trabalhos com Nossa Senhora das Águas e Oxum, protegendo aqueles que a cultuam e convivem num território sociocosmográfico, evocando-as a proteger o ecossistema e as águas, que são da mãe Oxum e da Nossa Senhora das Águas, também moradoras da Ilha. Nesse sentido, vemos que a aposta depositada no sincretismo se vale da premissa no “fundamento” (ORO; ANJOS, 2009) da Nossa Senhora das Águas, que, sendo católica de nascimento, é adotada pelos terreiros da Ilha como uma mãe, como uma protetora, como uma guerreira que mata o dragão e vence dificuldades, assim como protege as Ilhas e é cultuada por não perder o fundamento¹¹ com a religiosidade afro-brasileira, de Mãe Oxum.

Pensar que as duas narrativas são aptas a produzir e constituir o território nos leva a uma compreensão que exacerba o espaço físico, ampliando a análise para o movimento, para as pessoas, para as políticas. A tendência de desterritorialização dos ilheiros e ilhéus pelas inúmeras pressões que sofrem em seu território também evidencia processos de reterritorializações criativas destes habitantes da Ilha, conectando o cosmos à política por meio da Nossa Senhora das Águas e do trabalho dos catadores e catadoras como um trabalho ecológico e político. O bairro é o que na década de 1970 havia sido destinado pela Prefeitura de Porto Alegre a ser um lixão, e que, desde antes da chegada desse lixão, as pessoas já viviam ali, fazendo daquele território um espaço-tempo vivido (HAESBAERT, 2004).

O filme “Ilha das Flores”, de Jorge Furtado, deu visibilidade à situação local num grau de denúncia da situação humana vivida, o que não agradou os ilheiros e ilhéus que se sentiram humilhados com a exposição. Nem sempre dar visibilidade à miséria humana do “outro” ajuda ou desestabiliza o sistema opressor que o subjuga, mas por vezes o reforça, pois a visibilidade desse filme reforçou a ideia de remover os moradores da Ilha.

O que está em jogo aqui é pensar a territorialização como a capacidade de viver e construir o território de forma criativa e ativa de seus moradores (humanos e não humanos), fazendo com que processos de desterritorialização institucionais, sociais e ambientais sejam reterritorializados criativa e ati-

11 *Fundamento* é um conceito das religiões afro-brasileiras que indica a forma de ligação entre os humanos e o sagrado. De acordo com Oro e Anjos (2009, p. 86), é a relação que permite “o encadeamento de ícones sagrados”. No contexto das Ilhas, podemos destacar a água, dentre outras coisas, como o elemento que liga Nossa Senhora das Águas e Oxum.

vamente (GUATTARI; ROLNIK, 1986) pelos moradores das Ilhas, pois estes também produzem território e mantêm as Ilhas enquanto um espaço-tempo vivido, mesmo sob a incidência de processos de desterritorializações.

Os moradores da Ilha Grande dos Marinheiros foram produzindo um território com alianças e estratégias, vivendo e experienciando um espaço-tempo diferente do que previam os disciplinamentos do Estado. A produção sempre em movimento de uma identidade territorial, protegida por Nossa Senhora das Águas e Mãe Oxum, evoca novas formas de marcar o território e de permanecer nele. Esse território vivido, marcado pelo descaso estatal e pela noção de pobreza, responde que é capaz de cuidar de si mesmo (do território) e de protegê-lo. A disputa pelo território continua e a produção de territorialização, desterritorialização e reterritorialização nos ajuda a evidenciá-la.

Referências

ALVES, Carlos Augusto de Azambuja. *Deus na Periferia do Mundo: um estudo sobre o Núcleo Pastoral da região das Ilhas de Porto Alegre*. 2012. 136 f. Dissertação (Mestrado em Teologia)—Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

CARDOSO, Patrícia Moreira. *Conflitos Socioambientais em Áreas Protegidas: interesses e estratégias nas disputas pela legitimidade na redefinição do Parque Estadual Delta do Jacuí-RS*. 2006. 116 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural)—Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

CECHIN, Antônio. O Oitavo Encontro Intereclesial de CEBs e a Ecologia. In: _____. *Empoderamento popular: uma pedagogia de libertação*. Porto Alegre: Estef, 2010. p. 154-179.

CECHIN, Matilde; CECHIN, Antônio. A Ilha está queimando. In: _____. (Org.). *Oitavo Povo das Missões: além da reciclagem (no feminino)*. 1. ed. Porto Alegre: Libretos, 2015. v. 1. il. color. (Álbum). p. 20-21.

DEVOS, Rafael Victorino. *A “questão ambiental” sob a ótica da antropologia dos grupos urbanos, nas ilhas do Parque do Delta do Jacuí, Bairro Arquipélago, Porto Alegre, RS*. 2007. 275 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

FARINA, Jocimar. Obras da segunda ponte do Guaíba recebem mais R\$ 16 milhões. *Estamos em obras*, Gaúcha Blogs, Porto Alegre, 22 nov. 2016. Disponível em: <<http://wp.clicrbs.com.br/estamos-obras/category/nova-ponte-do-guaiba/?topo=52,1,1,,171,e171>>. Acesso em: 1 mar. 2017.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

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

LITTLE, Paul Elliot. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: *Anuário Antropológico/2002-2003*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. p. 251-290. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Se-paratas%202002-2003/2002-2003_paullittle.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2017.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC, 2009. 140 p.

PIEVE, Stella Maris Nunes. *Romaria das Águas e Caminho de Sepé Tiaraju: religião, território e cosmopolítica no Rio Grande do Sul*. 2014. 205 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

PIEVE, Stella Maris Nunes; KORTING, Matheus Sehn. Irmã Marie-Ève e o início da reciclagem. In: CECHIN, Matilde e CECHIN, Antônio. (Org.). *Oitavo Povo das Missões: além da reciclagem (no feminino)*. 1. ed. Porto Alegre: Libretos, 2015. v. 2. p. 37-40.

RIO GRANDE DO SUL. Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Secretaria Municipal de Cultura (Ed.). *A História dos Bairros de Porto Alegre*, s/d. Disponível em: <http://proweb.procompa.com.br/pmpa/prefpoa/observatorio/usu_doc/historia_dos_bairros_de_porto_alegre.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2017.

SOUZA, Amanda Cristina Bahi de. *A presença de povos tradicionais de matrizes africanas no bairro Arquipélago: existem quilombos nas ilhas de Porto Alegre?* 2015. 46 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia)—Bacharelado em Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

Este livro foi composto na tipologia Lapidary333 BT, em corpo 12pt
e impresso no papel Offset 75 g/m² na Gráfica da UFRGS

Editora da UFRGS • Ramiro Barcelos, 2500 – Porto Alegre, RS – 90035-003 – Fone/fax
(51) 3308-5645 – editora@ufrgs.br – www.editora.ufrgs.br • Direção: Alex Niche Teixeira •
Editoração: Luciane Delani (coordenadora), Clarissa Felkl Prevedello, Cláudio Marzo da Silva,
Cristina Thumé Pacheco e Lucas Ferreira de Andrade • Administração: Aline Vasconcelos da
Silveira, Cláudio Oliveira Rios, Fernanda Kautzmann, Gabriela Campagna de Azevedo, Getúlio
Ferreira de Almeida, Heloísa Polese Machado, Janer Bittencourt, Jaqueline Trombin e Laerte
Balbinot Dias • Apoio: Luciane Figueiredo