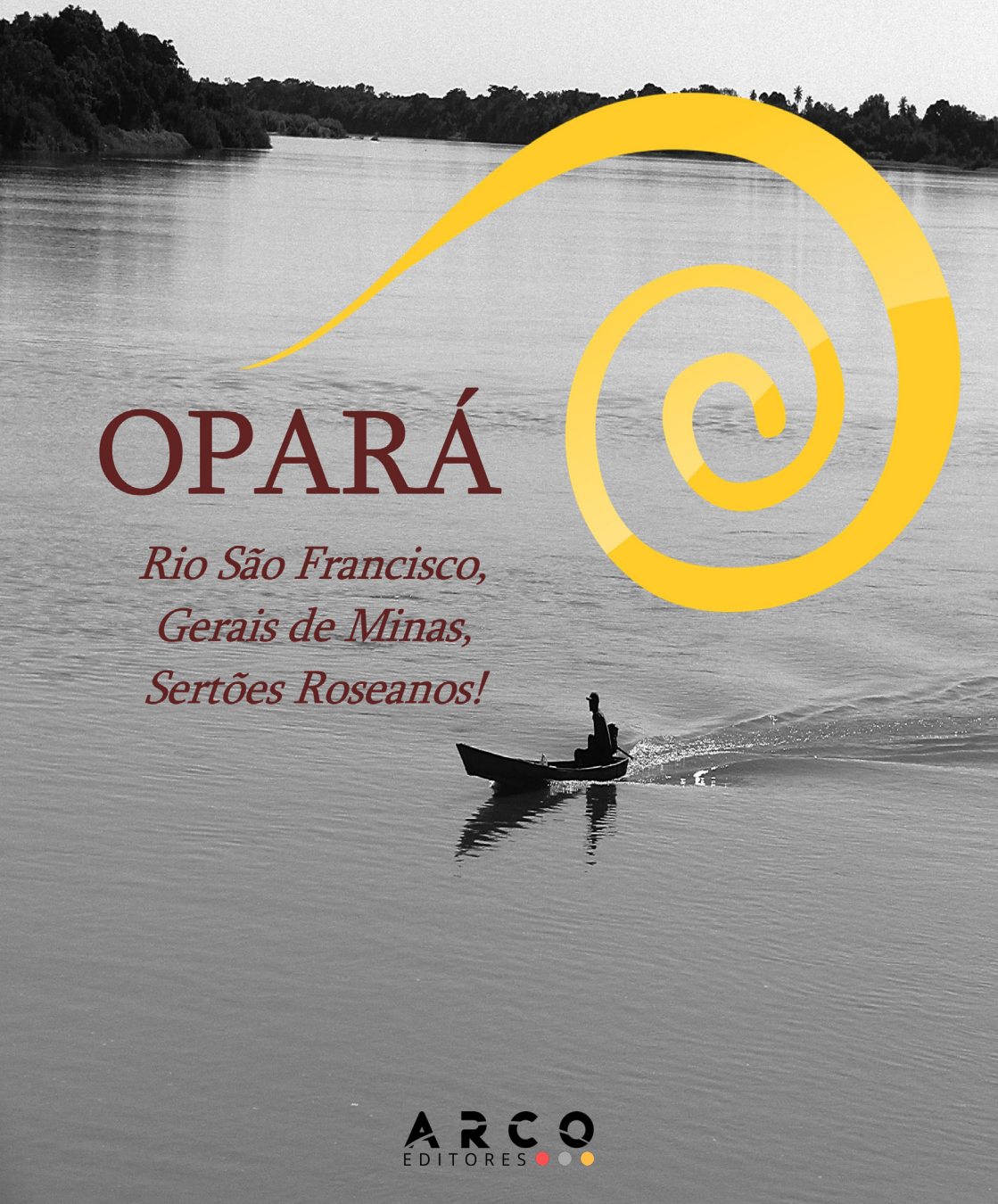
Andréa Maria Narciso Rocha de Paula
Angela Fagna Gomes de Souza
Ana Flávia Rocha de Araújo
Adinei Almeida Crisóstomo
Org.



OPARÁ

Rio São Francisco, Gerais de Minas, Sertões Roseanos!

ARCO EDITORES

Andréa Maria Narciso Rocha de Paula
Angela Fagna Gomes de Souza
Ana Flávia Rocha de Araújo
Adinei Almeida Crisóstomo
Org.

OPARÁ

Rio São Francisco, Gerais de Minas, Sertões Roseanos!

ARCO EDITORES

Conselho Editorial

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva - UNIDAVI
Prof. Dr. Astor João Schönell Júnior - IFFAR
Prof. Dr. Alan Ricardo Costa - UFRR
Prof. Dr. Allan Diêgo Rodrigues Figueiredo - UESPI
Profa. Dra. Andréia Bulaty -UNESPAR
Profa. Dra. Carla da Conceição de Lima - UFVJM
Prof. Dr. Camilo Darsie de Souza - UNISC
Profa. Dra. Clarice Caldeira Leite - UFRGS
Profa. Dra. Cecilia Decarli - UFRGS
Prof. Dr. Carlos Adriano Martins - UNICID
Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira - UFCE
Profa. Dra. Dayse Marinho Martins - UFMA
Prof. Dr. Deivid Alex dos Santos - UEL
Prof. Dr. Dioni Paulo Pastorio -UFRGS
Prof. Dr. Douglas Manoel Antonio de Abreu Pestana dos Santos - FASESP
Profa. Dra. Elane da Silva Barbosa - UERN
Profa. Dra. Elen Gomes Pereira - IFBA
Profa. Dra. Francielle Benini Agne Tybusch - UFN
Prof. Dr. Francisco Odécio Sales - IFCE
Prof. Dr. Francisco Ricardo Miranda Pinto - UFCAT
Prof. Dr. Gilvan Charles Cerqueira de Araújo - UCB
Prof. Dr. Ismar Inácio dos Santos Filho - UFAL
Prof. Dr. Leonardo Bigolin Jantsch -UFSM
Profa. Dra Liziany Müller Medeiros - UFSM
Profa. Dra Marcela Mary José da Silva - UFRB
Prof. Dr. Mateus Henrique Köhler - UFSM
Prof. Dr. Michel Canuto de Sena - UFMS
Profa. Dra. Mônica Aparecida Bortolotti - UNICENTRO
Prof. Nilton David Vilchez Galarza - UPLA
Prof. Dr. Olavo Barreto de Souza - UEPB
Prof. Dr. Rafael Nogueira Furtado - UFABC
Prof. Dr. Roberto Araújo da Silva Vasques Rabelo - UNISANTOS
Prof. Dr. Rodrigo Toledo - USCS
Prof. Dr. Rodolfo Rodrigues de Souza - UERJ
Prof. Dr. Sidnei Renato Silveira - UFSM
Prof. Dr. Thiago Ribeiro Rafagnin - UFOB
Prof. Dr Tomás Raúl Gómez Hernández - UCLV

Coordenação do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Migrações e Comunidades Tradicionais do Rio São Francisco – OPARÁ/MUTUM - CNPq
Andréa Maria Narciso Rocha de Paula

Financiamento

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG (APQ-04978-24, APQ-012117-23)

Arco Editores

Editor Chefe: Ivanio Folmer
Projeto gráfico e Diagramação: Gabriel Eldereti Machado
Fonte Capa: CRISÓSTOMO, Adinei Almeida. 2022.

Apoio:

- Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq
- Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES
- Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social – PPGDS
- Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental – NIISA
- Universidade Federal de Uberlândia - UFU
- Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGEO/UFU
- Laboratório de Geografia Cultural e Turismo - LAGECULT
- Projeto: Articulação de saberes, resistência e impactos de grandes empreendimentos em comunidades tradicionais na BA, RN, PE, MG e ES.
- Projeto: Apoio ao fortalecimento do trabalho dos projetos de mapeamento dos Centros de Ciência e Conhecimento de produção de energia e seus impactos em Territórios de Comunidades Indígenas, Quilombolas e Tradicionais no Nordeste do Brasil, Norte de Minas Gerais e Espírito Santo.

Organização

Professora Dra. Andréa Maria Narciso Rocha de Paula- UNIMONTES- PPGDS- PPSAT
Professora Dra. Angela Fagna Gomes de Souza- UFU- PPGGEO
Dra. Ana Flávia Rocha de Araújo
Dr. Adinei Almeida Crisóstomo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Opará [livro eletrônico] : Rio São Francisco, Gerais de Minas, Sertões Roseanos! / organização Andréa Maria Narciso Rocha de Paula...[et al.]. -- 1. ed. -- Santa Maria, RS : Arco Editores, 2025.
PDF

Vários autores.
Outros organizadores: Angela Fagna Gomes de Souza, Ana Flávia Rocha de Araújo, Adinei Almeida Crisóstomo.
Bibliografia.
ISBN 978-65-5417-528-9

1. Comunidades tradicionais 2. Desenvolvimento socioespacial 3. Etnografia 4. Mudança social 5. Sociedade I. Paula, Andréa Maria Narciso Rocha de. II. Souza, Angela Fagna Gomes de. III. Araújo, Ana Flávia Rocha de. IV. Crisóstomo, Adinei Almeida.

25-296027.0 CDD-303.44

1. Desenvolvimento social : Sociologia 303.44

Aline Graziele Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

ISBN: 978-65-5417-528-9
DOI: 10.48209/978-65-5417-528-9

APRESENTAÇÃO –

"O sertão está em toda parte", "o sertão é dentro da gente", "o sertão é do tamanho do mundo" ... Metáforas roseanas que expressam a errância da condição humana. A obra de João Guimarães Rosa evoca percepções e sensações de territórios imensos, mas também de detalhes de cenários e de lugares geográficos que, entre suas muitas semelhanças e inúmeras diferenças, refletem o sertão em toda parte, entre o real e o simbólico, construindo uma geografia sertaneja.

Com o sertão dentro da gente, a profundidade dialética transforma o sertão do tamanho do mundo, materializado no Norte de Minas Gerais, onde povos e grupos etnicamente diferenciados existem, vivem, trabalham e percorrem suas pequenas ou grandes errâncias cotidianas ou de uma vida inteira, em e entre comunidades rurais de beira de rio e sertão, que desenham e redesenham as cenas dos modos de vida das gentes do lugar. Foi nesses sertões, nas beiras do São Francisco, nos Gerais de Minas, que realizamos nossas pesquisas. O título deste livro é uma referência ao Rio São Francisco, às gentes, aos gerais dos sertões roseanos, que nos foram desvelados durante os trabalhos de campo com o Professor Brandão.

Esta coletânea reúne contribuições de autores e autoras para celebrar a obra e a memória de Carlos Rodrigues Brandão, cuja trajetória influenciou profundamente nossos estudos e percursos intelectuais. Após seu desligamento oficial da UNICAMP, o professor manteve suas pesquisas e assumiu a vice-coordenadoria do grupo OPARÁ-MUTUM, que ele mesmo havia fundado e coordenado anteriormente - grupo reconhecido pelo CNPq e pela UNIMONTES desde 2011, dedicado ao estudo de comunidades tradicionais e migrações internas. Sua atuação acadêmica

fecunda estendeu-se por diversas instituições no Brasil e na América Latina, incluindo a Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) e a Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Sua dedicação como educador transcendia as salas de aula, manifestando-se na generosa partilha de saberes que inspirava todos ao seu redor. O Rio São Francisco, o Norte de Minas e os sertões roseanos constituíram não apenas cenários de suas vivências mais profundas, mas também o palco onde, junto com ele, compartilhamos experiências transformadoras, construímos memórias e forjamos estratégias coletivas de resistência que permanecem vivas em nossa trajetória. É precisamente nesses territórios de resistência e saberes compartilhados que se inserem os artigos que compõem esta obra.

Sobre os artigos:

O primeiro artigo, de autoria de Maria Cecília Cordeiro Pires, intitulado "Des-envolver ou re-existir: um estudo etnográfico das faces do desenvolvimento em comunidade rural norte mineira", investiga as faces do desenvolvimento na Comunidade do Touro, localizada no município de Serranópolis de Minas. Ao analisar os impactos da monocultura algodoeira, a autora revela as resistências estabelecidas no lugar, que ocorrem tanto no movimento de sair quanto no de ficar.

Guélmer Júnior Almeida de Faria, em seu artigo "Estou indo para São Paulo e, de lá, vou para Belo Horizonte": rotas e redes migratórias acionadas nos circuitos de sobrevivência de trabalhadoras domésticas", reflete sobre as condições de trabalho e vida de trabalhadoras domésticas imigrantes do Norte de Minas Gerais em seus circuitos de sobrevivência, desvelando a dinâmica migratória através da composição de rotas intraestaduais e inter-regionais para o trabalho doméstico. Essas rotas são tecidas por meio de redes de relações sociais que abrangem familiares e conterrâneos, tanto da origem quanto do destino, recriando

espaços de sociabilidade nos circuitos de reprodução da vida, na dádiva e reciprocidade (Mauss, 1974).

"O sentido do lugar no contexto da mobilidade: dinâmicas entre o rural e o urbano", de Jaqueline da Silva Teixeira e Andréa Maria Narciso Rocha de Paula, estuda as mobilidades, as migrações rurais e o sentido do lugar, com a intenção de compreender as dinâmicas e vivências que permeiam as relações entre o rural e o urbano. As autoras analisam as migrações como um processo de mobilidade espacial e social intrínseco ao modo de vida das pessoas, que, entre idas e vindas, mantêm o sentido de pertencimento ao lugar de origem.

Adinei Almeida Crisóstomo e Igor Luan Souza Silva, no artigo "O JEITO É SAIR: Processos e Redes da Migração para o Trabalho nas firmas", descrevem a "saída" de trabalhadores, em sua maioria homens, do município de São Francisco, norte de Minas Gerais, que migram para trabalhar em empresas agrícolas, chamadas por eles de "firmas", para o plantio e colheita de leguminosas (batata e cebola), especificamente no município de Niquelândia, em Goiás. Essa migração é considerada pelos trabalhadores como uma "alternativa" para a reprodução da vida, constituindo um movimento cíclico que ocorre durante todo o ano.

"Entre Sertões: caminhos de vida e memória em Minas Gerais", de Ana Flávia Rocha de Araújo, retrata com sensibilidade os processos de deslocamento da família Moreira Lima, residente em Buritizeiro, no Norte de Minas Gerais, em busca da construção de sentidos de identidade e pertencimento e na transmissão da memória migrante. Marcadas por trajetórias de resistência e esperança, essas estratégias visam persistir, mantendo vivas suas histórias e seus laços familiares.

O artigo "Descolonizando os gerais: situação colonial e estratégias de resistência das comunidades tradicionais geraizeiras do norte de

Minas Gerais", de Mauro Toledo Silva Rodrigues, evidencia o conflito socioambiental instalado no Norte de Minas Gerais, onde extensos maciços de monocultivos de eucalipto e mineradoras de minério de ferro se materializam em uma frente de expropriação de grandes parcelas dos territórios de comunidades tradicionais da região. No território geraizeiro do Lamarão, distrito de Vale das Cancelas, município de Grão Mogol (MG), o autor analisa as estratégias protagonizadas pelos geraizeiros em defesa de seus territórios e na gestão do meio ambiente.

O artigo "Os sistemas agrícolas tradicionais no médio São Francisco mineiro", de Fábio Dias dos Santos, analisa as estratégias de resistência empregadas por comunidades vazanteiras quilombolas situados no Médio São Francisco mineiro. A autoatribuição como vazanteiros e o reconhecimento de seu Sistema Agrícola Tradicional (SAT) pela EMBRAPA em 2019, exemplificado pela Comunidade Vazanteira do Pau Preto, em Matias Cardoso, reforçam a importância de suas práticas de cultivo, da gestão do ambiente e da necessidade de proteção de seus modos de vida.

Angela Fagna Gomes de Souza e Carlos Rodrigues Brandão, no artigo "Paisagem, identidade e cultura sanfranciscana: sujeitos e lugares das comunidades tradicionais localizadas no entorno e nas ilhas do médio rio São Francisco", analisam a diversidade cultural presente nas comunidades tradicionais localizadas nas margens e ilhas do médio Rio São Francisco em Minas Gerais. O estudo possibilita uma reflexão sobre a paisagem cultural, os modos e meios de reconhecimento das culturas locais, pautados na valorização dos saberes e das práticas criativas e criadoras, refletida nas múltiplas categorias de sujeitos e lugares acionados para definir suas identidades sanfranciscanas.

"Cartografia sertaneja: as representações das práticas espaciais vividas, percebidas e imaginadas em Campo Geral", escrito por Andréa Maria Narciso Rocha de Paula e Carlos Rodrigues Brandão, proporcio-

na uma reflexão sobre os tempos, os espaços e os lugares nos Gerais de Minas, descritos pelos personagens da novela Campo Geral (Miguilim), de João Guimarães Rosa. Nos espaços do sertão, as práticas são vividas, percebidas e imaginadas a partir de representações sociais e espaciais moldadas pela cultura, lembrança, narração e memória coletiva, descritas por um menino de oito anos em sua convivência familiar, com amigos e entre os viventes sertanejos. O artigo analisa a novela, retratada na década de 1950, e a migração interna na região do norte de Minas Gerais, que persiste, ressaltando o componente afetivo dos povos com o lugar e as travessias no e do sertão em busca de trabalho.

"As folias do São Francisco – uma geografia da religiosidade popular", de Maristela Corrêa Borges, apresenta um estudo denso sobre a religiosidade popular, tomando a Folia de Reis, especialmente em São Romão-MG, como um ritual errante, portador de identidades geográficas capazes de ressignificar os diferentes espaços-lugares percorridos e ocupados durante a realização do rito. A autora analisa que a devoção e o desejo de participar dessa manifestação religiosa estão ancorados, para os foliões, na importância da ancestralidade e da tradicionalidade.

Por fim, Fernanda Amaro, descreve o conceito de geoantropologia poética disseminado por Carlos Rodrigues Brandão, relacionando a escrita etnográfica e a poesia presentes em sua obra, especialmente em seu livro Diário de Campo (1982).

Considerações Finais

Os artigos desta coletânea resultam de pesquisas de campo junto aos povos e comunidades tradicionais, majoritariamente no norte de Minas Gerais. Originalmente publicados em revistas e anais de eventos, foram reunidos neste livro com o objetivo de fornecer uma fonte bibliográfica para tod@s que se interessam pela temática, especialmente es-

tudantes e pesquisadores, visando fomentar discussões acadêmicas em torno das lutas pelos direitos dos povos e comunidades tradicionais.

Desejamos que seja uma leitura agradável e instigante. Pois, como nos ensina Carlos Rodrigues Brandão: "Os saberes da tradição não são errados ou atrasados. São outros. E a sua força está em que, sendo outros, questionam o nosso" (Brandão, 1983, p. 112).

Seguimos junt@s!
Andréa Maria Narciso Rocha de Paula,
Angela Fagna Gomes de Souza,
Ana Flávia Rocha de Araújo,
Adinei Almeida Crisóstomo

Organizadores, Montes Claros, inverno de 2025.

Referências:

GUIMARÃES ROSA, João. Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A partilha do saber: escola, trabalho, cidadania. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 112.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. Sociologia e Antropologia. v. II. São Paulo: Edusp, 1974. p. 37-184.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1

DES-ENVOLVER OU RE-EXISTIR: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DAS FACES DO DESENVOLVIMENTO EM COMUNIDADE RURAL NORTE MINEIRA.....15

Maria Cecília Cordeiro Pires

doi: 10.48209/978-65-5417-528-0

CAPÍTULO 2

"ESTOU INDO PARA SÃO PAULO E, DE LÁ, VOU PARA BELO HORIZONTE": ROTAS E REDES MIGRATÓRIAS ACIONADAS NOS CIRCUITOS DE SOBREVIVÊNCIA DE TRABALHADORAS DOMÉSTICAS.....45

Guélmer Júnior Almeida de Faria

doi: 10.48209/978-65-5417-528-1

CAPÍTULO 3

SENTIDO DO LUGAR NO CONTEXTO DA MOBILIDADE: DINÂMICAS ENTRE O RURAL E O URBANO.....67

Jaqueline da Silva Teixeira; Andréa Maria Narciso Rocha de Paula

doi: 10.48209/978-65-5417-528-2

CAPÍTULO 4

"O JEITO É SAIR": PROCESSOS E REDES DA MIGRAÇÃO PARA O TRABALHO NAS FIRMAS.....93

Adinei Almeida Crisóstomo; Igor Luan Souza Silva

doi: 10.48209/978-65-5417-528-3

CAPÍTULO 5

ENTRE SERTÕES: CAMINHOS DE VIDA E MEMÓRIA EM MINAS GERAIS.....115

Ana Flávia Rocha de Araújo

doi: 10.48209/978-65-5417-528-4

CAPÍTULO 6

DESCOLONIZANDO OS GERAIS: SITUAÇÃO COLONIAL E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS GERAIZEIRAS DO NORTE DE MINAS GERAIS 152

Mauro Toledo Silva Rodrigues

doi: 10.48209/978-65-5417-528-5

CAPÍTULO 7
OS SISTEMAS AGRÍCOLAS TRADICIONAIS DO MÉDIO SÃO FRANCISCO MINEIRO.....180
Fábio Dias dos Santos
doi: 10.48209/978-65-5417-528-6

CAPÍTULO 8
PAISAGEM, IDENTIDADE E CULTURA SANFRANCISCANA: SUJEITOS E LUGARES DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS LOCALIZADAS NO ENTORNO E NAS ILHAS DO MÉDIO RIO SÃO FRANCISCO.....208
Angela Fagna Gomes de Souza; Carlos Rodrigues Brandão
doi: 10.48209/978-65-5417-528-7

CAPÍTULO 9
CARTOGRAFIA SERTANEJA: AS REPRESENTAÇÕES DAS PRÁTICAS ESPACIAIS VIVIDAS, PERCEBIDAS E IMAGINADAS EM CAMPO GERAL.....234
Andréa Maria Narciso Rocha de Paula; Carlos Rodrigues Brandão
doi: 10.48209/978-65-5417-528-A

CAPÍTULO 10
AS FOLIAS DO SÃO FRANCISCO – UMA GEOGRAFIA DA RELIGIOSIDADE POPULAR.....270
Maristela Corrêa Borges
doi: 10.48209/978-65-5417-528-B

CAPÍTULO 11
O DIÁRIO DE CAMPO COMO RELATO DE SI: A GEOANTROPOLOGIA POÉTICA NA OBRA DE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO.....305
Fernanda Ribeiro Amaro
doi: 10.48209/978-65-5417-528-C

SOBRE OS AUTORES.....327

CAPÍTULO 1

DES-ENVOLVER OU RE-EXISTIR: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DAS FACES DO DESENVOLVIMENTO EM COMUNIDADE RURAL NORTE MINEIRA

Maria Cecília Cordeiro Pires[1]
doi: 10.48209/978-65-5417-528-0

Introdução

No atual cenário acadêmico, político e social as discussões sobre desenvolvimento sob uma perspectiva crítica ganharam visibilidade, o que tem resultado em discussões, estudos e questionamentos que atribuem complexidade a este conceito polissêmico. Essa conjuntura é resultado de um processo de descortinação, refutação e revelação das adversidades por trás do discurso consolidado, que sustenta que as condicionantes econômicas, em nome do "desenvolvimento", asseguram uma qualidade de vida.

É fácil notar como o termo vem sendo adotado pelos mais variados grupos para sustentação dos seus discursos. Conforme afirma Silva (2016, p. 171) tornou-se um "mantra vocalizado e repetido à exaustão pelos mais diferentes espectros político-partidários e ganhou contornos de discurso oficial". Ao ligarmos a televisão, o rádio ou mesmo participarmos de alguma reunião ou audiência pública, vemos o termo sendo utilizado por políticos e empresários para justificar o investimento em grandes obras. Afirmam que são imprescindíveis para alcançar a almejada melhoria das condições de vida, procurando dotar o desenvolvimento de uma conotação positiva. Como afirma Esteva (2000, p.64), demonstrando referir-se a uma mudança favorável, de um "passo simples para o

1 Uma versão desse artigo foi publicada em 2022 na Confluências - Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito. Contato: mariaceciliacordeiropires@gmail.com

complexo, do inferior para o superior, do pior para o melhor. Indica que estamos progredindo porque estamos avançando segundo uma lei universal necessária e inevitável, e na direção de uma meta desejável".

A partir da aproximação das questões que abarcam o conceito de desenvolvimento, e acreditando, assim como Sachs (2000, p.15), que este tornou-se "sem forma, mas inextricável", com contornos enviesados que não delimita nenhum conteúdo, nasce uma preocupação em investigar de que modo e em que medida este passou a ser considerado, em diferentes contextos, para além de um crescimento e investimento de teor econômico, um campo de disputas simbólicas, que abarca identidades, territórios, territorialidades, recursos comuns, entre outras categorias e aspectos.

No discurso favorável ao desenvolvimento é apresentada como aspecto positivo a possibilidade de inclusão social, através da geração de emprego e movimentação da economia local. Entretanto, movimentos sociais questionam essa afirmativa, uma vez que pode se verificar o aumento cada vez maior da desigualdade. Esse processo de "inclusão social" desencadeia em vários problemas de degradação ambiental e ameaça para grupos locais, que em contrapartida a esse movimento, organizam estratégias de resistência frente ao modelo desenvolvimentista (Zhouri; Laschefski, 2010). Os autores citados sustentam que os conflitos são expressão das contradições das formas de ordenamento espacial de acordo com as distintas práticas de apropriação técnica, social e cultural no mundo material (Zhouri; Laschefski, 2010, p. 17).

Nesse sentido, identifica-se a necessidade de avaliações ambientais e sociais dos grandes projetos do modelo econômico hegemônico e em que medida esse desenvolvimento beneficia ou não as populações locais. Para tanto, é importante refletir sobre a lógica do processo de desenvolvimento e suas designações, em um contexto que o que se observa são projetos políticos de viés economicista que se constituem de forma

dominante e são voltados para a produção e dominação do capitalismo, fundamentados em relações verticais de poder, desconsiderando a diversidade de modos de vida e as formas de gestão da natureza realizada pelas comunidades.

Considerando que, nesse modelo de desenvolvimento o que há é um processo de busca e aceleração do crescimento econômico, da produção e do consumo, utilizamos a categoria *des-envolvimento*, com base nos estudos de Porto-Gonçalves (2004), como crítica ao entendimento e aplicação do conceito como sendo uma síntese da ideia de dominação da natureza. Esta categoria, conforme o autor, expressa a perda do envolvimento e da autonomia dos povos sobre seu espaço, além de modificar as relações das pessoas entre si e com a natureza. Por esse ângulo, notamos que com a adoção de modelos e políticas públicas de desenvolvimento de cima para baixo, o que acontece é um processo de tirar o envolvimento das pessoas do lugar, a partir da incorporação de práticas de uma outra forma de ver o mundo, de dominação da natureza. Conforme provoca o autor, o sentido que é dominante é que "ser desenvolvido é ser urbano, é ser industrializado, enfim, é ser tudo aquilo que nos afaste da natureza e que nos coloque diante de constructos humanos, como a cidade, como a indústria" (Porto-Gonçalves, 2004, p.24).

Nesse movimento de transformação do homem e da natureza em recurso, as identidades, os espaços sociais, os territórios e as territorialidades das comunidades locais tornam-se campos ignorados pelos agentes de grandes projetos. Desta maneira, procuramos entender qual o impacto local das políticas públicas que se nutrem de um discurso de "des-envolvimento"? E como compreender os modos de vida e processos de resistência frente a estes impactos?

Delimitamos nosso campo, compreendendo o Norte Minas enquanto um recorte macro e a Comunidade do Touro, em Serranópolis de Minas-MG, o recorte micro. Através dessa constatação consideramos que,

para compreendermos as faces do desenvolvimento nesta Comunidade, localizada na região da Serra Geral[1], é preciso desmistificar o desenvolvimento, executando uma abordagem profunda nas complexidades de tal processo.

Desta maneira, propomos uma reflexão embasada nos resultados de pesquisas da autora, fruto da inserção no OPARÁ-MUTUM: Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Migrações e Comunidades Tradicionais do rio São Francisco[2], que tem dentre seus objetivos, o anseio em dar visibilidade para o modo de vida dos povos rurais, dando continuidade aos projetos que vêm sendo desenvolvidos desde 2011, procurando contribuir para o conhecimento das estratégias e modos de vida dos povos do norte de Minas Gerais. Construímos ao longo dos anos, um acervo que conta com monografias, dissertações, teses e projetos com esta temática, sob a autoria dos membros da equipe, composta por pesquisadores de áreas interdisciplinares.

Nosso objetivo neste texto, é proporcionar um debate acerca das faces do desenvolvimento e juntamente demonstrar como ocorreu sua materialização na Comunidade do Touro, que conviveu com os estímulos a monocultura algodoeira enquanto um eixo de des-envolvimento e modernização.

Caminhos Metodológicos

A partir de uma análise interdisciplinar, realizamos uma pesquisa predominantemente qualitativa. Esta opção foi estimulada pelo intuito de compreender a densidade e complexidade do processo junto aos sujeitos, onde as informações foram conduzidas através da memória, do conhecimento oral e da narrativa. A pesquisa social tem como objeto de investigação uma realidade na qual o pesquisador está inserido, dito isso, Bourdieu (2010) enfatiza que não existe ciência neutra, mas é preciso manter

um rigor, ou seja, é necessária uma atitude de *vigilância epistemológica*, para que os procedimentos de interpretação não se contaminem por uma visão de mundo específica.

Também entendemos que a pesquisa é parte de um ofício artesanal. Levando em consideração autores como Mills (2009), vimos a importância de observar a realidade sem ficarmos presos a rigidez dos métodos e sem perder a criatividade, ou seja, buscamos uma aproximação entre ambos. Concordamos com Martins (2004, p.289), que entende a pesquisa qualitativa como "aquela que privilegia a análise de microprocessos, através do estudo das ações sociais individuais e grupais, realizando um exame intensivo dos dados, e caracterizada pela heterodoxia no momento da análise". Por isso, ao pensarmos em um trabalho intelectual artesanal, nos referimos à importância da presença, imaginação, intuição e criatividade, tanto como forma de liberdade no processo, como possibilidade de aprofundamento da análise.

Além do estudo bibliográfico realizamos trabalhos de campo, considerando sua importância mais do que um ato puramente científico e sim como vivência. Pois, segundo Brandão (2007), no processo há uma relação de intensa subjetividade, que requer ligação de confiabilidade entre pesquisador e sujeito da pesquisa. Levando em conta tais apontamentos, realizamos na Comunidade do Touro três idas à campo: em outubro de 2017, abril de 2018 e janeiro de 2019; devidamente marcadas com os moradores, respeitando suas disponibilidades. Em 2017 fizemos uma primeira aproximação e apresentação da pesquisa, quando conhecemos nossos principais interlocutores, eles contribuíram grandemente, nos indicando novos entrevistados que na visão deles eram importantes e poderiam nos ajudar a responder nossas dúvidas. Sempre quando íamos a novas casas, estávamos acompanhados de alguém da Comunidade, o que trazia mais confiança aos sujeitos, que na maioria das vezes foram bem expansivos, poucos mais fechados e tímidos. Foram experiências cruciais onde nos resguardamos com algumas técnicas detalhadas agora.

As técnicas de pesquisa incorporadas ao método etnográfico foram fundamentais para manter viva e registrada todas as informações ao longo do trabalho de campo. A etnografia nos foi inspiração, pois entendemos, segundo Geertz (1989, p. 32), que os pesquisadores não estudam as aldeias, mas sim "estudam nas aldeias", ou seja, é no *estar lá*[3] que o pesquisador formula suas interpretações. Procurando assim, estarmos presentes na realidade de nossos sujeitos de pesquisa, utilizamos da observação participante e do registro em diário de campo, nos amparando em autores como Brandão (2007) e Malinowski (1976). Malinowski (1976), através de seus estudos nas Ilhas Trobriand e sua narrativa sobre a aplicação de seus métodos, indica que só há valor científico o trabalho etnográfico que possibilite a distinção entre os resultados da observação direta, declarações e interpretações nativas e as "inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica" (Malinowski, 1976, p.18-19). Por isso, revela a importância de se abrir os olhos para os *imponderáveis da vida real*. Podemos perceber que a opção pela observação participante não foi simples, a inserção em uma nova realidade necessita de constante vigilância, mas, sem dúvidas, a oportunidade de ver e estar no *lócus* da pesquisa nos possibilitou acesso intenso a esta realidade multifacetada, um olhar cada vez mais próximo.

Para instrumentalizar o campo e como forma de coleta de dados, utilizamos a ferramenta das entrevistas, que tiveram o objetivo de capturar profundamente aspectos específicos de interesse, no entanto, sem ficarmos refém dos roteiros, que foram pensados a partir da História de Vida dos sujeitos. Ressaltamos que as entrevistas ocorreram de forma dinâmica, respeitando as singularidades de cada entrevistado, realizadas com o consentimento e compreensão de quais seriam os resultados. A partir dos trabalhos de campo tivemos momentos oportunos para a reestruturação dos roteiros e a devida atenção foi dada para as transcrições, mantendo as falas na íntegra, pois nossa intenção foi não perder

as expressões coloquiais, jeito de falar e principalmente os sentidos e significados.

Verificamos que tais opções nos levaram para um campo dinâmico, onde os momentos metodológicos não ocorreram de forma linear e muito mais dialogada. Uma relação durante todo o processo da pesquisa, o que nos proporcionou não uma comprovação de hipóteses, mas a possibilidade de adentrar no Norte de Minas, na Comunidade do Touro e conhecer seus lugares, gentes, movimentos, modos de vida.

Para ficar mais claro ao leitor, apontamos algumas opções feitas na estruturação do texto. Grafamos em itálico os destaques, termos estrangeiros, conceitos de outros autores e principalmente as falas dos entrevistados, as expressões que anotamos no diário de campo e as categorias nativas. Além das notas introdutórias e dos caminhos metodológicos, o texto está organizado em quatro tópicos, onde vamos analisar as faces do desenvolvimento enquanto conceito, discurso e políticas públicas, apresentando os impactos da monocultura de algodão na Comunidade do Touro e as resistências estabelecidas no movimento de sair e também de ficar.

O Desenvolvimento Conceito, Discurso e Aplicado nas Políticas Norte Mineiras

Como exposto, o conceito de desenvolvimento em um primeiro momento foi fundamentado principalmente nas ideias de progresso e modernização. Durante os séculos XVII e XVIII, a concepção de progresso passou a ser vista como fenômeno natural da vida humana e a servir como escopo para refletir sobre as transformações nas esferas sociais, econômicas e políticas, atenuando-se no contexto dos grandes avanços técnico-científicos, comerciais e de acumulação do início da revolução industrial.

Temos enquanto marco histórico de início da "era do desenvolvimento" o discurso do presidente Trumam nos Estados Unidos no ano de 1949, a partir da campanha política global, liderada pelo país, ao final da Segunda Guerra Mundial. Propondo o modelo econômico a ser seguido pelos demais países, construíram um novo processo colonizador representado pela divisão dos binômios: "desenvolvidos" *versus* "subdesenvolvidos". De acordo com Esteva (2000), o uso do termo "subdesenvolvimento" pelo presidente, se expressou como uma categoria política que descaracterizou toda a diversidade de povos, que foram reduzidos a esta posição. Ou seja, foi estabelecida uma estratégia para mitigar o apelo para que todas as nações seguissem o "modelo ideal" norte-americano, de mudança das sociedades e assim consolidar a hegemonia estadunidense.

O "desenvolvimento" era o ponto de chegada para as nações emergentes durante o pós-guerra, sendo democracias ou ditaduras, o tinham como meta, que para ser atingida tinha todos os esforços e sacrifícios justificáveis (Sachs, 2000, p. 11). A partir de então, as relações entre o Norte e o Sul passaram a ser guiadas sob essa perspectiva. Nesse sentido, compreendemos que por muito tempo o termo desenvolvimento reduziu-se às questões da esfera econômica, entretanto houve um processo de ressignificação sustentado pelo aporte básico da crítica ao conceito, partindo da constatação de que desenvolvimento e crescimento econômico não devem ser tratados como sinônimos, considerando que deve abarcar melhores condições de vida e de oportunidades e relações mais homogêneas, centrado nas pessoas.

Tomado como alvo de discussão e debates, principalmente a partir dos anos 1970, o conceito passou a ser tencionado como uma categoria analítica, passando por um processo de ressignificação a partir da evidência da degradação social e ambiental advindos dos modelos de desenvolvimento que propunham. Em anos recentes, com destaque para

a década de 1990, o desenvolvimento passa a ser categorizado, o que contribui para uma especialização do conceito, bem como para sua complexidade. Nesse período surgem as noções de desenvolvimento social, cultural, participativo, comunitário, local, político, entre outros. Diante desse resgate de perspectivas de desenvolvimento, traçadas a partir de momentos sócio-históricos, percebe-se que o conceito traz diferentes nuances, elementos e aspectos. A relatividade e imprecisão conceitual do termo abrem margens para constantes ressignificações. No entanto, nota-se que a primazia dos fatores econômicos sobre os sociais e ambientais vem sendo superada, e existem muitos trabalhos que se dedicam a um posicionamento que busca a valorização do local e da singularidade das populações receptoras dos grandes projetos.

A partir do exposto, percebemos que tratar sobre o desenvolvimento é complexo, envolve uma multiplicidade de sentidos, abordagens e perspectivas que podem variar em função do contexto. Concordamos com Sachs (2000, p.12) ao afirmar que "o desenvolvimento é muito mais que um simples empreendimento socioeconômico; é uma percepção que molda a realidade, um mito que conforta sociedades, uma fantasia que desencadeia paixões".

Trazendo para nosso contexto de análise do processo de des-envolvimento através da monocultura de algodão na Comunidade do Touro, destacamos que o campo do desenvolvimento conservador levou a uma movimentação social de contrários. Nasce uma insatisfação social sustentada por bases contrárias: o discurso das elites, investidores e subsídios governamentais; e do outro lado, grupos, organizações da sociedade civil, movimentos sociais, sindicatos, e associações pastorais que sustentam o discurso contrário a estes tipos de projeto, dando ênfase ao fato dos danos gerados serem de grandes e diversos impactos.

Acreditamos numa ressignificação possível, pensar que o desenvolvimento lida com um universo plural, que abarca os diferentes modos

de viver. Portanto, este trabalho adota uma perspectiva crítica ao modelo de desenvolvimento cunhado pela monocultura algodoeira. Fazendo uma aproximação e dirigindo a discussão para o contexto Norte Mineiro, não podemos descolar da interferência sofrida por esta visão de mundo hegemônica, visto que a agenda da ação política do desenvolvimento incorpora as categorias e impõem políticas. Dentre elas os modelos ideais e excludentes, que são perpetuados tanto em relação global, como dentro de um mesmo território.

O Norte de Minas, de acordo com a regionalização realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 1990), está inserido no semiárido mineiro, possui oitenta e nove municípios e é caracterizado por sua diversidade de áreas, densidades populacionais, cenários naturais, formação social e histórica, e pluralidade de culturas e povos. Todavia, sustentados no discurso de que se trata de um lugar de pobreza e miséria, e da necessidade da superação desse cenário, a região é alvo de políticas desenvolvimentistas, vindas de diferentes níveis da esfera governamental para tentar nivelar o desenvolvimento econômico da região aos padrões alcançados por outras mesorregiões do estado ou do Brasil. O desenvolvimento de planos diretores e a criação da Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE, são resultado do discurso de integração da região à economia nacional, facilitando a entrada de capitais nacionais e internacionais para agenciar o crescimento econômico almejado.

Em 1965, a modernização do campo cria bases no norte de Minas Gerais, através da sua inserção na área de atuação da SUDENE. Idealizada por Celso Furtado e instituída nos anos de 1959, no governo de Juscelino Kubitschek, o órgão visava colocar em prática ações que atraíssem investimentos do setor privado para as regiões atingidas pela seca, dando início ao processo de modernização, financiado pelo Estado. Como evidenciado por Barbosa (2014, p. 44), iniciou-se um processo de moder-

nização, principalmente através de linhas de financiamento[4], podendo verificar cinco principais pilares deste processo: agricultura/fruticultura irrigada, monocultura de eucalipto, pecuária extensiva, monocultura de algodão e incentivos à industrialização de algumas cidades.

É importante ressaltar que cada município Norte Mineiro foi atingido por estes eixos de des-envolvimento, de maneira e intensidades diferentes, mas tais processos desencadearam também, diversas mobilizações para reivindicar territórios, modos de vida, fortalecimento de redes, dentre outros. Na povoação da Serra Geral, as políticas de des-envolvimento concentraram-se na monocultura algodoeira e como apontam Barbosa e Feitosa (2006), muitos dos agricultores familiares passaram a acessar créditos rurais e vender suas produções para agroindústrias, transformando suas propriedades em minifúndios monocultores. Relação que causou grande dependência a essa nova lógica, trazendo inúmeras consequências, principalmente porque depois do *boom* do algodão houve uma grande crise do produto. Dedicamos a próxima seção para analisar os tempos da monocultura do algodão que atingiu a Comunidade do Touro, em Serranópolis de Minas, buscando entender qual o impacto local desta política que se nutriu de um discurso de "des-envolvimento".

Monocultura de Algodão

O interesse e opção metodológica pela pesquisa empírica na Comunidade do Touro, se iniciou em 2016 com nossa participação no curso "Semente e Mudas Crioulas – capacitação de multiplicadores", que ocorreu no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porteirinha (STRP) e foi organizado pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais (FETAEMG). Na ocasião, ocorreu uma visita a esta

Comunidade, onde conheceríamos um Banco de Sementes Crioulas e o trabalho agroecológico do lugar. A região do Sopé da Serra Geral é um lugar de caatinga, altas temperaturas e meses de secas, o lugar passou pelo *boom* da monocultura de algodão e ali naquele encontro pudemos ver uma realidade instigante, com maneiras de resistir e ficar. Este dia foi o começo desta pesquisa, que perdurou até o primeiro semestre de 2019.

Sobre a formação do lugar, os sujeitos narram que antigamente havia criações de gados à solta e que apareceu um boi muito *brabo* que ninguém conseguia *pegar* ou *amansar*, daí surgiu o nome da Comunidade do Touro. Segundo a estimativa dos moradores, a Comunidade tem cerca de 50 famílias e vivem nas terras que antes eram de um grande fazendeiro escravocrata, o "Tonim do Canto". Os mais antigos contam que ele dominava a região e foi dono de escravizados que são descendentes de algumas famílias que vivem hoje no lugar, como relata uma moradora[5], de 74 anos que nasceu e sempre viveu no Touro: sua tataravó veio da África, comprada por este fazendeiro e o seu bisavô, também foi escravizado nesta fazenda.

Com o tempo, na região, chegaram as primeiras famílias de camponeses que conseguiram comprar pequenos pedaços de terras antes pertencentes ao fazendeiro escravocrata. Pelos relatos que tivemos, constatamos que a Comunidade se formou no final do século XIX e início do século XX. Chegamos a tal conclusão pela idade dos primeiros habitantes e também por ser o período de transição do trabalho escravo. As famílias viviam das variedades que plantavam em suas roças e da criação de pequenos animais. *Cavalo era coisa de rico e fazendeiro*, por isso percorriam toda a região caminhando ou de carro de boi, o que fazia a viagem durar muitas horas ou até dias. Mas era assim que iam em festas religiosas e na cidade, lugar de *resolver as coisas*, comprar mantimentos para vender na *vendinha* e ir na feira, onde começaram a comercializar algumas coisas, *"eu mesmo já fui muitas vezes a pé e levando um menino nos braços ainda, chegava aqui pra morrer (risos)"*[6].

As relações na Comunidade foram estabelecidas no compadrio, nos mutirões, nas trocas e coletivos do sagrado. Tais processos foram significativos para a constituição dos costumes e identidades da Comunidade, que hoje tem uma grande relação de parentesco a partir dos casamentos que foram ocorrendo. Com o tempo e por conta de heranças, as grandes fazendas diminuíram, mas permanecem no entorno e a ligação com elas é histórica, muitos trabalhavam para os fazendeiros, o que ainda ocorre, mas antigamente a relação era mais conflituosa.

Como dito, a região onde a Comunidade está situada, nas áreas de caatinga na Serra Geral, tem sua reprodução da vida baseada na agricultura das variedades mais resistentes às secas. Por essa razão, o algodão foi cultivado nas plantações do lugar, em um tempo onde era atividade realizada principalmente por camponeses. "Mesmo com a retração do consumo, no final do século XIX até meados do século XX, a atividade algodoeira permaneceu circunscrita aos municípios" (Dayrell, 1998, p.88), mas associadas aos sistemas produtivos diversificados dos agricultores. Nos relataram que a cultura do algodão era bem antiga e o cultivo acontecia consorciado com outras plantações, objetivando o sustento das famílias e a produção de roupas. Poucas foram as famílias de agricultores que permaneceram com a plantação tradicional e não utilizaram de financiamentos públicos para o incentivo da monocultura de algodão.

> *Antes do financiamento o pessoal fazia as roupas, linha. Tem uma tia minha que tem um Fuz*[7] *que a vó dela fiava, acho que tem mais de cem anos esse Fuz... ela fala Fuzinho [...] E quase toda pessoa aqui também tinha a Roda*[8] *e os que não tinha Roda tinha Fuz e tinha algumas pessoas que tinham o Tiar*[9]. (Entrevistado 2, morador da Comunidade do Touro, 54 anos, Abril de 2018)

Porém, como vimos, para esta região o eixo de desenvolvimento estimulado com as ações da SUDENE, foi o da monocultura algodoeira, introduzindo uma diferente perspectiva, que como apontado por Dayrell

(1998), trouxe tração motorizada, substituindo os sistemas diversificados de produção de alimentos e fibras. Enquanto política de des-envolvimento, fez vigorar um novo tempo do algodão, onde os programas e créditos rurais eram incentivados a partir da "incorporação parcial de pacote tecnológico desenvolvido a partir das premissas da revolução verde[10], estimulando a modernização de um setor da agricultura familiar" (Dayrell, 1998, p.3).

O *boom* do algodão foi especialmente entre as décadas de 1960 a 1980. Dentre os municípios Norte Mineiros da Serra Geral, o destaque de produção foi Porteirinha, apelidada de *Capital Mineira do Algodão*, no entanto mesmo após a emancipação de Serranópolis de Minas em 1995, os municípios ainda mantiveram relações. No auge, direta ou indiretamente, toda a população local estava envolvida com a monocultura: comerciantes e agricultores, grandes fazendeiros e pequenos agricultores. Naquele momento, a cotonicultura foi tida como muito importante para o Norte de Minas, refletindo no processo de grande geração de emprego e boas condições financeiras, além de ser um possível estímulo para a permanência das pessoas nos seus lugares de origem, ou seja, acarretando na diminuição das migrações do campo para a cidade. Em meio a esse turbilhão de expectativas, buscamos entender, junto aos agricultores do Touro, o que significou a monocultura, as mudanças e todos seus aspectos complexos, como descrito no relato a seguir:

> *Eu sou da época do auge do algodão. Era uma época que diz que era rica, mas se for imaginar mesmo, rica de gente pobre. Às vezes você tem um ou outro, trabalhava um tanto de gente, mas esse dinheiro canalizava pra um pequeno grupo, sabe? Não sobrava aquela coisa não. Já começava vendendo o algodão as vezes antes de plantar, sabe? E no final sobrava o mínimo, mas tinha um movimento. Ficar dependendo, o povo que sai hoje pra trabalhar lá no café, você tinha os daqui que, igual lá em casa mesmo, pai tinha quinze, dezoito pessoas trabalhando mais ele direto. Gerava emprego, mas no fundo no fundo não sobrava essas coisas também não.* (Depoimento do Entrevistado 3, 49 anos, morador da Comunidade do Touro, Outubro de 2017)

Hoje sua reflexão é que na verdade o período da monocultura foi uma época *"rica de gente pobre".* A partir do momento em que financiaram suas plantações a diversidade de espécies cultivadas se transformou em um extenso campo de algodão. Nas grandes fazendas do lugar também havia o monocultivo, porém, é no acesso dos pequenos agricultores aos créditos que a crise atingiu fortemente. Os financiamentos possibilitaram investimentos, mas dentro da lógica de modernização. Empregos temporários realmente surgiram, todavia, no início da década 1990, chega o fim do ciclo do algodão nessa região (Barbosa; Feitosa, 2006) e aparentemente a partir deste declínio que as situações nocivas foram percebidas e sentidas.

Na busca de compreender a razão para a crise, muitas causas são apontadas como provocadoras. Uma das razões mais citadas, entre estudos e moradores, está o aparecimento da praga *bicudo do algodoeiro* que foi constatado pela primeira vez no Norte de Minas em fevereiro de 1993, nos municípios de Matias Cardoso e Espinosa, disseminando-se por outros e inviabilizando economicamente a cultura (Antunes Filho, 2000, p. 58). Segundo relatos, o bicudo é uma praga difícil de controlar e isso, sem dúvidas influenciou para o declínio da produção e trouxe também para o campo a presença de agrotóxicos, que contaminaram trabalhadores e era uma orientação feita por técnicos para o controle da praga. O uso tornou-se algo normatizado e era sempre incentivado pelos fiscais que iam visitar as lavouras: *"o fiscal a gente via que vinha nas roças que fazia os empréstimos no banco, vinha toda semana pra ver, se tivesse um pé de maxixe eles arrancava"*[11]. Essa prática hoje é entendida como prejudicial às terras da Comunidade, afetando inclusive as águas do rio.

> *Mas o bicudo talvez já veio pra salvar, porque se tivesse algodão aí até hoje, talvez o índice de envenenamento aqui era bem mais. Eu tinha o prazer de dando no final, sobrava aquele tanto de*

> *veneno, colocava dois, três tipos na máquina e saia batendo em tudo. Era cultura mesmo, era moderno, pro algodão melhorar a folha, pra matar os bichinhos pra não ficar perturbando e com isso, no fundo no fundo, hoje você sabe que você estava era envenenando os bicho, a gente, as terras e um monte de outras coisas. Era a moda da época.* (Depoimento do Entrevistado 3, morador da Comunidade do Touro, 49 anos, Outubro de 2017)

Outro grande conflito foi a divergência entre os interesses políticos, de empresários e fazendeiros, com os interesses e a realidade dos pequenos agricultores. A figura mais citada é a dos *atravessadores*, sujeitos que compravam o algodão dos pequenos agricultores, para comercializar com usinas, eles possuíam agroindústrias de beneficiamento estabelecidas em Porteirinha. Com o tempo, alguns agricultores passaram a vender *na folha*, isto quer dizer que, antes mesmo da colheita negociavam a produção por adiantamento, fazendo com que a comercialização fosse mais barata e com isso acabaram adquirindo dívidas. Hoje constatam que os únicos que realmente lucraram com a monocultura, foram os atravessadores.

Do tempo do algodão para o auto abastecimento, conviveram com o tempo da monocultura para fins comerciais. Houve uma permanência, fruto da esperança de melhores condições de vida, mas com a crise algodoeira, viveram e vivem no tempo do depois, onde novas estratégias foram necessárias e para ficar, muitos precisaram sair do lugar, vivendo no tempo das migrações. Nos dedicamos a partir de agora a narrar um pouco desta realidade que a Comunidade do Touro vive, pós monocultura.

Sair para Resistir

Enquanto buscávamos compreender os impactos da monocultura, foi notória a associação que os moradores fazem com as migrações,

processo que aparece como resultado da crise. Indagamos um agricultor sobre o que aconteceu após o declínio do algodão e nos foi respondido que: "*aí que começou a tal da migração. O pessoal foi saindo daqui do algodão, aí já tinha aquela turma lá da braquiária e da braquiária tinha a turma que levava pro corte de cana*"[12].

Aqueles que se inseriram na lógica da monocultura, acessando aos créditos oficiais ou trabalhando nas zonas em que havia o monocultivo, precisaram parar de produzir suas roças de gêneros alimentícios, introduzindo práticas que afetaram a diversidade e provocaram o desgaste dos solos e águas. Com o declínio por volta de 1990, restaram poucas alternativas, muitos estavam endividados, era desafiador voltar a plantar nas terras adaptadas aos pacotes agroindustriais, além das dificuldades hídricas. Esta realidade foi vivenciada em todos os lugares atingidos por este modelo de desenvolvimento. Como exposto por Feitosa e Barbosa (2006, p.181), "se, por um lado, provocou a 'modernização do campo', por outro, implicou o empobrecimento dos agricultores familiares, a degradação dos recursos naturais e a manutenção da concentração fundiária".

> *O pessoal usava máquina pesada pra gradear as terras, tinha que passar veneno toda semana, porque vinha o pacote completo, então com isso foi uma perda muito grande que as pessoas tiveram. Aí ele tinha com o algodão, além de pagar o empréstimo, tinha que comprar todas as outras coisas. E muitas dessas pessoas perderam as suas terras por causa disso, não conseguia pagar o banco e os documentos ficava tudo no banco.* (Entrevistado 2, morador da Comunidade do Touro, 54 anos, Outubro de 2017)

O tempo do algodão passou a ser regido pela monocultura que instaurou, então, os tempos das migrações, com objetivos e trajetórias relacionados grandemente à geração a que pertence o migrante. Descrevemos de maneira sintética os tipos de migrações que encontramos no lu-

gar. Estas foram expostas pelos sujeitos migrantes, familiares e vizinhos, ou seja, os moradores do lugar que vivem os dois lados do processo: o sair e o ficar. Identificamos dois tipos de migração na Comunidade, que segundo as classificações de Martins (1988), são cíclicas e não-cíclicas. As cíclicas são aquelas propriamente ditas temporárias, com ritmo marcado e tempo certo de saída e retorno. São dominadas pelos tempos das estações do ano, plantios e colheitas, combinando ciclos agrícolas distintos e envolvendo do camponês ao boia-fria. Já as migrações não-cíclicas, podem destinar também as áreas urbanas, envolvendo trabalhos em indústrias, comércios, construção civil, grandes obras públicas e privadas. Este tipo é dominado pelo capital, tem o tempo subjugado e irregular, tendendo a se tornar "permanente". Visto isto, "as condições e os efeitos sociais de cada uma dessas modalidades são diferentes entre si e envolvem concepções diferentes do que é "temporário" e do que é migração temporária" (Martins, 1988, p.49).

Caminhando pela Comunidade, víamos os velhos, as crianças brincando ou esperando o ônibus escolar e poucos homens trabalhando em suas roças. Estávamos vendo, assim, a nova dinâmica do lugar, um processo de envelhecimento e saída daqueles que estão em idade produtiva. A partir do declínio da monocultura foi viabilizado o estímulo às primeiras gerações de migrantes, que hoje estão com cerca de 40 anos ou mais de idade. Atualmente as novas migrações parecem trazer também novas ambições e expectativas de vida, o que faz dos jovens mais propícios às mudanças do lugar.

Através dos relatos dos familiares tivemos a compreensão de que se tornou uma prática, principalmente dos mais novos, a ida para as cidades mais próximas e do Norte de Minas. Houve um contingente de pessoas que foram para os municípios da Jaíba e Riacho dos Machados devido a grandes projetos ali localizados[13]. Além destes trabalhos, citaram ocupações em comércios como atendentes, entregadores e faxinei-

ros, trabalhos em empresas e contratos pela prefeitura, trabalho doméstico e de servente de pedreiro. A opção por essas localidades é justificada, muitas vezes, em função da vontade de seguir novos caminhos, já que estes não querem dar prosseguimento ao trabalho rural. Mas estando mais próximos, o contato com a família é mais fácil, podem sempre retornar naqueles tempos das festas, dos momentos de estar junto.

Percebemos que muitas migrações iniciaram não com o objetivo de permanecer no novo lugar e sim enquanto migrações temporárias, que destinavam municípios do Sul de Minas e do estado de São Paulo. Após algum tempo a oportunidade de ficar aparece, em função de uma proposta de trabalho mais estável ou constituição de família. Nos relatos, os homens solteiros são descritos como aqueles que migram com mais tendência a ficar no lugar de destino, onde muitos casaram e não retornaram para a Comunidade. Como exemplo disso, ouvimos o relato da história de dois irmãos, que eram companheiros nos trabalhos temporários, viviam *para lá e para cá*, mas um deles *"casou lá, ficou e vai para onze anos que não veio aqui, acomodou demais"*. O seu irmão foi empregado na fazenda que trabalhavam juntos com Hortifrúti, ficou morando na casa que o patrão cedia, mas com o tempo construiu a sua própria casa: *"quando eu passei lá estava começando a lotear, é na beira de uma pista no trevo que tem lá, é área urbana, aí estava fazendo uma colonizaçãozinha"[14]*. Recorda das poucas visitas que foram possíveis, das crianças que hoje já são adultos: "*o menino dele mesmo era pequenininho e hoje já teve no exército e saiu (risos). É um rapagão já" [15]*. Da mesma maneira, outros sujeitos no ir e vir foram ficando, relatos de saudades de filhos, pais, irmãos, primos e mais.

Alguns destes sujeitos que estabeleceram morada nos destinos, que anteriormente iam apenas para os trabalhos temporários, tornaram-se referências para os novos migrantes, intermediando os empregos para aqueles que ficaram no Touro.

> *Primeiro foi um pessoal que morou aqui muitos anos, o pessoal de Seu Miro, que levou nós pra colher semente de braquiária [...] e eles tá lá até hoje, o pessoal de Seu Miro continua lá.* (Depoimento do Entrevistado 6, morador da Comunidade do Touro, 57 anos, Janeiro de 2019)

> *Lá já tem um amigo nosso, primo do amigo meu ali, que mora lá. Aí liga pra ele, ele arruma a casa e já conversa com o homem do serviço lá. É um serviço, pode dizer, fixo. Aí chega lá trabalha pra ele direto.* (Depoimento do Entrevistado 7, morador da Comunidade do Touro, 21 anos, Janeiro de 2019)

Trouxemos aqui alguns apontamentos sobre esse processo que é complexo e multifacetado, são fragmentos de histórias relembradas por aqueles que convivem com a saudade dos que precisaram *sair no mundo*, saídas temporárias em todos os anos ou aquelas que fizeram ficar nos destinos. Migrar é um processo social que modifica os que vão e aqueles que ficam, interferindo totalmente na dinâmica da Comunidade.

Ficar para Resistir

Por gerações, homens e mulheres saem do Touro como forma de sustento, as primeiras gerações veem agora seus filhos também saindo. No interior das famílias de migrantes, existem histórias daqueles que ficam, dentre elas, descrevemos a trajetória de vida de dois irmãos, que ficam no lugar enquanto seus outros irmãos migram. O mais velho, preserva o que aprendeu com o pai e o avô aos sete anos de idade, trabalhando em suas plantações em consórcio, que significa plantar em conjunto uma gama de variedades de espécies. Com paciência e orgulho da sua resistência, ele nos contou e mostrou com detalhes a sua roça, que era apontada como *roça de doido*, mas que representa a preservação da tradição camponesa, da negação ao veneno e ao financiamento. É um homem do campo ativo nos movimentos sociais, que exibe nas paredes da sala certificados e pôsteres de eventos científicos que participou.

Recebe constantemente visitas de pessoas de vários lugares, que vão conhecer seu trabalho e o seu banco de sementes crioulas, que conta com mais de 200 espécies, preservando as diversidades locais mais resistentes a secas. As sementes crioulas guardam histórias, pois são resultado do trabalho de gerações de agricultores que selecionaram, multiplicaram e compartilharam. Todo ano ele seleciona e melhora as sementes que ficam guardadas no cômodo que construiu ao lado da casa. Antigamente as sementes eram compartilhadas ou trocadas, mas hoje além das trocas, há a venda em encontros e feiras agroecológicas. Sua produção de frutas, como tamarindo e maracujá, é destinada para a Cooperativa Grande Sertão[16]. Ele também comercializa licores que a família faz a partir de frutas, raízes, folhas e sementes.

O fato do seu pai não ter financiado a roça no período da monocultura algodoeira, foi um fator de extrema importância para a preservação desta tradição. Juntamente com isso, para que hoje a família ainda consiga manter sua resistência, contam com o papel importante dos movimentos sociais, onde encontram amparo. Outros sujeitos que nunca migraram, demonstram também a relação entre: apoio dos movimentos sociais e permanência. Ele conta com uma rede de parceiros, dentre eles a Cooperativa Grande Sertão, o CAA/NM, STR de Porteirinha[17], Redes de Agrobiodiversidade, Articulação do Semiárido Brasileiro (ASA), que ele define como: *"formas de organização nossa, de pequenos agricultores, mas que muitos não entendem isso"*.

Por outro lado, sua irmã permanece na Comunidade através da fabricação familiar de requeijão, um produto que, assim como o queijo, vem se destacando nos municípios Norte Mineiros da Serra Geral. No dia que conhecemos sua família, estavam nas etapas de trabalho, pois é o principal meio de sustento e a rotina é estabelecida segundo sua produção e outras atividades secundárias de plantações, criação de pequenos animais, etc. O esposo fica por conta de cuidar do gado, coloca ração e

soro, tira o leite e dependendo da época ainda precisam comprar uma quantidade fora, mas *serviço não falta não.* Ele executa as etapas para a fabricação do requeijão que precisam de maior esforço físico, *"amassar ou bater nata".* Além dessas atividades*, "conserta uma cerca, cuida de porco"*, entre outros.

A comercialização é feita na própria casa quando há procura e durante a *feira* que acontece aos sábados no mercado municipal de Porteirinha-MG. No dia da feira acordam por volta de três horas da manhã para deixar tudo arrumado e chegar bem cedo no município, ficam até vender tudo. O preparo acontece da forma mais antiga e tradicional da região, contando com todos os membros da família, mas não era um costume. O produto entrou em suas vidas há cerca de 14 anos, a partir da ligação da família com os movimentos sociais, pois eles não possuíam gado e vendiam suas forças de trabalho aos fazendeiros.

O requeijão trouxe à família a autonomia e o sustento, hoje valorizam a permanência no lugar, vivendo como agricultores familiares, não precisando ser *empregado de ninguém*. Salientam que do contrário não saberiam dizer como estariam, já que cada dia mais o trabalho manual está sendo substituído pelas tecnologias. *"Eu aprendi a roçar manga de foice, cortar de machado, cavacar de escavadeira, aí hoje você tem um trator que abre um buraco em dois segundos e eu vou gastar no mínimo vinte minutos. O cara não vai chamar eu, vai chamar o trator"[18]*. Além de tudo, por mais *trabalhoso* que seja o requeijão, hoje eles se identificam com o trabalho e sentem prazer em fazê-lo: *"eu gosto e a gente tem que fazer o que gosta. E é igual eu falei, eu continuo achando que é uma saída".*

Entre os tempos de antes e agora, vivem os agricultores da Comunidade do Touro, que precisaram aprender a conviver em paralelo a um modelo de des-envolvimento. Criam suas resistências, o progresso é prometido e novas resistências precisam ser recriadas. Entre sair ou ficar, contrastam um jogo de identidades, que é tratado por Paula (2009,

p.254) a partir das categorias *ficante* e *errante.* O *ficante* é o que fica e que não "sai-para", é aquele que constroi uma identidade sobre o que há, permanecendo no lugar e recebendo os que retornam. Já o *errante* é o que sai e "vai para" ou que "chega de", é quem diante do outro precisa auto-identificar-se. Assim, ouvimos e conhecemos história de *ficantes* e de *errantes*. Nas trajetórias *ficantes*, os movimentos sociais demonstraram grande significância, vimos que a possibilidade de permanecer ocorre com essa articulação: *"a gente percebe que os movimentos fazem esse trabalho, de mostrar para as pessoas, que você é capaz de sobreviver, mesmo com as mudanças climáticas, com pouca chuva. Você é capaz de permanecer no lugar, sabendo aproveitar aquilo que tem"[19]*. E nas trajetórias *errantes*, conhecemos vidas atingidas pelo des-envolvimento, que na migração encontraram a sua resistência. Ficando ou saindo, os homens e mulheres do Touro no fundo querem estar no seu canto, *no lugar da gente* e poder viver através do modo de vida rural.

Considerações Finais

Este texto objetivou compreender as faces do desenvolvimento e juntamente demonstrar como ocorreu sua materialização na Comunidade do Touro, que conviveu com os estímulos à monocultura algodoeira enquanto um eixo de des-envolvimento e modernização. Tratamos de categorias e fatores históricos que se encontram em disputa em vários campos. Deste modo, dentre elas, buscamos refletir sobre desenvolvimento através da revisão bibliográfica, que nos elucidou os discursos dominantes, contrapondo com um olhar de dentro através da empiria.

Compreendemos que o campo brasileiro, a partir das premissas da modernização conservadora e das ações pró desenvolvimento, foi exposto a contradições e tentativas de descaracterização de modos de vida das populações nativas. Os homens e mulheres do campo e do Norte de Mi-

nas, conviveram com estigmas e representações, que contribuíram para a invenção desses lugares enquanto ambientes "vazios". Discursos que foram utilizados para atender a interesses particulares, resultando em políticas públicas excludentes. O desenvolvimento passou a ser associado a ideologias, modernização, crescimento econômico e o mais agravante, tornou-se um caminho único, uma "solução" para todos os aspectos de atraso existentes e "inventados". Em função disso, as políticas desenvolvimentistas, foram políticas de *des-envolvimento,* ou seja, representando o não envolvimento e o ataque à autonomia dos povos e comunidades tradicionais.

As críticas a este modelo são de suma importância para questionar ideias que, por muito tempo, pareceram intrínsecas ao processo, como o progresso, a linearidade da história e a separação homem e natureza. Essas associações rudimentares acabam perpetuando estigmas, como o do sertão hostil e a partir da naturalização de tais questões, as alternativas de superação aparecem justamente enquanto um modelo de desenvolvimento falacioso. Desta maneira, perpetuam-se conflitos, entre aqueles que impõem políticas e os que têm os modos de vida desprezados. É necessário propor novas soluções, através da ação coletiva e pela diversidade. Percebemos a carência de políticas que proporcionem o ficar, pois é preciso que elas possibilitem chances de um viver digno, adequadas às culturas e especificidades dos povos.

O estudo no Touro demonstrou ser uma opção importante, já que esta Comunidade, localizada no sopé da Serra Geral, em uma região semiárida e de predominância da caatinga, dentre os eixos de desenvolvimento estimulados para o Norte de Minas, conviveu com a monocultura de algodão. As memórias dos sujeitos nos revelaram uma Comunidade que vive entre tempos. Viveram tempos do algodão, enquanto um produto que fazia parte da cultura, cultivado em conjunto com as variedades

catingueiras. Depois viveram o tempo da monocultura, onde anunciavam o progresso. O progresso? Bom, não chegou. Novo tempo começou para os agricultores do Touro, a reestruturação e resistências foram necessárias e dentro disso começaram os caminhos *errantes* das migrações e as buscas por redes de apoio.

Perpetuando-se por gerações, a migração já faz parte das dinâmicas do lugar, aparecendo enquanto condição, que ao longo dos anos tornou-se aspecto intrínseco aos modos de vida locais. Também a ligação com os Movimentos Sociais foi e é importante, pois influenciou outras estratégias de resistência para os que ficam, uma resistência agroecológica, que através das redes tecidas, colaboram para uma desmistificação da região semiárida. Ficando no Touro ou saindo, os moradores buscam suas resistências. Ficar e sair representam a continuação e permanência dos povos e comunidades tradicionais em seus territórios.

Neste espaço, traçamos as considerações finais, mas conferimos que a intenção não é encerrar este tema complexo. Almejamos contribuir, demonstrando a urgência de repensar o modelo de des-envolvimento e as políticas públicas que promovem tal visão "salvadora", para que os movimentos sociais, representando a diversidade do campo, possam ganhar maior apoio e visibilidade.

Referências

ANTUNES FILHO, Djalma. **Fatores explicativos do declínio da cotonicultura em Porteirinha-MG nos anos 90**. 2000. Monografia (Bacharelado em Ciências Econômicas) - Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, MG, 2000.

BARBOSA, Rômulo Soares. Mineração no Norte de Minas Gerais: Tensões e Conflitos Pelo Acesso e Uso da Água. **Revista Desenvolvimento Social**, n. 11/01, p. 43-50, 2014.

BARBOSA, Rômulo Soares; FEITOSA, Antônio Maurílio. A dinâmica de luta pela terra no norte de Minas Gerais. In: FEITOSA, A. M. A. et al (org.). **Debaixo da lona**: tendências e desafios regionais da luta pela posse da terra e da reforma agrária no Brasil. Goiânia: Ed. da UCG, 2006.

BOURDIEU, Pierre. Introdução. In: BOURDIEU, Pierre CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício do Sociólogo:** metodologia da pesquisa na sociologia. Editora Vozes: Petrópolis, 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Reflexões sobre como fazer trabalho de campo**. Revista Sociedade e Cultura, Vol. 10, n.1, p. 11-27, 2007.

DAYRELL, Carlos Alberto. **Geraizeiros e Biodiversidade no Norte de Minas**: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais. 1998. 192f. Dissertação (Maestria en Agroecologia y Desarrollo Rural Sostenible) – Huelva: Universidade Internacional de Andalúcia, Sede Ibero Americana - La Rábida, 1998.

ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. In: SACHS, Wolfgang. **Dicionário do Desenvolvimento:** Guia para o Conhecimento como Poder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: Novos ensaios em antropologia interpretativa. Trad. Vera Mello Joscelyne. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 1991, 2000, 2010. **Disponível em:**<http://www.ibge.gov.br>.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. (Introdução). São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARTINS, H. H. T. S. **Metodologia qualitativa de pesquisa**. Educação e Pesquisa, São Paulo, V. 30, n. 2. 2004.

MARTINS, José de Souza. O vôo das andorinhas: migrações temporárias no Brasil. In: MARTINS, José de Souza. **Não há terra para plantar neste verão**. Petrópolis/ Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

MILLS, C. Wright. Do Artesanato Intelectual. In: MILLS, C. Wright. **A Imaginação Sociológica**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

PAULA, Andréa Maria Narciso Rocha de. **TRAVESSIAS -** Movimentos migratórios em comunidades rurais no Sertão do Norte de Minas Gerais. Tese (doutorado em Geografia) - Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia-MG. 2009.

PIRES, Maria Cecília Cordeiro. ***"A PRECISÃO FAZ IR LONGE"*:** Migração e Des-envolvimento em Comunidade Rural do Sertão Norte Mineiro. 147 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) - Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social/PPGDS, 2019.

PORTO-GONCALVES, Carlos Walter. **O desafio ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SACHS, Wolfgang. Introdução. In: SACHS, Wolfgang (ed.) **Dicionário do Desenvolvimento:** Um guia do Conhecimento como Poder. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Flávio José Rocha da. O conceito de desenvolvimento no pensamento de Arturo Escobar. **Revista Pegada,** v. 17, n.2, 2016.

ZHOURI, Andréa; LACHESFKI, Klemns (org.) **Desenvolvimento e Conflitos Ambientais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

[1] Serra Geral é nome local que os moradores referenciam a Serra do Espinhaço. Os municípios situados na encosta ou sopé da Serra possuem vegetação típica de caatinga, com baixas taxas pluviométricas, configurando "um padrão de agricultura assentado em grande contingente de agricultores familiares proprietários de pouca terra" (Barbosa; Zimmermann; Tecchio, 2013, p.177).

[2] OPARÁ-MUTUM: Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Migrações e Comunidades Tradicionais do rio São Francisco, CEPEx 96/2011.Reconhecido na Unimontes e no CNPq.

[3] Para Geertz (1989) o trabalho etnográfico é realizado em dois momentos distintos, o *estar lá*, quando o pesquisador está no campo junto aos "nativos" e desenvolve a coleta de dados e o *estar aqui,* quando volta para a academia, no momento de interpretação e escrita.

[4] Dentre as linhas de financiamento podemos citar: FINOR (Fundo de Investimento no Nordeste) e FISET (Fundo de Investimentos Setoriais).

[5] Entrevistado 1, moradora da Comunidade do Touro, 74 anos, Abril de 2018.

[6] Entrevistado 1, moradora da Comunidade do Touro, 74 anos, Abril de 2018.

[7] Fuz: é o nome local dado ao fuso, instrumento cilíndrico de madeira utilizado manualmente para fiar o algodão, ou seja, transforma a fibra em fio, linha.

[8] Roda: assim como o Fuz, serve para transformar a fibra de algodão em fio, porém, é um instrumento mais elaborado, podendo ser de pedal ou manivela.

[9] Tiar: é o nome local dado ao Tear, instrumento manual de fabricação do tecido a partir do fio de algodão.

[10] "Entende-se por Revolução Verde o processo de expansão do modelo agrícola dos países desenvolvidos para o Terceiro Mundo, ocorrido principalmente a partir da década de 50. A Revolução Verde baseia-se na difusão da mecanização intensiva dos solos, utilização em larga escala de sementes melhoradas e insumos industriais (fertilizantes e agrotóxicos)". Disponível em: Dayrell (1998, p.3).

[11] Entrevistado 2, morador da Comunidade do Touro, 54 anos, Outubro de 2017.

[12] Entrevistado 3, morador da Comunidade do Touro, 49 anos, Outubro de 2017.

[13] Em Jaíba temos o Projeto de agricultura e fruticultura irrigada. Em Riacho dos Machados, mineração.

[14] Entrevistado 4, morador da Comunidade do Touro, 54 anos, Janeiro de 2019.

[15] Entrevistado 4, morador da Comunidade do Touro, 54 anos, Janeiro de 2019.

[16] A Cooperativa dos Agricultores Familiares e Agroextrativistas Grande Sertão Ltda, tem sede em Montes Claros-MG.

[17] Ele é sócio do STR de Porteirinha, assim como ele, outros moradores compartilharam conosco um descontentamento com o STR de Serranópolis de Minas, considerado "*fraco"*.

[18] Entrevistado 3, morador da Comunidade do Touro, 49 anos, Outubro de 2017.

[19] Entrevistado 2, 54 anos, morador da Comunidade do Touro, Outubro de 2017.

CAPÍTULO 2

"ESTOU INDO PARA SÃO PAULO E, DE LÁ, VOU PARA BELO HORIZONTE": ROTAS E REDES MIGRATÓRIAS ACIONADAS NOS CIRCUITOS DE SOBREVIVÊNCIA DE TRABALHADORAS DOMÉSTICAS

Guélmer Júnior Almeida de Faria[1]
Doi: 10.48209/978-65-5417-528-1

Introdução

Para compreender melhor as dificuldades enfrentadas por uma abordagem de gênero nas migrações, reservo um momento para mergulhar nos processos de diferenciação e hierarquização entre os gêneros, cujos mares são tão diversos, estratificados e categorizados em duas metades desiguais criando relações de poder complexas. O gênero emerge, portanto, em todas as formas e fases da migração, afetando homens e mulheres de formas diferentes em motivos de saída, tipos de migração, segregação no mercado de trabalho, redes, rotas e integração.

Embora se destacam os avanços nos estudos de gênero e migração, as análises feministas vão além das comparações entre homens e mulheres para além das relações de poder que reformulam, produzem os mecanismos de opressão e determinam regimes. É importante enfatizar que a conclusão é a de que existem desigualdades ou continuidades. Nos últimos anos, várias autoras chamam a atenção para as questões aqui levantadas e manifestaram a importância de estudar a migração numa perspectiva interseccional e transversal.

1 E-mail: guelmerjrf@gmail.com

A questão sociológica que organiza a análise desse tipo de migração é: como as trabalhadoras domésticas acionam rotas e redes nos circuitos de sobrevivências entre origem e destino, trabalho e vida? Argumenta-se, segundo a socióloga Saskia Sassen (2006), que a globalização foi o contexto propício para a expansão do capitalismo global. Como parte dessa dinâmica social a mão de obra imigrante é uma categoria transnacional importante na vida cotidiana da cidade global. Ademais, quando se pensa o corpo e o trabalho feminino como circuitos alternativos de sobrevivência, onde a prostituição, o trabalho doméstico e de cuidados e o tráfico sexual ganham relevância, sobretudo para as mulheres.

A formação e o fortalecimento destes circuitos devem-se em grande parte às condições estruturais subjacentes. Entre os principais intervenientes que emergem nestas situações e forjam estes circuitos estão as próprias mulheres que procuram emprego, mas também, e cada vez mais, traficantes e empreiteiros ilegais (coiotes), além da "subjetividade do imigrante" (Sassen, 2006). Saskia Sassen conceitua estes circuitos como contrageografias da globalização. Pois, estão intimamente ligados a algumas das principais dinâmicas constitutivas da globalização: a formação de mercados globais, a intensificação das redes transnacionais e translocais, o desenvolvimento das tecnologias de comunicação, que facilmente escapam às práticas convencionais de vigilância (Sassen, 2006).

No Brasil o trabalho doméstico é singular em revelar desigualdades. Refiro-me aos dados da *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua* de 2020, entre o 4.º trimestre de 2019 e o 4.º trimestre de 2020, período que compreende a pandemia da Covid-19, o número de ocupadas passou de 94,5 milhões para 86,2 milhões. No mesmo período, a população ocupada em trabalhos domésticos também viu as oportunidades diminuírem, de 5,8 milhões, em 2019, para 4,5 milhões, em 2020. Pelo viés da interseccionalidade, 3,9 milhões são mulheres negras, re-

presentando 63% desse mercado de trabalho em 2020. Trata-se de uma ocupação que registra quase o dobro do total de ocupadas no mercado de trabalho entre negras e brancas. Em vista disso, também precisamos levar em conta a divisão sociossexual e racial do trabalho que faz parte da realidade brasileira.

As análises sobre o trabalho doméstico desde logo se interessaram pelas condições sociais e de trabalho das mulheres migrantes no serviço doméstico, analisando mais de perto as rotas e as redes de mobilidade em relação aos diferentes eixos de desigualdade e opressão, e observando os efeitos em termos de estratificação e exclusão social (Leroy, 2023).

Ademais, percebe-se uma "cultura doméstica" calcada na essencialização dos papéis atribuídos à mulher, como mãe, esposa e do lar (Monticelli, 2017). A "cultura doméstica" é essencialmente formada na dinâmica familiar, na divisão sexual do trabalho e no espaço, e representa uma posição importante que diferencia e mantém hierarquias. Desde a infância no meio rural brasileiro, as meninas realizam tarefas domésticas como cozinhar, lavar e cuidar; primeiro como uma brincadeira e depois, são procuradas para trabalhar em casas de família em centros urbanos por uma variedade de razões, incluindo "estudar", "apadrinhar", "fazer companhia" e "ajudar a olhar as crianças". Portanto, quanto mais um trabalho é visto como resultado de qualidades consideradas "naturais" e "inatas", menos ele é valorizado. Esse recrutamento é realizado no meio rural de áreas empobrecidas e isso tem um peso na "cultura migratória".

Nas últimas décadas, a migração rural-urbano no Brasil tem transformado o padrão demográfico. Se na década de 1950 havia o êxodo rural para os grandes centros urbanos industriais, agora há também muitas famílias com meninas e mulheres jovens que almejam o acesso à escola, o trabalho e a atração pelo estilo de vida urbano. Estuda-se a crescente masculinização da população rural do Brasil como resultado da predominância das mulheres no processo de migração rural-urbana e

descobrimos que pelo menos duas causas estão associadas à intensidade do êxodo das jovens: a penosidade do trabalho e a maneira como o poder se distribui no interior da família.

A "cultura migratória" está inserida no imaginário coletivo de valorização das expectativas e oportunidades de vida na sociedade de destino (Siqueira, 2009). Desta forma, surge uma cultura da migração responsável por dar vida às estruturas que revelam o contrato social da comunidade. Quer dizer, uma "cultura migratória" surge em comunidades socialmente frágeis e representa a única alternativa viável para a sobrevivência cotidiana, ou seja, movem os indivíduos para além das fronteiras do seu mundo de origem conhecido, mas limitado, tornando-o dependente do movimento espacial para a sua sobrevivência visando um ganho social individual e coletivo.

O que mais chama atenção para o caso da região analisada é a compreensão dessa origem comum das trabalhadoras domésticas imigrantes que pode ser vista como uma prática cultural relacionada à "cultura doméstica" e à "cultura migratória" das famílias pobres da região Norte de Minas Gerais, assim como a construção de estratégias de sobrevivência dos grupos familiares baseado no gênero. A migração na região faz parte da história do povoamento. O processo de formação regional, aliado à formação e consolidação de latifúndios através da concentração fundiária, da intensificação do capitalismo local-rural, levou a destruição dos recursos naturais e a desapropriação dos povos nativos.

Nesse sentido, este capítulo objetiva-se contribuir com o debate sobre as condições de trabalho e vida de trabalhadoras domésticas imigrantes do Norte de Minas Gerais nos seus circuitos de sobrevivência, bem como compreender a dinâmica migratória através da composição das redes sociais e das rotas. A mobilidade dessas mulheres para o trabalho doméstico, seguem rotas intraestaduais e inter-regionais, e são tecidas por meio das redes de relações sociais, que abrangem familiares e conterrâneos, tanto da origem quanto do destino.

"Partir em uma aventura"[1]: escolhas das participantes e métodos

Como aponta este estudo, a inserção empírica só foi possível pelas redes tecidas do pesquisador. O que se segue não é mera descrição procedimental sobre a inserção empírica, mas a intenção de evidenciar as estratégias empregadas. Essas se deram de três formas diferentes: a primeira, através da ida a campo com os(as) pesquisadores(as) do projeto "Redes"[2], em visitas às zonas rurais das cidades de São Francisco e Mirabela/MG[3]; a segunda, com a ida até ao condomínio Portal das Acácias, no bairro Ibituruna, na cidade de Montes Claros/MG; e, finalmente, ao Centro de Referência de Assistência Social do bairro Village do Lago I, em Montes Claros/MG. A pesquisa foi realizada com abordagem qualitativa, em que os instrumentos metodológicos adotados foram: 1) Oficina "Redes de Migração e Trabalho Doméstico"; 2) Mapas da Rede Social e 3) Entrevistas em Profundidades.

Ao propor abordar as redes, retirando-as das estruturas para a dinamização de seus conteúdos, procura-se emergir a relevância dos laços sociais e da ação coletiva dessas mulheres. Por meio do artesanato metodológico qualitativo, combinando diferentes fontes de pesquisa, entre: oficinas, entrevistas em profundidade, observação direta, questionário "gerador de nomes", Mapa de Rede Social e o *software Gephi 0.9.2*. Busca-se investigar as redes sociais e as rotas das domésticas migrantes do Norte de Minas Gerais e qual a lógica particular da articulação desse grupo social. Os dados construídos por esses instrumentos foram concatenados pela análise de conteúdo sob o foco das teorias sociológicas.

As trabalhadoras domésticas imigrantes participantes da pesquisa, revelam que o trabalho doméstico foi uma das primeiras atividades exercidas no ambiente urbano, embora, no meio rural, já tenham trabalhado em lavouras. O contexto socioeconômico e laboral das que participaram

das oficinas e concederam as entrevistas é de pouca qualificação, baixa escolaridade, sendo que, geralmente possuíam apenas o Ensino Fundamental, o equivalente a apenas cinco anos de estudos ou menos.

Ao todo, participaram da pesquisa quatorze trabalhadoras domésticas (mensalistas e diaristas) sendo migrantes internas oriundas de comunidades rurais de pequenos municípios vizinhos a Montes Claros/MG. A caracterização do perfil das participantes é de idades entre 23 a 58 anos, autodeclaradas negras, maioria mães, casadas, migrantes de primeira e segunda geração (levando em conta que a migração é geracional) e de religião católica e evangélica.

Rotas e redes acionadas por trabalhadoras domésticas nos circuitos de sobrevivência do Norte de Minas Gerais para outros lugares

Ao descrever as durezas do trabalho, as formas cruéis de disciplina como não poderem comer da mesma comida dos patrões e as condições de trabalho, essas mulheres carregam o peso da classe social da trabalhadora doméstica, que se intersectam com outros marcadores sociais da diferença, tais como: a raça, o gênero, a sexualidade e a religião. Os relatos permitem uma reflexão mais ampla sobre a reprodução social e ausência de direitos humanos no contexto de cenários globais. Muitas delas lutam pela sobrevivência e pelo existir. Esta abordagem permitiu vincular as migrantes às suas estratégias que fazem parte dos circuitos migratórios.

Sassen (2006) descreve assim, nas economias do Sul, enfraquecidas pela globalização neoliberal, "circuitos de sobrevivência" que foram gerados, frequentemente em detrimento das mulheres, forçando-as a entrar em canais de migração muitas vezes ilegais e abusivos, a fim de se dedicarem à trabalhos mal remunerados (trabalho doméstico) ou à prostituição.

As rotas e redes, segundo Truzzi (2008) são ferramentas poderosas para explicar porque é que alguns destinos estão intimamente ligados a outras origens de imigrantes. Em outros termos, para um determinado ponto de partida, as próprias forças com as quais as redes e rotas operam são o fator determinante que dirige preferencialmente os fluxos para destinos particulares, formando assim o sistema migratório.

Nas rotas migratórias, essas mulheres estão inseridas em migrações inter-regionais (São Paulo/ SP, Brasília/ DF, São José dos Campos/ SP, Campinas/ SP) e intraestaduais (Belo Horizonte/ MG, Patos de Minas/ MG, Contagem/ MG, Nova Serrana/ MG, Ribeirão das Neves/ MG, Montes Claros/ MG). Carmélia (*nome fictício*) relata como as redes sociais e as rotas da migração são constituídas pelo parentesco.

> Não, eu acho que foi assim. Eu mesma, realmente, não tinha o pensamento de sair assim para fora não, entendeu? Mas como minha filha estava lá, aí, de repente, ela me procurou, se eu queria sair. Porque eu trabalhava aqui e o serviço aqui é melhor um pouco, sabe? Aí eu peguei e dei de ir. Falei assim eu vou porque lá pode ganhar mais. Vou para lá, vou trabalhar mais, aí normalmente só sair assim e trabalhar. Nada, aqui é só da casa de minhas irmãs para casa. Então, as pessoas sentem assim sabe, eu mesma sinto. Igual agora mesmo, eu estou indo para São Paulo e, quando eu chegar, vou para Belo Horizonte.

Dentre os principais conteúdos que circulam nessas redes, notam-se as condicionalidades da informação dos rendimentos auferidos na atividade doméstica no meio urbano. Muitos depoimentos expressam esta lógica econômica de que em determinado local (geralmente em grandes cidades) têm rendimentos superiores. E isso é um chamariz para o recrutamento, tanto das redes informais quanto das redes formais. Os circuitos alternativos de sobrevivência, de acordo com Sassen (2006) , representam inclusive uma estratégia para a entrada de dinheiro nos lugares de origem, por meio das remessas enviadas pelos imigrantes. Estes circuitos de sobrevivência são muitas vezes complexos: a multiplicidade de lu-

gares e a diversidade de atores levam à formação de uma cadeia muito longa que liga trabalhadoras domésticas, patrões, amigas de trabalho, conterrâneos e familiares.

Retomando as reflexões de Siqueira (2009) sobre a "cultura migratória" há muitas semelhanças nos relatos sobre a tomada de decisão dessas mulheres ao migrar para o trabalho doméstico urbano. É um fluxo configurado historicamente, consolidado, característico da região, que afeta o modo de viver das pessoas, a configuração de famílias, influencia as relações econômicas, familiares e sociais. Creio que a principal marca desta cultura é o desejo nutrido e compartilhado pelo(a)s habitantes da região de emigrar para um outro lugar, geralmente onde possam garantir sua sobrevivência, "ganhar o pão", "ser independente", "ter minhas coisinhas", etc. A análise da migração nessa perspectiva de gênero torna as mulheres visíveis entre os migrantes e revela o desenvolvimento dos seus papéis. Ou seja, as próprias mulheres que procuram trabalho aparecem nessas situações e formam estes circuitos.

A análise das mobilidades a partir de uma perspectiva de gênero tornou as mulheres visíveis entre os migrantes e destacou a evolução de seus papéis: as próprias mulheres que procuram emprego que emergem nestas situações e forjam estes circuitos.

Como resposta coletiva da oficina, o relato de Cecília (*nome fictício*), a seguir, evidencia o círculo geracional em que mães e filhas reproduzem o lugar social reservado a essas mulheres que saem de suas comunidades rumo aos grandes centros para o trabalho doméstico:

> Eu não queria que ela fosse [filha], mas ela quis ir, ela foi primeiro para trabalhar de doméstica. A outra [filha] mais velha já saiu para casa de família. Quase todas foram para São Paulo. Tudo atrás de trabalho, trabalho... Em São Paulo, de babá! Conseguiu esse emprego, ela é assim muito espontânea e essa amiga dela corre atrás e indicou ela. Minha filha adora São Paulo. Já morou no Morumbi, ela morou no Jardim Europa. Ela morou em vários lugares lá.

Pela sua fala, percebe-se como as redes são indissociáveis da relação com o trabalho e da *guetização* das atividades naturalizadas das mulheres. E é em grandes centros, como São Paulo, que a contratação de mulheres para afazeres domésticos e de cuidados pode ser requisitada entre as mulheres de classe mais baixa, acentuando as desigualdades entre o gênero. Tais circuitos, na visão de Sassen (2006) cada vez mais baseados em mulheres, levam a uma feminização (parcial) das estratégias de sobrevivência.

As reflexões de Monticelli (2017) sobre a "cultura doméstica" são importantes para o entendimento, ainda que aproximativo, da condição social destas trabalhadoras. "Ela seria responsável por estabelecer "tanto as práticas cotidianas do lar, os pressupostos de intimidade e cuidado, quanto a própria compreensão dos direitos dos trabalhadores" (*idem*, 2017, p. 14). Segundo a autora, esta "cultura" é formada pelas relações de poder dentro da família e pela divisão sexual do trabalho. Quando questionadas sobre a valorização do trabalho realizado por elas, Hortência (*nome fictício*) afirmou:

> Você já viu, eu acho que é um pouco por causa do racismo. Só pelo fato de ser mulher que pratica esse serviço aí. Ou seja, tudo para o lado da mulher é mais diferente! Oh, hoje nós temos direito a carteira assinada e isso tudo aí! Há um tempo atrás.... Acho que é por causa da mulher!

Hortência conclui que a questão do gênero e do racismo que compõem a "cultura doméstica" reconfigurando ao longo do tempo, a interseccionalidade e relações de poder que se mantém mesmo com o direito à carteira assinada, garantido pela "PEC das domésticas"[4] em 2013. Suas trajetórias de vida são marcadas por pertencerem a uma classe menos favorecida, tendo o trabalho doméstico como possibilidade de trabalho nas cidades. Isto por serem mulheres, por trazerem a socialização do trabalho doméstico no âmbito de suas famílias. Acrescente-se a isso, o debate proposto por Silva (2022) de que os estudos migratórios

devem considerar as interseccionalidades produtoras das múltiplas vulnerabilidades impostas às mulheres migrantes: questões de gênero e colonialidade, produtoras de discursos e práticas que discriminam e violam corpos racializados, somadas à lógica patriarcal, que responde pela violência de gênero e determina o lugar que mulheres ocupam no mercado de trabalho como bem discutida durante a oficina.

Os resultados produzidos pelo Mapa de Redes Sociais, co-construído com elas, revelaram a configuração familiar e a rede pessoal significativa social das domésticas migrantes. As redes construídas são basicamente compostas pelo núcleo familiar, nessa situação de origem rural. Ao mostrar-lhe o seu mapa da rede social Rosa (*nome fictício*), disse:

> Eu não tinha consciência das pessoas que me ajudam! Olhando assim, eu percebo que ser empregada doméstica e ter vindo embora para cá só foi possível com a ajuda dessas pessoas. Não sabia que podia contar com tanta gente!.

Ao visualizar seu mapa, Violeta (*nome fictício*), ratificou: "A família apoia a gente, a nossa vinda para cá, eu tive todo apoio da minha família e hoje eu sei que posso continuar contando com eles". Ao confirmar o apoio familiar, a pertença a uma rede de apoio tem um impacto positivo no processo migratório, não só melhorando as condições objetivas através da disponibilização de recursos materiais e instrumentais, mas também influenciando positivamente o subjetivo. A troca de apoio emocional e cognitivo confere-lhes um importante papel social (García-García, Medina; Lúcar, 2024).

Em tela, os depoimentos revelam as dinâmicas presentes nas relações migratórias dessas mulheres. A família como importante apoio social ao projeto migratório. As informações, confiança, cooperação que atuam como "capital migratório" (Garip, 2008) oriundas das redes sociais *das/nas* migrações. As redes *da* migração estão relacionadas com as interações interpessoais presentes no processo social migratório, como

ficou evidenciado pelos mapas das redes sociais. As redes *na* migração vinculam-se aos recursos disponíveis para agir em contextos migratórios foi demonstrado pela utilização do *software Gephi* sinalizando as rotas. A primeira está ligada com a sustentabilidade no destino. Já a segunda é vista como ajuda, capital social e a cultura necessários para o deslocamento.

O sentimento de pertencimento de grupo (domésticas) expressa-se quando elas se referem a vínculos que estabeleceram no lugar em que mais tempo moraram. Na visão de Bourdieu (2007, p. 65), "essas ligações são irredutíveis às relações objetivas de proximidade no espaço físico (geográfico) ou no espaço econômico e social, porque são fundadas em trocas materiais e simbólicas que supõem re-conhecimento". O capital social apresenta, portanto, como um de seus domínios, certa maleabilidade que se expressa na probabilidade de conversão de uma forma para outra. No caso de Carmélia (*nome fictício*), sua adaptação a outras cidades pode passar do sentimento de não pertencimento para o de pertencimento, a depender das redes que formam.

O reconhecimento está também vinculado ao território com o qual a doméstica se identifica. Entretanto, essa identificação varia conforme a qualidade da relação social construída no ambiente. Isso porque as domésticas ligam-se a lugares e também a pessoas que ali habitam. Ao inserir-se em uma nova família, a doméstica transpassa do seu lugar para o lugar do outro, o sentido do seu lugar passa a ser compreendido como os seus lugares. A pluralidade do lugar está além do aspecto físico e geográfico das mediações sociais.

Pedone (2003) assevera que a migração deve ser vista e compreendida como um processo constituído em rede por estratégias, conflitos e solidariedades em torno do que a autora denomina capital social, que poderíamos denominar de territórios em rede, isto é, de todas as relações sociais construídas por migrantes e não-migrantes, entre a "sociedade"

de origem e de destino através das interações em rede. As redes, de fato, "carregam" símbolos, representações, significados, informações, identificações e diferenças; ligam e desligam, de acordo com a situação social de cada indivíduo.

As redes de relações sociais compartilhadas durante a experiência migratória, mesmo no trajeto entre o local de origem e as capitais (Belo Horizonte e São Paulo), são fundamentais para nutrir o tempo de residência nos locais de destino. Por isso, Carmélia (*nome fictício*) se identifica mais com Belo Horizonte, onde ela conseguiu arregimentar laços de amizades e apoio, fundamentais para enfrentar dificuldades econômicas e psicológicas do deslocamento.

> A construção das redes na migração está na base da conexão entre territórios, sobretudo entre os de origem e os de destino: isso possibilita a produção de territórios em rede na mobilidade espacial. A abordagem do território em rede é construída a partir das relações sociais que, produzidas no interior do processo migratório, estão vinculadas não só ao território mas também ao peso heurístico que é conferido às relações sociais entre migrantes e não-migrantes, às interações, comunicações e informações que criam os trunfos territoriais, os estranhamentos, a construção de identidades e representações, conflitualidades e cooperações, redefinições e adaptações, enfim, as territorialidades cotidianas e a reterritorialização em rede (Saquet; Mondardo, 2008, p. 126).

Em relação à formação de redes, ficou claro que, embora distantes das famílias, todas as domésticas afirmaram possuir pelo menos um(a) amigo(a) ou parente com quem podem contar nos momentos difíceis. A partir das entrevistas, identificou-se que, em geral, as domésticas estão inseridas em determinados bairros nas capitais onde há um grupo de pessoas da mesma região, como os conterrâneos dos municípios do Norte de Minas Gerais.

As entrevistadas relataram que, durante o processo migratório, sofreram influência da rede social, principalmente da família. Demons-

trou-se que os apoios se configuram em ajuda financeira, indicação de trabalho e cuidados com filhos. Evidenciou-se a dimensão de gênero, pela presença acentuada das mulheres na tessitura dessas redes. O trabalho apresenta-se como categoria fundamental para analisar essas redes pessoais e as figuras de patrões e das colegas de serviço estarem presentes na maioria dos mapas.

A migração para o trabalho doméstico visa não somente angariar dinheiro suficiente para terem suas necessidades satisfeitas, mas também como reagrupamento familiar, ou estratégia do grupo familiar, como relata Cecília que o marido foi primeiro e depois a buscou. E no caso de Cleide *(nome fictício)* foi o irmão que atuou como intermediário.

> Ah! Meu esposo foi e arrumou serviço lá e acabou que veio me buscar e... Eu fui! Trabalhar de doméstica! (Comunicação oral, Cecília, 50 anos, doméstica)

> Eu conhecia. Primeiro foi meu irmão, morar lá, ele casou lá e me convidou para morar com eles, e eu fui. Quando cheguei lá, arrumei emprego. Meu primeiro emprego foi em uma casa de família. E fiquei lá 22 anos (Comunicação oral, Cleide, 44 anos, doméstica).

Devido ao fato de os(as) conterrâneos(as) organizarem a recepção, eles(as) viabilizam a contratação no trabalho, a hospedagem, favorecem a migração e minimizam os medos, as incertezas e a insegurança do lugar de destino. Assim, o destino da migrante será selecionado com base na rede de socialização das conterrâneas, ou seja, essa escolha do local é baseada na teia de contatos dessas mulheres de sua comunidade de origem, ou região, parentes ou não, tendo a experiência migratória que facilitam as futuras migrações, isto é, a mobilidade da força de trabalho está relacionada com as redes de relações sociais. Como afirma Saquet & Mondardo (2008, p. 119) “as relações agenciam a trama de forças que produzem os territórios e as redes na migração”.

Com relação ao sociograma gerado pelo *Gephi,* que é a visualização da rede através de uma manipulação elementar, o objetivo era transpor a rede e suas estruturas fundamentais do invisível para o visível. As domésticas migrantes ocupam posição de destaque e se integram fundamentalmente às cidades de destino, possibilitadas pelo bloco estrutural dos intermediários (mãe, irmãos, filho/as, esposo), ou seja, que tiveram êxito na migração. Demonstrou-se que em relação à conexão, podemos falar em biconexão para designar uma cadeia entre dois ou mais caminhos. Brasília é o destino de duas dessas mulheres (Denise e Marinalva) *(nomes fictícios)* e a cidade de São Paulo aparece no trajeto migratório de cinco. Em seguida, Belo Horizonte tem três dessa rota. Como uniconexão, designamos um caminho em sentido único, no que aparecem: Campinas, São José dos Campos, Nova Serrana e Montes Claros.

A centralidade de intermediariedade (*betweenness*) é uma medida da importância da posição intermediária ocupada no sistema migratório. Podemos afirmar que Belo Horizonte e Contagem as configuram, logo diferem de São Paulo e Brasília. A hipótese é de que quanto mais um destino se encontra na posição intermediária, mais se encontra numa situação em que os atores têm de passar por ele para chegar aos outros destinos, logo, maior capacidade de controle da circulação da informação entre os atores. De acordo com a definição de Benton-Short & Price (2008), "as *gateway cities[5]* desempenham o papel de 'nós', para os quais convergem e de onde partem bens, capital e pessoas" (Benton-Short; Price, 2008, p. 6). No caso de pessoas, os autores destacam que a permanência nestas cidades pode durar horas, meses ou anos, de modo compatível com a variação do período de trânsito e da fragmentação das migrações por etapas. A partir da interpretação do grafo é possível afirmar que há um padrão de mobilidade inter-regionais do segmento feminino direcionado para Belo Horizonte, Brasília e São Paulo de forma mais compacta, permitindo identificar algumas *gateway cities* da rota Norte de Minas Gerais. As mulheres abordadas nesta pesquisa migram

fazendo parte de um processo social coletivo, de modo que similaridades e familiaridade estendem-se muito além delas. No dizer de Tilly (1990, p. 84), "não são os indivíduos que emigraram, mas sim a rede".

A posição dos atores Carmélia, Denise, Cecília, Amélia e Cleide *(nomes fictícios*) são centrais, pois estabelecem conexão com o destino final na cidade de São Paulo. De acordo com Soares; Fazito (2008), nem sempre o direito de escolha é exercido isoladamente, à revelia da inserção social de um indivíduo em sua coletividade. Parece indispensável a compreensão mais precisa da organização estrutural das comunidades de migrantes. Retomando as reflexões de Sayad (1998) a migração é essencialmente um projeto coletivo. A migração implica forçosamente o deslocamento do indivíduo num espaço social e vincula o migrante à coletividade e suas instituições.

Pelas entrevistas, notam-se que laços interpessoais ligam migrantes do Norte de Minas e migrantes anteriores por meio dos vínculos de parentesco, amizade e conterraneidade em São Paulo. Esses(as) são representados(as) como agentes intermediários, através do que Truzzi (2008, p. 212) definiu como "capital social de solidariedade", que produz sustentação mútua entre integrantes da rede. O capital social de reciprocidade deriva-se das relações tecidas externamente à rede, baseadas na influência da morfologia e da disseminação da informação.

Entre os resultados mais importantes aqui discutidos, destaco o fato de que as migrantes internas têm ampliado sua participação relativa na mobilidade intraestadual. Evidentemente, o que se nota é que através das medidas descritivas da estrutura de relações dessas domésticas migrantes, a mobilidade intraestadual, embora pequena, é muito significativa e vem contribuindo para a seletividade migratória dos locais de destino dessas domésticas migrantes. Como vimos anteriormente, as redes sociais constituem a possibilidade de apreender o "contexto social" das migrantes através das diversas interações entre migrantes

e não-migrantes que possibilitam a criação de estruturas, papéis e posições de rede, como se vê aqui, que determinam as oportunidades e regularidades do processo de migrar (Fazito, 2002).

As rotas migratórias dessas trabalhadoras domésticas, revelaram que essa rede migratória vem alargando a quantidade de ligações entre os lugares, e confirmando São Paulo e Belo Horizonte (posição intermediária) como destino. A "cultura migratória" é assim identificada como facilitadora do deslocamento interno via parentesco, compatriotas e ex-migrantes, que atuam como redes na transferência de informação, recursos e capital migratório. A presença de laços de parentesco, amizade e conterraneidade reduz o impacto da migração, tornando possível manter certas rotas migratórias se for bem-sucedida. No que tange a densidade da relação, o aumento do capital social de solidariedade e reciprocidade presentes nos laços entre as cidades/destinos e a ampliação das variações de diferentes lugares são preponderantes na escolha do destino.

Os dados coletados sobre as rotas e as redes migratórias das trabalhadoras domésticas confirmam que muitas mulheres que trabalham nos grandes centros urbanos são migrantes, muitas delas provenientes das rotas do Norte/Nordeste do país, outras com origem rural do interior do estado de Minas Gerais e outros estados. Assim, as redes sociais *das/nas* migrações podem ser consideradas um dos principais recursos de que as domésticas dispõem no que diz respeito ao apoio recebido e percebido, seja na indicação para o trabalho ou nas ajudas durante o processo migratório.

Considerações finais

Considera-se que a migração de mulheres norte-mineiras para o trabalho doméstico nas rotas de mobilidade entre Belo Horizonte, São Paulo, Brasília e algumas cidades mineiras e paulistas, como Montes

Claros e São José dos Campos, pode ser explicada tanto pelos determinantes estruturais na origem, como também pela capacidade de agir em contextos restritivos. São, portanto, migrantes do Sul Global e representam o atual cenário de migração global de migração Sul-Norte e Sul-Sul. Entre o desejo coletivo do sonho de "melhoria de vida" e o desejo individual da melhoria da vida da família, as mulheres se juntam em seus locais de origem e destino em busca de trabalho, recriando espaços de sociabilidade nos circuitos de sobrevivência (destino), erguidos pela dádiva e reciprocidade para as que foram, as que vêm e as que virão.

Embora as redes sejam essenciais na migração, sua compreensão não deve obscurecer outros fenômenos relacionados, pois, as redes sociais também geram pressão de grupo, conflitos e são estruturadas por relações de poder. O contexto e as características das relações que homens e mulheres estabelecem com a família, amigos e outras pessoas significativas podem, em alguns casos, ser fatores de risco ou de proteção que influenciam o seu comportamento e circunstâncias, como por exemplo, as organizações criminosas.

A presença de trabalhadoras domésticas migrantes em uma rota que originalmente passava pelo norte de Minas Gerais sugere que os dois fatores interagiram. Um deles é o suporte legal que lhes é dado para ingressarem na rota migratória, o que começa a despertar o interesse dessas trabalhadoras, e o outro é a ampliação da rede de apoio social. Como os africanos do Gana partem em uma aventura em sentido a cidade de São Paulo, tida como o "Sul maravilha". Portanto, como característica da paisagem do norte de Minas Gerais, essa mobilidade espacial é ao mesmo tempo uma parte suplementar da dinâmica populacional e uma característica da cultura local. Tais fatos se tornaram uma característica proeminente do Norte de Minas Gerais, representando um fenômeno muito marcante que não é apenas exclusivo da região, mas também corresponde a intensa migração espacial.

Finalmente, as redes sociais e as rotas são componentes fundamentais para reconfigurar espaços de sociabilidades, modos e maneiras de viver com variações entre rural e urbano, conferindo espaço de vida e de trabalho. Portanto, as redes e as rotas pesquisadas constituem-se de mulheres que acolhem outras mulheres e constroem os diversos mapas e sociograma com forma e conteúdo que auxiliam na compreensão do processo migratório enquanto dinâmico, estratificado e interseccional.

Portanto, por meio dos resultados apresentados, este estudo contribui para a compreensão das migrações contemporâneas recentes, da composição e da coexistência migratória de mulheres trabalhadoras domésticas, especialmente no Norte de Minas Gerais, e ainda, por meio dos relatos produzidos, contribui para a discussão sobre redes e rotas migratórias.

Referências

BENTON-SHORT, Lisa; PRICE, Marie. **Migrants to the Metropolis:** the rise of immigrant *gateway cities*. Syracuse: Syracuse University Press, 2008.

BOURDIEU, Pierre. O capital social – notas provisórias. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (orgs.). **Escritos de educação**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

FAZITO, Demetrio. A Análise de Redes Sociais (ARS) e a Migração: mito e realidade. In: XIII ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 2002, Ouro Preto. **Anais...** Ouro Preto: ABEP, 2002.

GARCÍA-GARCÍA, Diva Marcela, MEDINA, Margarita; LÚCAR, Miriam. Apoyos y redes sociales de las personas mayores en calle. **Revista Colombiana de Ciencias Sociales**, v. 15, n. 1, p. 170-196, 2024.

GARIP, Filiz. Social capital and migration: how do similar resources lead to divergent outcomes? **Demography,** Rostok, v. 45, n. 3, p. 591-617, ago. 2008.

LEROY, Aurélie. **A face feminina das migrações globais**. Boletim Outras Palavras. 2023. Disponível em: https://outraspalavras.net/desigualdades-mundo/a-face-feminina-da-migracoesglobais/#:~:text=As%20mulheres%20migrantes%20internacionais%20representavam,milh%C3%B5es%20(DESA%2C%202020). Acesso em: 23 de fevereiro de 2024.

MONTICELLI, Thays Almeida. **"Eu não trato empregada como empregada"**: empregadoras e o desafio do trabalho doméstico remunerado. 231 f. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

PEDONE, Claudia. **"Tu siempre jalas a los tuyos":** cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España. 555 f. 2003. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Autônoma de Barcelona, Barcelona, 2003.

SASSEN, Saskia.Vers une analyse alternative de la mondialisation : les circuits desurvie et leurs acteurs. **Cahiers du Genre**, v. 1, n. 40, p. 67-89, 2006.

SAQUET, Marcos Aurélio; MONDARDO, Marcos Leandro. A construção de territórios na migração por meio de redes de relações sociais. **Revista NERA**, Presidente Prudente, v. 11, ano 13, jul./ dez. 2008.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

SETRANA, Mary Boatemaa; KLEIST, Setrana, Nauja. Gendered Dynamics in West African Migration. In: TEYE, Joseph Kof (Ed.). **Migration in West Africa**. IMISCOE Research Series: Springer, Suiça, 2022. Cap. 4, p. 57-76.

SILVA, Vivian da Veiga. Contribuições dos estudos de gênero e da decolonialidade para os debates sobre migrações internacionais. **GeoPantanal**, Corumbá, n. 32, p. 103-116, jan./jun. 2022.

SIQUEIRA, Sueli. **Sonhos, sucesso e frustrações na emigração de retorno**. Brasil/Estados Unidos. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

SOARES, Weber; FAZITO, D. Quando o "Direito de Escolha" não é um Direito: da distinção estrutural entre migrantes internacionais regulares e irregulares em Governador Valadares. In: XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 14, 2008, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ABEP, 2008.

TILLY, Charles. Transplanted networks. In: YANS-McLAUGHLIN, Virgínia. (ed.). **Immigration reconsidered**. Oxford: Oxford University Press, 1990. pp. 79-95.

TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP,** São Paulo, v. 20, n. 1, p. 199-218, jan./ jun. 2008.

[1] "Partir em uma aventura" é uma expressão usada correntemente na África Ocidental para se referir à migração (Setrana; Kleis, 2022). Aqui é tomada no curso das experiências a campo.

[2] Trata-se do projeto "Do sertão para outros mundos": as redes de relações sociais nos processos migratórios para o trabalho do/no Norte de Minas Gerais, aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisas com seres humanos da Universidade Estadual de Montes Claros-MG, conforme determina a Resolução nº. 196 do Conselho Nacional de Saúde, de 10 de outubro de 1996. Aprovação CEPEX – Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão nº. 020/2017.

[3] Estas cidades foram escolhidas por fazerem parte do projeto "Redes" e onde observou-se maior incidência de mulheres trabalhadoras domésticas.

[4] Lei Complementar nº. 150, de 1º de junho de 2015. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico.

[5] São cidades que são intermediárias, nativamente chamadas de "cidades-pouso". Essas cidades funcionam como ancoragem e estão no caminho para o destino final. Ficam no meio do caminho de origem e de destino.

PORTO FLUVIAL
Ar Condicionad

CAPÍTULO 3

SENTIDO DO LUGAR NO CONTEXTO DA MOBILIDADE: DINÂMICAS ENTRE O RURAL E O URBANO[1]

Jaqueline da Silva Teixeira
Andréa Maria Narciso Rocha de Paula
Doi: 10.48209/978-65-5417-528-2

Introdução

As categorias epistemológicas do rural e do urbano são entremeadas por distintas concepções, sendo que em sua maioria foram e ainda são marcados por uma visão dualista, que opõe tais campos de conhecimento, sem considerar as relações e a interdependência entre eles. De acordo com Marques (2002), há compreensões que encaram de forma dicotômica tais categorias, e há aquelas que as abordam na perspectiva de um *continuum,* no qual a urbanização é vista como uma forma de ultrapassar as "mazelas" do meio rural. Porém, há concepções que operam em outra lógica, considerando as dinâmicas do rural e do urbano enquanto espaços que possuem diálogos e interações, mas também singularidades e especificidades.

Segundo Gomes (2015), com o aumento da mobilidade socioespacial, há um intercâmbio entre os distintos modos de vida. Nessa abordagem, o urbano e o rural deixam de ser encarados como extremos, o que reforça a concepção de que não cabe uma visão dicotômica e nem uma perspectiva de urbanização como forma de progresso a que está subordinado o mundo rural. Urbano e rural possuem dinâmicas e redes de relações constantes que devem ser consideradas e compreendidas, inclusive no que diz respeito as concepções de desenvolvimento que atravessam tais categorias.

O mundo rural na perspectiva antropológica (Woortmann, 1988, 1990) possui um sistema cultural e modo de vida especifico, onde o processo migratório é importante para a compreensão da interrelação entre os mundos: rural e urbano. Nesse contexto, as migrações rurais constituem um fenômeno pelo qual perpassam atores de diferentes gerações, movidos por distintas necessidades e motivações, sendo marcadas por processos históricos com fortes implicações nas relações entre campo e cidade. Rural e urbano e campo e cidade não são sinônimos, mas tal questão não foi objeto de análise deste trabalho. Compreendemos para este trabalho campo e cidade, como categorias que representam o rural e o urbano, no contexto migratório, foco da nossa análise. A cidade é o simulacro da busca da melhoria de vida, é o lugar de busca de trabalho, e o campo é o lugar de vida, mas com condições desfavoráveis para a busca da reprodução financeira da família. Nesse contexto, migrar é uma possibilidade para sair do rural e ir para a cidade, mas a saída sempre na perspectiva do retorno ao lugar de vida, o rural.

Para Tuan (1980), há uma relação de intimidade entre o agricultor rural e a terra, existindo então uma integração e mistura de sentimentos. A migração já foi bastante analisada como fator que desagrega essa relação, mas outros estudos demonstram que a migração é também uma forma de reprodução da vida rural, pois muitos daqueles que saem, possibilitam a permanência de demais membros da família no lugar de origem e o próprio migrante faz da sua partida sempre uma possibilidade de retorno (Paula, 2009). Diante disso, surgem indagações a respeito dos fatores que levam as pessoas a migrarem do rural. A mobilidade desfaz o sentido do lugar? Quais dinâmicas permeiam o rural e o urbano nesse processo? Como se dá a mobilidade entre tais categorias?

Compreendemos a mobilidade espacial e a migração como fenômenos distintos, concordando com Cunha (2017), a mobilidade espacial é a "habilidade' de mover-se no espaço, fenômeno que pode envolver não

apenas a migração, considerada como mudança de lugar de residência, mas também os movimentos diários dos quais os mais conhecidos são os pendulares" (p.7). E a migração entendemos enquanto uma das formas de mobilidade espacial, de mover-se no espaço, Becker (1997) define a migração como uma forma de "mobilidade espacial da população, sendo um mecanismo de deslocamento populacional que reflete mudanças nas relações entre as pessoas e entre essas e o seu ambiente físico" (p. 323).

Este estudo tem como caminho de pesquisa a analise bibliográfica que se baseia nas ideias apresentadas em obras já escritas sobre a temática em questão. Para tanto, foi realizada uma revisão com a consulta em livros, artigos, dissertações e teses referentes ao tema, sendo em sua maioria acessados em meios eletrônicos. A análise de textos da Geografia humanística, da Geografia fenomenológica e da Antropologia cultural foram a base teórica para a discussão das categorias rural, urbano, migração e lugar.

Dinâmicas entre rural e urbano

Autores como Marques (2002), Abromovay (2000) e Williams (2011) refletem criticamente sobre as concepções que ligam o campo ao passado, uma concepção ligada ao atrasado, sem desenvolvimento e não dinâmico e a cidade enquanto futuro de possibilidade e dinamicidade. De acordo com Abramovay (2000), essa oposição pode impedir o acesso às novas dinâmicas que permeiam essas relações.

Para Marques (2002), algumas definições encaram o rural e o urbano como um *continuum*, comparando-os, e considerando apenas os aspectos que estão presentes no urbano e que faltariam ao rural, desconsiderando, portanto, as potencialidades e peculiaridades do rural. Um *continuum* onde o urbano abarcaria o rural que tenderia a desaparecer enquanto modo de vida próprio. Essa forma de compreensão vai ao encon-

tro daquilo que foi pontuado por Abramovay (2000), colocando o rural como modo de vida a ser ultrapassado pelos processos de urbanização, o que o insere numa posição de atraso e decadência em relação ao urbano. Tal perspectiva, de acordo com os autores estudados, é equivocada, rural e urbano se relacionam constantemente, e ambos conferem importância a tal dinâmica.

Outra abordagem diz respeito a perspectiva dicotômica. De acordo com Marques (2002), essa abordagem dá margem tanto para uma caracterização que inferioriza o rural, colocando-o como sinônimo de atraso; quanto para uma romantização de tal espaço, como oposição ao artificialismo das cidades. Trata-se de uma perspectiva que os coloca como extremos e desconsidera o dinamismo que os permeia.

Dentro dessas idealizações da abordagem dicotômica, Williams (2011) chama atenção para distintas concepções que já atravessaram essas noções, tanto positivas, ligando o campo ao ambiente natural e as cidades as realizações humanas; quanto negativas, ligando as cidades as ambições, e o campo a ignorância. O autor aponta, porém, que ao longo da história, cidade e campo apareceram sob as mais distintas formas, e que existem vários campos e cidades, portanto a análise necessita perpassar a pluralidade e os sentidos para a compreensão dos dois mundos. "[...] A vida do campo e da cidade é móvel e presente: move-se ao longo do tempo, através da história de uma família e um povo; move-se em sentimentos e ideias, através de uma rede de relacionamentos e decisões" (Williams, 2011, p. 21).

As abordagens dicotômicas e de *continuum* são decorrentes do desenvolvimento do modo de produção capitalista, de acordo com Marques (2002) são necessários novos modelos de desenvolvimento, que sejam pensados não só para o rural, mas também para as cidades, já que em ambos os espaços a classe trabalhadora se vê diante de condições instáveis, o que ocasiona inclusive seu constante deslocamento

em busca de melhorias. São necessárias perspectivas de desenvolvimento que sejam construídas a partir da realidade e saberes locais, considerando as dinâmicas do território em questão, e compreendendo que o rural também engloba as relações estabelecidas continuamente com o urbano. Abramovay (2000) avalia que não se deve levar em consideração apenas os aspectos relacionados aos sistemas de produção, pois o rural não envolve apenas setores agrícolas, sendo também constituído por outras atividades. A pluriatividade no meio rural tem sido uma característica que tem proporcionado a permanência das famílias rurais.

A dinâmica das atividades rurais, bem como das atividades urbanas, é modificada através do modo de produção, das especificidades, das necessidades de cada lugar e dos seus habitantes. Habitamos e transformamos lugares, e nessa transformação entre rural e urbano, as dinâmicas entre e com os dois mundos, promovem mudanças e permanências. Os deslocamentos das pessoas entre campo-cidade e cidade e campo provocam dinamicidades nos modos de viver que afetam, parafraseando Willians (2011), os campos e as cidades. Transformando espaços, lugares, pessoas e modificando os modos de vida na cidade e no campo. A racionalidade baseada no capital, transforma o mundo rural em espaço de negócios e plantação.

O agronegócio se apropria dos espaços do trabalho à produção, alterando as paisagens, os lugares e os territórios de vida, expropriando as famílias camponesas, desmatando e transformando florestas em pastos, provocando a expulsão dos povos rurais. O mundo rural na emergência dos tempos, dominado por essa racionalidade, transforma os lugares sagrados, os lugares de produção, os lugares de família, a terra de produção, a terra de valor, em terra de mercadoria. Mas existe também resistência, os povos originários, povos tradicionais, povos do lugar, resistem na percepção do rural:

> A terra é o lugar de produção e reprodução da vida e, mesmo quando os camponeses migram, é a terra símbolo da manifestação do tempo passado – pois é na terra da comunidade que estão enterrados os mortos das famílias – manifestação do tempo presente – é na terra que estão as plantações dos alimentos que são consumidos pela família. – Manifestação e desejo do tempo imaginário. É na terra que concentram os sonhos e devaneios que movem as pessoas e fazem germinar os sinais de esperança em se perpetuar uma identidade e uma vida rural. (Paula, 2009, p. 291)

É necessário que estudemos a complexidade da mobilidade das pessoas, entre elas a migração do rural para o urbano como forma de resistência na reprodução da vida rural e como forma de expropriação e expulsão dos habitantes rurais das novas dinâmicas no sistema de produção.

Mobilidade e sentido do lugar: muito além de um deslocar-se

A mobilidade é um fenômeno relacionado a reprodução da vida, as pessoas partem e chegam na esperança de oportunidades de vida, que não encontram nos lugares de origem. Na mobilidade espacial, a migração torna-se um fenômeno presente na vida das famílias rurais camponesas, famílias que possuem pequenas quantidades de terras e uma diversidade de plantios e cultivos se veem ameaçadas e mesmo cercadas por grandes empreendimentos de agronegócios, de agroindústrias, de reflorestamentos e de pecuária. (Paula, 2009). Para Marques (2002, p. 97), tem-se tornado mais comum "a migração entre os pequenos municípios rurais e o movimento cidade-campo", ao contrário do que ocorreu na segunda metade do século passado, que promoveu um processo acelerado de urbanização. Mas o movimento cidade-campo tem sido realizado por habitantes das cidades que se deslocam para o trabalho no campo ou famílias que procuram atividades turísticas ou os novos condomínios rurais de

moradia de final de semana. A migração entre os pequenos municípios está vinculada aos trabalhadores rurais que se deslocam para atividades agrícolas em outras propriedades rurais ou nas sedes dos municípios.

Trata-se então de um processo que envolve não só desejos, mas também necessidades, trabalhos como o de Costa e Ralisch (2013) mostram que a migração do rural nem sempre é uma vontade do migrante, sendo muitas vezes uma necessidade, que envolve condições de vida (tanto econômicas, quanto as condições de trabalho), falta de políticas públicas e uma invisibilidade sentida diante das decisões comunitárias e familiares (no caso dos jovens), fatores que, apesar do desejo de continuarem com as atividades rurais, deixa-os sem perspectivas.

De acordo com Spanevello et al. (2011) o processo sucessório e as relações comunitárias tendem a ficar prejudicados com a saída do rural; o fato de um maior número de pessoas do sexo feminino migrarem também dificulta a formações de novas estruturas familiares no rural, o que diminui ainda mais essa população, dificultando o processo sucessório.

Ferrari et al. (2004) analisando pesquisas entre os anos de 1998 e 2001, demonstram uma proporção maior de migração em relação ao sexo feminino. Dentre as dificuldades apontadas nas entrevistas aparece a carga de trabalho, que tende a ser muito pesada e desgastante; outro fator se refere a capitalização: segundo os autores, jovens de propriedades descapitalizadas apresentam uma maior perspectiva de migração do que aqueles com propriedades capitalizadas; desse modo, a pesquisa indica a formação educacional e a renda decorrente da atividade rural como fatores que podem estar relacionados com a perspectiva profissional dos jovens, influenciando suas decisões em relação a uma possível migração.

Camarano e Abramovay (1999), na década de noventa (século XX), já demonstravam que havia no país um envelhecimento e masculinização da população rural em algumas regiões, o que levava a um processo de esvaziamento do campo, os dados de tal publicação já apresentavam

uma saída dos jovens do meio rural, saída essa que diferenciava em proporções com relação ao sexo (mulheres migravam mais), e com relação a região do país. Os autores abordam a necessidade de problematizar a ideia de fixação do homem no rural, pois o contato entre rural e urbano está cada vez mais constante, diante dessa situação, é necessário compreender como ocorre esse contato, e quais os impactos que ele exerce no modo de vida dos povos rurais.

A consequente diminuição de práticas como a da agricultura familiar, constitui um fenômeno social com dimensões maiores do que somente aquelas envolvidas nas escolhas individuas. Compreender as demais dimensões enlaçadas nesse processo, possibilita entender a participação de cada ator e agencia social (no dizer de Bourdieu,1996), para a atuação dos agentes sociais na problematização de novas possibilidades frente a esse fenômeno, para que aqueles que desejam continuar junto ao rural possam ter essa alternativa no seu horizonte de escolhas, permitindo que o ato de ficar seja também uma escolha.

Trabalhos como o de Costa e Ralisch (2013), demonstram que migrar pode ser necessário, pois há por exemplo, algumas propriedades que pelo tamanho, não tem proporções para serem divididas entre todos os filhos. Compreende-se então que alguns migram para que outros tenham acesso a possibilidade de permanecer. Mas esses deslocamentos, embora por vezes motivados pela necessidade, não deixam de ter consequências que abalam o ser. De acordo com Marandola Jr. (2011) o aumento da distância, a grande mobilidade atual, e o esse excesso de referências, podem levar a perda da proteção da comunidade, do lar, e uma possível fragmentação do indivíduo. Marandola Jr. e Dal Gallo (2010), ao discorrerem sobre as implicações existenciais da migração, corroboram justamente a sensação de perda dessa proteção (que era proporcionada pela casa natal), o que leva a medos e incertezas que afetam a segurança existencial do indivíduo nesse processo.

Para os autores, assim como é apontado pelos teóricos Bachelard (1978) e Tuan (1980;1983), o lugar possui aspectos valorativos e é parte essencial da existência humana, disso decorre a importância das estratégias usadas para lidar com essas sensações trazidas pelo processo de migrar. Essa situação de perda da proteção, ou desenraizamento, muitas vezes é manejada através de algumas estratégias, seja por meio de redes socias, ou mesmo dos deslocamentos mais constantes, que permitem que o indivíduo continue em contato com sua terra natal:

> Por outro lado, se antes mudar-se significava distanciamento absoluto, hoje migrantes regionais ou até internacionais conseguem manter vívidos os laços com a terra natal, ficando, em muitos casos, integrado existencialmente a ele e apenas funcionalmente ligados ao lugar de moradia atual. As melhorias tanto nos sistemas de transporte (malhas aérea e rodoviária) quanto de comunicação (telefonia e Internet) possibilitam esta vivência deslocada do lugar: à distância. (Marandola JR; Dal Gallo, 2010, p. 417).

Essa "vivência deslocada do lugar", constrói entre os que partem e os que ficam, percepções de estarem entre dois mundos: a cidade, enquanto lugar de trabalho e o rural, o lugar de vida e onde estão os entes queridos. A memória do vivido e o presente do que se vive, permeiam as relações de trabalho e o enfrentamento muitas vezes de condições indignas de vida para que a possibilidade do retorno, mesmo que temporário, seja realizado. A integração existencial, proposta pelos autores Marandola Jr. e Dal Gallo (2010), é observada no aumento das migrações temporárias, e nos retornos constantes a casa natal.

Na perspectiva da mobilidade e sua relação com questões estruturais (concentração de terras, falta de políticas públicas para pequenos agricultores) e não somente de escolha individual, os autores Galizoni e Ribeiro (2019, p. 2), refletem que: "a mobilidade sempre fez parte da trajetória da população rural brasileira, principalmente de agricultores familiares". E no sertão (considerado aqui também a região do norte de Minas Gerais) não poderia ser diferente, os deslocamentos

também embalam a história do povo sertanejo. De acordo com Paula (2009, p. 317) "o viver sertanejo é um contínuo estar e ir". A mobilidade faz parte de um modo de vida, pois "sempre estamos indo ou vindo de algum lugar em algum tempo" (Paula, 2009, p. 23). Portanto, os autores, nas diversas dimensões analisadas percorrem o viver do migrante entre partidas e chegadas, sendo que entre gerações de uma mesma família, o processo migratório se mantém, seja na percepção da melhoria da vida, seja na percepção da reprodução imediata das necessidades básicas de sobrevivência.

A mobilidade passa a fazer parte da vida das pessoas, portanto as migrações, sejam elas temporárias ou não, também adentram cada vez mais os modos de vida, ainda que assumindo novas formas: "[...] a incerteza, uma marca de qualquer vida migrante, é a marca de nossa época, e por isso ser migrante é a experiência de nosso tempo [...]". Portanto, os estudos sobre mobilidades e migrações tornam-se mais necessários, já que "[...] uma constelação de motivos, densidades, direções, temporalidades e espacialidades configura as migrações e as mobilidades contemporâneas, tornando necessário um esforço interdisciplinar para acompanhar estas mutações [...]" (Marandola JR; Dal Gallo, 2010, p. 419).

Mover-se, deslocar-se, migrar, muitos são os termos, os sentidos e as mudanças. Mas depreende-se disso que a concepção de migração envolve distintas dinâmicas e modos de vida. O lugar de vida, o lugar de origem, as vezes o lugar de chegada, tornando-se o lugar de vida, provocam sentidos que enraízam ou desenraizam o migrante, pois o sentido do lugar está também enlaçado pelas relações que são estabelecidas neste e em suas relações com os distintos lugares que compõe a rede migratória. Rede migratória que tem como características sociabilidade, solidariedade, sentidos e formas peculiares entre os seus membros desde a organização da saída para a migração até a recepção, chegada dos migrantes nos lugares de destino e a formação dos lugares de pertencimento.[2]

O Sentido do Lugar

O lugar, categoria de destaque na geografia humanista, e entre outros saberes, é tema essencial nessa análise. Década de setenta do século XX, a geografia humanista surge como crítica ao positivismo e neopositivismo predominantes na área, com bases fenomenológicas e existenciais a fim de estudar as relações entre homem e mundo:

> A geografia foi concebida desde suas origens como o estudo de lugares e regiões e, embora nunca tenha ficado claro o que isso significava, era mais bem subentendida do que evidentemente ciência espacial. A defesa do lugar na geografia nos anos de 1970 e 1980 foi inicialmente uma alternativa para o achatamento da disciplina. Os cientistas espaciais haviam justificado sua abordagem apelando para a autoridade dos filósofos da ciência. Uma vez que lugar é o fenômeno da experiência, era apropriado que ele fosse explicado por meio de uma rigorosa abordagem fenomenológica que havua sido desenvolvida por Husserl e Heidegger. Uma abordagem que fundamenta o trabalho de Yi-Fu Tuan, David Seamon, Anne Buttimer, o meu próprio e de outros. Essa perspectiva passou a ser chamada de geografia humanista. (Relph, 2014, p. 19-20):

Ao escrever *Humanistic Geographmy* em 1976*,* que é um marco para o movimento da geografia humanista segundo Holzer (1997), Tuan indica inclusive os temas de interesse da geografia humanista, dentre eles, o território e o lugar. Com seus escritos, Buttimer aborda também as orientações fenomenológico-existenciais para a geografia, trabalhando inclusive com a noção de mundo vivido. Segundo Brum (2017), a noção de mundo vivido foi importada do método fenomenológico, servindo inclusive para trazer novos delineamentos ao termo lugar.

De acordo com Nogueira (2004), Merleau-Ponty usava o termo "mundo vivido" para se referir a lugar, inspirando inclusive os escritos de Eric Dardel, que já diziam da importância existencial do lugar:

> Antes de mais nada, há esse "lugar" que não escolhemos, onde as bases de nossa experiência mundana e de nossa condição humana se estabelece. Nós podemos trocar lugar, mudar, mas isso é ainda a procura de um lugar, precisamos de uma base para estabelecer nossa existência e realizar nossas possibilidades um aqui a partir do que descobrir o mundo, um acolá para o qual ir. (Dardel, 1990, p. 56, *apud* Nogueira, 2004).

Os estudos sobre lugar vão ganhando mais espaço com o movimento da geografia humanista, que encontra amparo também nos estudos da geografia cultural. De acordo com Holzer (1997), na década de 80 (século XX), para além dos geógrafos culturais e históricos norte-americanos, ela conquista novos adeptos em suas discussões, o que contribui até mesmo para que seus teóricos problematizassem algumas questões, como por exemplo, o paradigma humanista, que para Relph era algo incoerente, já que o humanismo por si só era "anti-paradigmático". Essas e outras questões levaram a um afastamento de alguns membros do movimento, de Edward Relph inclusive, o que não diminui a importância de suas contribuições.

Embora com algumas fragmentações, os trabalhos da geografia humanista prosseguiam, com os estudos de Tuan por exemplo, que segundo Holzer (1997) oferecia continuidade na construção desse movimento, preocupando-se bem mais com seus estudos e contribuições do que com uma definição ou construção de paradigma. Como é apontado por Buttimer (1990):

> Como a fênix, então, a perspectiva humanista na geografia deveria recusar- se a ser delimitada, nomeada ou apropriada por estruturas faustianas. Ela pode inspirar os praticantes da geografia física, econômica, cultural ou social, e deveria, talvez, deixar de investir muita energia na afirmação de seu direito de ser um ramo especial do campo de conhecimento (Buttimer, 1990, p.28 *apud* Holzer, 1997, p. 17).

Mas, o que dizem então os autores sobre o lugar? Apesar dos inúmeros significados do termo, sendo o de localização um dos principais, um dos sentidos aqui adotado, diz respeito a concepção de "tempo lugarizado" (Oliveira, 2014, p. 5), o que rompe até mesmo com algumas ideias sobre lugar, que desconsideravam seu dinamismo. Buttimer (2015) aborda que "existem muitas dimensões de significados atribuídos ao lugar: simbólico, emocional, cultural, político e biológico" e que além disso existem as "associações pessoais e sociais com redes baseadas nos lugares de interação e ligação" (p. 6).

De acordo com Relph (2014) é importante distinguir lugar e lugares, pois quando se fala que a geografia estuda os lugares, isso implica na abordagem que os considera como distintas localizações, já quando se diz que ela estuda o lugar, o foco está no modo como as pessoas interagem com o mundo. O autor inclusive cita alguns características e tópicos essenciais sobre o lugar: o lugar como reunião, que abarca experiências singulares; o lugar como localização, embora não seja a mais importante; fisionomia de lugar, que envolve a aparência e a forma; espirito de lugar, que implica a força, harmonia, e excepcionalidade de determinados lugares; sentido de lugar, que envolve a valorização de lugares; raízes e enraizamento; interioridade; lar; lugar-sem-lugaridade; exclusão/inclusão; sentido contaminado de lugar; construção de lugar; e a fabricação de lugar. Com esses tópicos, Relph aborda a romantização em torno da concepção de lugar, e aborda a necessidade de compreendê-lo criticamente. Chamando atenção para o quanto as diferentes épocas influem em formas distintas de experienciar o lugar, sendo que este pode inclusive transcender alguns limites definidos, através das tecnologias presentes.

A singularidade dessas experiências de lugar, demonstra o significado do lugar como uma experiência no cotidiano, no fazer, mas, que provoca reações no mundo:

> Lugar não é meramente aquilo que possui raízes, conhecer e ser conhecido no bairro, não é apenas a distinção e apreciação de fragmentos de geografia. O núcleo do significado de lugar se estende, penso eu, em suas ligações inextricáveis com o ser, com a nossa própria existência. Lugar é um microcosmo. É onde cada um de nós se relaciona com o mundo e onde o mundo se relaciona conosco. O que acontece aqui, neste lugar, é parte de um processo em que o mundo inteiro está de alguma forma implicado. Isso é muito existencial e ontológico. Mas é também econômico e social [...]. (Relph, 2014, p. 31).

Portanto, longe das noções de localização, imobilidade e outras mais que já foram alvo de críticas, lugar contempla também toda uma conjuntura de mudanças no âmbito da mobilidade e das comunicações, acompanhando os nuances temporais. Afinal, se lugar e ser estão tão enlaçados no que tange a existência, o lugar acompanha as modificações do contexto de vida do ser. E considerar o dinamismo de lugar é fundamental para que este acompanhe as transformações atuais:

> Entendido em sua dimensão ontológica, supera os diferentes contextos históricos, transformando-se à medida que se mantém em dia com cada temporalidade. Referindo-se à própria forma de ser-e-estar-no-mundo, lugar é inalienável e, portanto, permanece como fundante da nossa experiência contemporânea, independente das transformações socioespaciais. Longe de ser estático, ele é dinâmico, pois corresponde à própria essência do ser, que é igualmente viva. (Marandola JR, 2014, p.230)

Apesar da consideração desse dinamismo, e de uma concepção para além da noção do criar raízes, alguns autores estabelecem ligações entre lugar e lar. Relph (2014, p. 29) por exemplo, diz que em sua obra *Place and Placelessness,* que o lar seria a "essência de lugar", sendo esta uma experiência que serviria de base para todas as outras. Mello (2014) ao estabelecer algumas ligações entre o lugar e o lar, diz desse lugar de segurança, a casa, o lar, e citando Bachelard, aponta os aspectos simbólicos desse ninho, refúgio inicial. De fato, Bachelard (1978) estabelece

algumas ligações entre a casa e o ninho, lugares envoltos por devaneios de intimidade e proteção:

> Nossa casa, compreendida em seu poder onírico, é um ninho no mundo. Viveremos dentro dela com uma confiança inata, tão verdadeiramente participamos, em nossos sonhos, da segurança de nossa primeira morada. Para viver essa confiança tão profundamente registrada em nosso sono, não temos necessidade de enumerar as razões materiais da confiança. Tanto o ninho quanto a casa onírica e tanto a casa onírica quanto o ninho — se é que estamos na origem de nossos sonhos — não conhecem a hostilidade do mundo. (Bachelard, 1978, p. 264)

Para o autor, as primeiras moradias guardam lembranças que remetem a infância, guardando valores e sonhos inestimáveis. A moradia oriunda é o universo inicial a ser ocupado, como um primeiro lugar na terra, trata-se segundo ele de um espaço que inspira e traz a sensação de proteção e segurança, antes do homem ser lançado no mundo:

> A casa-ninho nunca é nova. Poder-se-ia dizer, de uma maneira pedante, que ela é o «lugar natural da função de habitar. A ela se volta, ou se sonha voltar, como o pássaro volta ao ninho, como o cordeiro volta ao aprisco. Este signo do retorno marca infinitos devaneios, pois os retornos humanos se fazem sobre o grande ritmo da vida humana, ritmo que atravessa os anos, que luta contra todas as ausências através do sonho. Sobre as imagens aproximadas do ninho e da casa repercute um componente de íntima fidelidade. (Bachelard, 1978, p. 262)

De acordo com Bachelard (1978, p. 202) de alguma forma, "o espaço retém o tempo comprimido", daí as lembranças e sensações que a casa natal e seus pequenos espaços proporcionam. Ainda que o acesso a esse espaço tão significativo não seja possível, seus sentidos e recordações ainda confortam. O habitar a casa- ninho revela a dimensão do retorno da migração, ao lugar, sendo necessário compreender a distinção entre o espaço e o lugar.

Tuan (1983, p. 6), ao buscar distinções entre espaço e lugar, salienta que enquanto o espaço não recebe tantas distinções, o lugar envolve

aspectos valorativos em sua concepção. O autor pontua também, que "lugar é pausa", já o espaço envolve movimento, liberdade. Compreende-se então, que a medida que é valorizado e ganha sentido, o espaço transforma-se em lugar. E até mesmo o ciclo de vida do indivíduo influencia nessa relação, uma criança e um adulto experienciam o tempo de formas diferentes, e isso afeta a percepção que ambos têm em relação ao lugar, já que "a sensação de tempo afeta a sensação de lugar" (p. 206).

Ainda no que tange a temporalidade, o autor diz que sentir o lugar demanda tempo:

> "[...] se faz de experiências, em sua maior parte fugazes e pouco dramáticas, repetidas dia após dia e através de anos. É uma mistura singular de vistas, sons e cheiros, uma harmonia ímpar de ritmos naturais e artificiais, como a hora do sol nascer e se pôr, de trabalhar e brincar. Sentir um lugar é registrado pelos nossos músculos e ossos [...]" (Tuan, 1983, p. 203)

A intensidade da experiência com o lugar é mais importante do que o tempo em se vive nesse. De acordo com o autor, essa relação pode envolver inclusive sentimentos contraditórios, é o que também sugere Oliveira (2014, p. 12), quando diz que "conhecer um lugar é desenvolver um sentimento topofílico ou topofóbico", o que fica então, é a construção de um significado, de um sentido, que são construídos nessa ligação com o lugar. Envolvendo curtos ou longos períodos de experiência, sentimentos contraditórios ou não, a relação com o lugar perpassa o âmbito dos sentimentos.

Na perspectiva do mundo rural, Tuan (1980) diz de uma relação em que a terra é tida não só como recurso material, econômico, mas também como fonte de lembranças e expectativas, sendo a vida do agricultor muito ligada ao ritmo da natureza. Porém, é necessário saber mais sobre essa relação, já que muitas observações tendem a romantiza-la, deixando a desejar por serem em grande parte escritas "por pessoas com mão sem calosidade" (Tuan, 1980, p. 113).

Williams (2011) também aborda os sentimentos provocados pelo campo, inclusive em relação as memórias da infância, mas traz também as memórias que são construídas nas cidades, trazendo a ideia de que tanto o rural quanto o urbano abrigam memórias e sentidos que se manifestam como resistências. Tais sentimentos se relacionam também a um passado, que segundo Tuan (1980), é peça importante no que se refere a afeição por determinado lugar, que é também espaço de histórias, sendo parte de uma construção familiar. A terra natal é então bem mais que uma paisagem com características estéticas, é fonte de memórias (Williams, 2011).

Pode-se compreender o sentido do lugar como um processo de envolvimento, ser e lugar, como uma coexistência. De acordo com Dal Gallo (2010, p.42) ele se forma como um processo, pois "[...] o sentido do lugar só emerge, se nos envolvemos com ele, se o exploramos via experiência e o tornamos parte do desenvolvimento de nosso próprio ser. Em outras palavras, o ser requer os lugares para ser ele mesmo o mesmo". Pode-se dizer ainda que é no lugar que as possibilidades de existência se apresentam para o ser:

> O pensar ontológico nunca foi mais necessário, por isso tantos recorrem atualmente a Heidegger para buscar respostas aos problemas da sociedade contemporânea. Os valores humanistas também nunca foram tão necessários frente a um mundo desumano e pernicioso. O lugar, em seus vários espaços e sentidos, é uma ideia-chave para enfrentar os desafios cotidianos. É no lugar que os problemas nos atingem de forma mais dolorida, e é também nele que podemos melhor nos fortalecer. (Marandola JR., 2014, p. XVII)

As dimensões do lugar auxiliam a discussão sobre a mobilidade, no lugar de origem o migrante sente pertencimento e afeto, no lugar de destino procura encontrar a reprodução econômica que possibilite o retorno ao lar, aos sentidos de casa, nesse trânsito entre ser e estar, novos lugares se apresentam e possibilitam novos pertencimentos ou a necessidade da defesa do lugar.

O sentido do Lugar no Contexto da Mobilidade

Muitas concepções trabalham o sentido do lugar se referindo as moradias iniciais, a terra natal. Alguns autores incorporam outros lugares, como também a própria mobilidade nessa discussão. Afinal, o sentido do lugar permanece em meio a mobilidade? Estaria o "movimento" atrelado somente ao espaço? Haveria lugar para a mobilidade na construção do sentido do lugar?

Essas e outras questões acompanham o ritmo desenfreado dos deslocamentos atuais, o caminho, a estrada, o ir e vir, as possibilidades são inúmeras, mas o sentido do lugar não pode estar restrito somente ao ninho e deve contemplar a construção de novos sentidos. Talvez o caminho se torne o lugar, o próprio Relph (2014, p. 311) diz de sua experiência de lugar, que transcende o local:

> "[...] estou em um café numa rua de Seattle, longe de minha casa em Toronto, bebendo um café de El Salvador feito em uma máquina italiana, escrevendo um artigo para ser publicado no Brasil e ocasionalmente lendo e-mails de amigos de cidades distantes. Minha experiência de lugar é ao mesmo tempo intensamente local e sem limites por meio das tecnologias modernas**. É difícil sustentar que isso só diminui ao invés de aumentar minha experiência de lugar** [...] Como o caráter dos desafios e das tecnologias muda, as formas de pensar lugar e habitar também precisam mudar. (grifo nosso)

Embora haja uma ampliação de horizontes, o sentido do lugar não se dissolve, novos obstáculos podem surgir, porém, encarar a mobilidade como o avesso de lugar não é a resolução. Se o sentido do lugar fica restrito a imobilidade, ele não acompanha as mudanças que o ser vivencia, lugar, ser e tempo são intrínsecos, condições da existência, o movimento perpassa ambos.

Segundo Brum (2017) a mobilidade está além de um simples deslocamento, sendo também uma prática social, que se realiza num

"espaço-tempo-social", envolvendo movimento, diversos significados e uma prática social e corporal, trata-se então de um modo de estar no mundo. Prosseguindo, o autor salienta que embora lugar tenha sido por vezes concebido como algo estático (nesse sentido cita trabalhos como o de Tuan, no qual a mobilidade seria obstáculo a construção do sentido de lugar), ele "acredita na possibilidade de pensar a mobilidade como um elemento indispensável na prática, experiência e vivência de lugar" (p. 111).

Nesse argumento, o autor cita novamente Tuan, em suas concepções de lugar como pausa, e aponta os equívocos que muitos tiveram ao considerar pausa apenas pelo viés cronológico, o que implicaria numa desconsideração do dinamismo de lugar. A pausa acontece também no movimento e a vinculação com o lugar, acontece então em um tempo próprio do ser. Quarto, casa, bairro, comunidade, pátria, caminhos, o lugar não é medido com fita métrica, sendo assim, o próprio caminho percorrido no cotidiano pode ganhar "contornos de lugar" (Brum, 2017, p. 113). A intimidade com o percurso cria seu sentido, e aos poucos o que era estranho, nocivo, ganha também ares de lugar, de um reconhecer-se como ser que se desloca.

E nesse movimento, em que o ser se projeta no mundo, levando consigo também seu ninho, sua casa natal, por vezes acontece a vinculação a novos lugares, através do envolvimento, já que "[...] habitar é envolver-se e o que era topofóbico pelo desconhecimento pode tornar-se afetivo e delimitar uma nova casa" (Marandola JR, 2008, p.234).

Ao habitar a cidade, o migrante provoca transformações no ser e estar nos lugares. No experenciar o lugar no cotidiano, os migrantes buscam o sentido do lugar. A dimensão de habitar e transformar o lugar em lar move os migrantes, ou sonham retornar aos seus lugares de vida e de origem, ou sonham que os demais membros da família migrem também para a cidade. A busca do sentindo do lugar, de afeto, de trabalho, de lar, de reprodução da vida, move homens e mulheres em suas mobilidades, na busca pelo habitar.

Considerações finais

A relação entre rural e urbano envolve movimento, não podendo ser analisada através de uma abordagem linear, dicotômica, de *continuum*. Portanto, a concepção de mobilidade espacial é fundamental para a compreensão da dinâmica desses dois mundos. Mundos singulares e relacionais, onde o trânsito entre os habitantes revela novas mobilidades e relações, que necessitam de análises para a compreensão do sentido do lugar.

Sentidos que abarcam a compreensão do lugar, conforme a intensidade estabelecida com o meio em que se vive. Sentidos que envolvem o processo migratório não como um fato independente, mas como parte integrante de formas específicas da organização camponesa. A migração, não como fato isolado, uma decisão individual ou familiar, mas como parte da organização da ordem rural e social que mobiliza as dimensões das relações entre a cidade e campo.

A mobilidade, não dissolve o sentido do lugar, entre sair, chegar, permanecer ou retornar, vínculos de afeto e de produção são mantidos, novos vínculos com pessoas e lugares são construídos. Mas torna-se necessário ir além dessas possibilidades, e analisar também os efeitos da migração, ainda que seja parte de um modo de vida e que as estratégias sejam construídas, não se pode deixar de considerar as angústias e questões que a distância provoca.

Ao sair do seu lugar de vida, muitos migrantes se veem sempre em travessia, chegando e saindo dos lugares, o que provoca sentimentos de ausência e de procura constante. Ao fixarem-se em periferias das grandes cidades, muitos migrantes rurais reproduzem sentimentos de sociabilidade e solidariedade nas também chamadas comunidades. Aos retornarem aos lugares de origem por intervalos, "pausas", buscam ressignificar esse lugar. Portanto na mobilidade, no ir e vir, são transformados os mundos

do rural e do urbano e nesse transitar constroem-se novas formas de pertencimentos. Seja no lugar de origem, quando muitos retornam apenas para uma estadia de dias na festa da santa padroeira, seja no fixar na cidade, o sentido do lugar adquire significado e provoca sentimentos que permeiam a saudade, a ausência, o pertencimento, o desejo, o vir-a-ser, a necessidade de habitar.

A mobilidade portanto, o mover-se no espaço, continua sendo a busca pela terra prometida.

Referências

ABRAMOVAY, Ricardo. **Funções e medidas da ruralidade no desenvolvimento contemporâneo**. Rio de Janeiro: IPEA, 2000.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução de Antônio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BECKER, Olga Maria Schild. Mobilidade Espacial da população: conceitos, tipologia, contextos. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Explorações Geográficas percursos no fim do século**. Rio de Janeiro. Bertrand. 1997 p. 319 – 367.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas***:* sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996.

BRUM, Jean Lucas da Silva. Por uma interpretação humanista da relação entre lugar e mobilidade. **GEOUSP (Online)**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 102 – 119, jan./abr.2017.

BUTTIMER, Anne. Lar, horizontes de alcance e o sentido de lugar. **Geograficidade**, v. 5, n. 1, p. 4-19, 2015.

CAMARANO, Ana Amélia; ABRAMOVAY, Ricardo. **Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil:** panorama dos últimos 50 anos. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**,** 1999.

COSTA, Fernando Luis Martins.; RALISCH, Ricardo. A juventude rural do assentamento Florestan Fernandes no município de Florestópolis (PR). **Rev. Econ. Sociol. Rural**, Brasília, v. 51, n. 3, p. 415-432, set. 2013.

CUNHA, José Marcos Pinto da (Org.). Apresentação - Mobilidade espacial da população: desafios teóricos e metodológicos para o seu estudo. In: CUNHA, José Marcos Pinto da (Org.). **Mobilidade espacial da população:** desafios teóricos e metodológicos para o seu estudo. Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp, 2011.p. 07-15.

DAL GALLO, Priscila M. **A experiência de ser migrante:** entre identidades e transitoriedades. 2010. 70p. Monografia (Bacharelado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

FERRARI, Dilvan Luiz et al. Dilemas e estratégias dos jovens rurais: ficar ou partir? **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p.237-271, 2004.

GALIZONI, Flavia Maria; RIBEIRO, Eduardo Magalhães. Ouvindo silêncios: Daniel Hogan, o mundo rural e a natureza. **R. bras. Est. Pop.**, v.36, p.1-11, 2019.

GOMES, Nayhara Freitas Martins. **A mobilidade socioespacial dos rurais e suas expressões citadinas:** uma análise do município de Araponga, MG. 2015. 189f. 2015. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2015.

HOLZER, Werther. A Geografia Humanista: uma revisão. **Espaço e cultura**, n. 3, p. 8-19, 1997.

MARANDOLA JR, Eduardo; DAL GALLO, Priscila Marchiori. Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração**. Revista brasileira de estudos de População**, v. 27, n. 2, p. 407-424, jul./dez. 2010.

MARANDOLA JR., Eduardo. **Habitar em risco:** mobilidade e vulnerabilidade na experiência metropolitana. 2008. 278p. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MARANDOLA JR., Eduardo. Mobilidades contemporâneas: distribuição espacial da população, vulnerabilidade e espaços de vida nas aglomerações urbanas. In: CUNHA, José Marcos Pinto da (Org.). **Mobilidade espacial da população**: desafios teóricos e metodológicos para o seu estudo. Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp, 2011.p. 95-115.

MARANDOLA JR., Eduardo. Lugar enquanto circunstancialidade. MARANDOLA JR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (Orgs.). **Qual o espaço do lugar? geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 227-247.

MARANDOLA JR., Eduardo. Sobre ontologias. MARANDOLA JR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (Orgs.). **Qual o espaço do lugar? geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. XIII-XVII.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. O conceito de espaço rural em questão. **Revista Terra Livre**, v. 18, n. 19, p. 95-112, jul./dez. 2002. Disponível em: <https://www.agb.org.br/publicacoes/index.php/terralivre/article/view/160>. Acesso em 27 jun. 2018.

MELLO, João Baptista Ferreira de. O triunfo do lugar sobre o espaço. In: MARANDOLA JR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (Orgs.). **Qual o espaço do lugar? geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 33-68.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. Uma interpretação fenomenológica na geografia. In: SILVA, Aldo Aloísio Dantas; GALENO, Alex (Orgs.). **Geografia ciência do complexus:** ensaios transdisciplinares. Porto Alegre: Sulina, 2004. p. 209-236.

OLIVEIRA, Lívia de. O sentido de lugar. MARANDOLA JR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (Orgs.). **Qual o espaço do lugar? geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014. p.3-16.

PAULA, Andréa Maria Narciso Rocha de Paula. **Travessias – Movimentos migratórios em comunidades rurais no Sertão do Norte de Minas**. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2009.

RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In: MARANDOLA JR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (Orgs.). **Qual o espaço do lugar? geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 17-32.

SOUZA, Carla Nadinne. "***O coração fica doendo, porque lá nasci e criei… mas tive que sair, o jeito foi sair***". A Desestruturação dos Modos de Vida e o Processo de Migração Forçada de Atingidos pela Mineração Riacho dos Machados – MRDM. 2020. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social). Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2020.

SPANEVELLO, Rosani Marisa; et al. A migração juvenil e implicações sucessórias na agricultura familiar. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 45, n. 2, p. 291-304, 2011.

TEIXEIRA, Jaqueline da Silva. **"*Pra lá e pra cá*"**: o sentido do lugar e do Migrar entre jovens rurais. 2020. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social). Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2020.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

TUAN, Yi-Fu**.** Topofilia e meio ambiente. In: TUAN, Yi-Fu. **Topofilia:** um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980. p. 106-128.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade**: Na história e na literatura. Tradução São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguceia. O campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**, v. 12, n. 1, p. 11-73, 1988.

WOORTMANN, Klaas. Migração, família e campesinato. **Revista Brasileira de Estudos de População**, p. 35-53, jan./jun., 1990.

[1] Artigo originalmente publicado na Revista Geograficidade, v.11, n. 2, p. 87-100, Inverno 2021. ISSN 2238-0205.

[2] Conferir em: Paula (2009); Teixeira (2020); Souza (2020).

COUTINHO

CAPÍTULO 4

"O JEITO É SAIR": PROCESSOS E REDES DA MIGRAÇÃO PARA O TRABALHO NAS FIRMAS

Adinei Almeida Crisóstomo
Igor Luan Souza Silva
Doi: 10.48209/978-65-5417-528-3

Introdução

Este presente trabalho tem como objetivo principal relatar a experiência da migração de trabalhadores do município de São Francisco, Norte de Minas Gerais, para o interior do município de Niquelândia, no estado de Goiás, para o trabalho rural em empresa agroindustrial de plantio e colheita de leguminosas, tendo como principal produção, a batata, que é exportada para vários estados do Brasil e até para países da América do Sul, como a Argentina.

Nesse sentido, a partir das experiências e vivências nos trabalhos e pesquisas de campo do *Projeto: "Do Sertão para outros Mundos": As Redes de Relações Sociais para o Trabalho do/no Norte de Minas Gerais*[1], falaremos um pouco do processo migratório e da formação especifica das redes migratórias para o trabalho *"nas firmas"*, o trabalho do plantio e colheita da batata, no estado de Goiás.[2]

Com base em nossas pesquisas e nos relatos dos trabalhadores entrevistados, entendemos que essas redes se formam e têm como suporte principalmente as relações sociais familiares e os contatos entre parentes e conhecidos. Relataremos também a experiência do trabalho de campo realizado em uma empresa agroindustrial, no município de Niquelândia, no estado de Goiás, de produção de batata (plantio e colheita), onde os trabalhadores migrantes costumam permanecer para

1 Projeto de Pesquisa: "Do Sertão para outros mundos: As redes de relações sociais nos processos migratórios para o trabalho do/no Norte de Minas Gerais" - Edital Universal Fapemig: APQ-01373-15.
2 Trabalho de Campo realizado em fevereiro do ano de 2019.

o trabalho, por volta de trinta a quarenta e cinco dias, sem voltar para o município de origem, no caso, o município de São Francisco - MG.

Nossa pesquisa se propõe estudar como ocorre a formação e a manutenção das redes de relações sociais nos processos migratórios de trabalhadores sertanejos, a partir das redes de relações sociais estabelecidas entre os trabalhadores do Norte de Minas Gerais. Entender as "redes" é um passo importante para compreender a dinamicidade da vida cotidiana e a possibilidade da mudança na estrutura social. O migrante ao sair de sua comunidade ele participa de novas relações sociais e ao manter essa duplicidade de contato ele dinamiza a sua cultura o seu lugar de origem. A gerência do dinheiro que o migrante recebe é a ajuda fundamental que sua família recebe ou espera receber para melhorar uma situação econômica desfavorável. A própria migração representa uma alteração na ordem natural para uma naturalização, aonde "*ir para fora"* é crucial para permanecer na terra natal, próximo a um determinado padrão almejado por muitos, o viver bem que reverbera entre sonho e a sobrevivência.

O *"sair"* em busca do trabalho implica para o migrante, na maioria das vezes, a única forma de sobrevivência e manutenção da sua lógica de vida, de sua família e de sua casa. No município de origem ele não encontra possibilidades de trabalho e remuneração, vendo na saída a oportunidade de realização pessoal e profissional. Nos vários relatos dos nossos interlocutores, o *"ficar"* é sempre o desejado, mas como não encontram perspectivas de ganhos financeiros para o custeio das suas despesas pessoais e familiares e também para o financiamento de sonhos, eles abraçam a oportunidade do trabalho na lavoura do plantio e da colheita da batata, como único caminho possível.

O dia a dia e o trabalho na lavoura é muito pesado, mas isso não intimida os trabalhares migrantes, uns com pouca idade, geralmente vinte e poucos anos, outros já com alguns anos de experiência de vida e de trabalho, sonham em um dia em *"não mais migrar"*, desejam voltar para a cidade de origem, comprar suas casas próprias, seus veículos e almejam dar uma vida melhor para as suas famílias.

Assim, tentaremos ao longo deste trabalho relatar a trajetória destes migrantes, desde o lugar e origem até o lugar de destino, formando uma verdadeira teia ou rede migratória do trabalho.

O fazer da pesquisa

Na fase inicial de nossa pesquisa, realizamos trabalhos de busca documental, levantamento bibliográfico e informações iniciais regionais e nacionais sobre a temática, como, monografias, dissertações, teses e artigos científicos.

Em um segundo momento, a partir de roteiros, entrevistas estruturadas e semiestruturadas, a fim de conversar e entrevistar trabalhadores migrantes, "ex-migrantes" e seus familiares, realizamos trabalhos e pesquisas de campo no município de São Francisco - MG. Utilizamos técnicas de coleta de dados, registros fotográficos e de áudios, através da observação participante e de entrevistas em profundidade, com base no método da história oral e/ou de vida. Após as atividades de campo, todos os materiais eram coletados, analisados, transcritos e catalogados.

Em um terceiro momento, realizamos a partir das entrevistas com os trabalhadores migrantes de São Francisco – MG, dos dados coletados e da indicação específica do local de destino do trabalho, a pesquisa de campo no interior do município Niquelândia, no estado de Goiás, na empresa agroindustrial de produção, plantio e colheita de batatas. Com um planejamento pré-estabelecido, realizamos novamente a coleta dos dados e informações, através de um roteiro definido, entrevistas estruturadas e semiestruturadas, utilizando as técnicas de pesquisa da observação participante e também de registros fotográficos e de áudios.

De modo geral, analisamos a rede migratória de trabalhadores para o trabalho nas lavouras de plantio e colheita da batata, de São Francisco – MG à Niquelândia – GO. Analisamos os dois pontos dessa rede

migratória. Nosso objetivo principal para além de pesquisar o ponto de partida e de origem, a fim de rastrear as redes migratórias foi também ir de encontro às cidades e lugares de destino final do trabalhador migrante.

Algumas informações interessantes apareceram durante as nossas pesquisas, primeiro foi o fato de que as famílias a partir de suas conexões, redes sociais e contatos, facilitam e conseguem empregos para outros familiares. Outro elemento importante, bastante destacado nas entrevistas é a *"saudade"* da família, que se torna um fator muito determinante na vida dos migrantes. De modo geral, estes homens migram com o objetivo principal de adquirir recursos e bens materiais o suficiente para ter uma "vida digna e plena" em seu local de origem.

O processo migratório e a formação das redes de migração

Foto 01: Lavoura de Plantação de Batatas em Niquelândia – GO.
Fonte: CRISÓSTOMO A. A. Ano: Fevereiro de 2019.

No Brasil até a década de 70 existia quase um consenso sobre o desvendamento do fenômeno de migração interna (rural/urbana) que tinha como fundamento a teoria histórico-estrutural que apontavam a migração como sendo resultante de fatores de expulsão e atração a qual a população deslocava de regiões de baixa economia para regiões mais desenvolvidas e nesse cenário acreditava-se que a migração era definitiva.

A mão de obra migrante entre 1950 e 1970 era abundante além de ser muito barata, sendo o motor para o crescimento econômico com a passagem de trabalhadores do setor rural para o urbano dessa forma: Outro grupo de pesquisas, desenvolvidas na década de 1970 e 1980, privilegiou os significados das migrações para as condições de reprodução social de populações de áreas rurais do Nordeste e questionou o caráter definitivo, mostrando que nem sempre a migração se caracterizava como êxodo rural, mas muitos que migravam, tornavam-se operários ou empregados urbanos e retornavam às áreas rurais da região Nordeste.

Mas existiam aqueles que pensaram diferente, autores como: Garcia Junior (1990), Woortmann (1990), Scott (1995), Menezes (1985) integram o grupo de pesquisadores que desenvolveram seus trabalhos sobre migração nas décadas de 70 e 80. Esse foi o primeiro passo foi importante para romper com os engessados pensamentos macroeconômicos e históricos-estrutural, o enfoque dado por eles foram à relação entre migração e as condições de reprodução social das populações nordestinas no meio rural. Eles questionaram as migrações ditas definitivas, sua preocupação foi esclarecer que a migração não deveria ser lida apenas como êxodo rural, muitos migrantes que tornaram-se operários ou empregados urbanos retornavam às seus lares de origem nas regiões rurais. (Menezes, 2018), principalmente entre as décadas de 50 e 70 (Graham e Holanda Filho, 1980). Em respeito a isso a autora Marilda Aparecida Menezes (2012, p. 23) observou:

> As reconfigurações nas migrações no Brasil, quanto a origens, destinos, duração e grupos que migram, estão exigindo uma revisão das perspectivas teóricas, assim como das tipologias-migrações nacionais, internacionais, definitivas, de retorno, sazonais, temporárias, rurais-urbanas, que foram formuladas, principalmente, nas décadas de 1960 e 1970.

A noção de origem e destino para além de classificar os tipos de migração tem uma certa limitação para entender os chamados migrantes permanentes. A dita migração de retorno surge como tema a ser entendido do processo migratório vivenciado na década de 80 (Cunha, 2005). De lá para cá as teorias migratórias têm se debruçado em pesquisas que discutem dois espaços ou territórios distintos sendo eles Casa e Residência exterior. "É temporário, na verdade, aquele migrante que se considera a si mesmo 'fora de casa', 'fora do lugar' ausente, mesmo quando, em termos demográficos, tenha migrado definitivamente" (Martins, 1986, p. 49).

Truzzi (2008) em seu artigo "Redes em Processos Migratórios" [5] nos apresenta a utilização do conceito de redes nesse campo de estudos com suas tipologias, especificações e ambiguidades quando pensamos em migração e mobilidade. Apesar de o seu texto ir ao encontro de um tipo específico de migração, no caso das emigrações, muito do que é apresentado pode-se ter um recorte para as migrações internas. O autor nos traz as reflexões de Charles Tilly, sociólogo norte americano (1990) que logrou estabelecer a relação entre a questão do migrante visto em uma perspectiva estrutural. Para este os indivíduos embora sejam dotados de uma racionalidade e evidentemente estão livres para quaisquer tomadas de decisões, ainda sim, estão inseridos em uma estrutura coletiva que os constrange a todo instante. O argumento de Tilly é de que o migrante não se faz só. Apesar do contexto social ser construído pela relação de coletividade, ele também vai ser influenciado pelas estruturas, instituições, normas e etc. Esse conjunto é que vai atuar como definidor da condição de migrante dos indivíduos. A rede de migração tem as suas diferenças em relação às outras redes sociais, porém ela poderá sobrepor vários grupos em um único processo social. O pensamento de Tilly muito contribuiu para o conceito de redes, que diz que a primeira das variáveis pensada é a "distância entre origem e destino e o grau de ruptura (com a

origem) de quem emigrou, seja um indivíduo, uma família, um trabalhador etc." (Truzzi, 2008).

Truzzi (2008) considera algumas variáveis como sendo de extrema relevância para a diferenciação entre mobilidade (viagens dentro e fora do estado nação) e migração. Estas particularidades da migração em relação à mobilidade, são apresentadas por ele, da seguinte forma: a) Locais: que é o deslocamento feito pelo indivíduo ao mercado, tanto trabalho de terra quanto matrimônio, geograficamente continuo a determinado lugar o qual ele tem familiaridade; b) Circulares: Quando o indivíduo saia a um mercado com um tempo de intervalo definido e depois retorna ao seu ponto de partida (local de origem); c) De carreira: Indivíduos que deslocam-se em função de trabalho a uma organização que ele exerce ou em postos de trabalhos com base em uma profissão que ele exerça; d) Em cadeia: aqui o indivíduo desloca-se motivado por arranjos e informações fornecidas de parentes e conterrâneos já instalados ao local de destino.

No nosso estudo em loco, verificamos algumas semelhanças com essas teorias, pois essas redes migratórias especificamente para o estado de Goiás, possuem um caráter circular e em cadeia, mas prezando sempre o ganho econômico, no que diz respeito, ao migrante, ter uma melhor qualidade de vida para si próprio e para a sua família. No que tange a sociabilidade do migrante "ele se mantém, pois, na duplicidade de duas socializações, de duas estruturas de relações sociais diversas entre si" (Martins, 1986, p.49). A migração, contudo é paradoxal, ao passo que ela possibilita um estar aqui e o estar lá onde o migrante rompe com sua relação social familiar e de vizinhança para ingressar em uma nova. Contudo isso faz parte de estratégias econômicas e familiares com destaque à sobrevivência e a reprodução da vida, como enfrentada por muitas famílias no município de São Francisco, Norte de Minas Gerais.

O *"sair pra fora"*, há certa excitação na fala dos interlocutores, o entusiasmo e a esperança de uma oportunidade de retorno aparecem corriqueiramente em suas falas. "*Sair"*, que é como eles chamam esse deslocamento (migrar), implica na possibilidade de trabalhar com a carteira de trabalho assinada, ajudar seus familiares, no sonho de comprar a casa própria, no sonho de comprar um veículo como automóvel ou

uma motocicleta, no sonho de realizar um casamento e ainda poderem conhecer outras regiões do país. Adentrando no campo familiar nossa pesquisa observou uma informação e um ponto chave muito importante, na maioria dos casos essa rede migratória tem sido uma decisão coletiva das famílias, ela é principalmente familiar, podendo ser também entre conhecidos e amigos isso ocorre porque as pessoas:

> Migram através de uma "instituição invisível", que são as redes familiares ou pessoais; o contato com atores e canais (muitas vezes físicos, ou apenas subjetivos como a 'influência' sobre pessoas importantes) responsáveis pela facilitação de uma 'viagem' bem sucedida, etc.; seriam todos exemplos da existência de uma rede social da migração. (Fazito, 2002, p.2. grifo do autor).

Assim, as redes migratórias para o trabalho nas lavouras de plantio e colheita de batatas no estado de Goiás são formadas principalmente por redes sociais mais restritas e de certa forma, mais fechadas, mantendo uma forte conexão com um sistema de "parentesco". Aqueles trabalhadores que ficam um tempo sem migrar, podem retornar, afinal eles mantém as redes ativas através da família, dos amigos e conhecidos, dependendo da situação podem recorrer novamente às empresas agroindustriais ou as *"firmas"* como são chamadas por eles, e também dependendo de quão influente for a essa rede, mas o que muitos dos nossos entrevistados sonham é em abandonar essa prática da migração e serem por exemplo, donos dos seus próprios negócios, não tendo mais que mudar de região, a não ser que seja para ir com toda a família.

A migração especificamente para esse trabalho retrata bem um cenário regional, Norte Mineiro, um "desenvolvimento invisível", onde o município de origem desses trabalhadores não é capaz de incorporá-los como mão de obra local, devido à inexistência de postos de trabalho que supram toda a demanda. Essas pessoas não têm como, de outra maneira, garantir o sustento próprio e de suas famílias; por isso veem na migração para as lavouras a única forma de conseguirem a sonhada melhora na qualidade de suas vidas.

São Francisco e o bairro Sagrada Família

Foto 02: Bairro Sagrada Família, São Francisco – MG.
Fonte: CRISÓSTOMO, A. A. Ano: Junho 2019.

Em um primeiro momento a nossa pesquisa de campo começa pelo Norte de Minas Gerais, mais precisamente pelo município de São Francisco que atualmente de acordo com os dados do IGBE Cidades (2019), a população estimada no ano de 2018 foi de 56.163 habitantes. Assim como outros municípios e regiões do país, vem vivenciando tempos alarmantes, de falta de empregos para a maior parte da população, há um crescimento demográfico relativamente alto em relação aos baixos índices apresentados pelo município, e o grande fluxo migratório para outras cidades e regiões em torno. Processos que ocorrem cada vez mais com maior frequência.

De acordo com Brandão (1995), o oposto mais próximo do sertão é o bairro, que "é um lugar ainda plenamente rural, mas já não selvagem, e é o lugar da vida para onde converge o trabalho camponês... lugar que torna estável a cultura rural" (Brandão, 1995, p. 48). Em sua maioria, os bairros recebem seus nomes através de sua condição e das dinâmicas recorrentes no processo de formação, envolvendo em seu contexto, nomes de santos, nomes da natureza e de incorporações culturais. Ainda que

exista uma preservação das características rurais nos bairros urbanos, estes com o passar dos tempos e dos processos sociais, receberam condições e estruturas urbanas.

Num bairro, as interações nas relações sociais dos indivíduos podem ser compreendidas devido à heterogeneidade dos grupos dos quais fazem parte e da heterogeneidade dos próprios indivíduos que se mostram múltiplos em ações, sentidos e entendimentos da realidade social da qual estão inseridos. Na concepção de Carvalheiro (2008), quanto maior é o grau de heterogeneidade de uma população, mais se abstrai os modos de vida de determinado lugar.

Nesse contexto, o Bairro Sagrada Família foi fundado em 1979, no contexto da grande enchente do Rio São Francisco, o que "favoreceu a hegemonia da caridade como instrumento mediador principal. As principais casas do bairro foram construídas com doações enviadas da Europa, principalmente Alemanha", para socorrer vítimas da grande enchente. (Souza, 2011, p. 6-7).

Com o aumento considerável da população e a falta de emprego e de habitação, os chegante da enchente passaram a receber ajuda da Igreja Católica, por meio da Congregação Sagrada Família, o que mais tarde originou o nome do próprio bairro. De acordo com Souza (2011) as vítimas chegavam a quase 10.000 desabrigados. O clérigo, ao socorrer, imaginava-se cumprindo uma profecia. Para Santos (2008),

> ...a formação do bairro Sagrada Família, na região leste de São Francisco, pode vir confirmar uma "profecia", deste município, do final do século XIX. Em 1897, o Presidente da Câmara Municipal e Agente Executivo de São Francisco, Coronel Jacinto Augusto de Magalhães, legitimou padrões para futuras construções da cidade, e destinou a região leste para moradia e construção das famílias pobres. (...) a enchente foi o fator contribuinte para a concretização desta profecia excludente, preconceituosa e depreciativa. (...) Com isso, nota-se que o bairro já se constitui com elementos depreciativos impregnados sobre os moradores que povoariam este local (Silva, 2008, p.56).

A constituição do bairro não foi algo planejado pelo poder público local, foi uma recorrência de inúmeros fatores e acontecimentos sociais. De acordo com relatos dos moradores, o Bairro Sagrada Família originou-se pela "fuga de enchentes, despejo de algum outro bairro que ficava na região central da cidade e cujas casas foram 'tomadas' (categoria êmica) pela prefeitura, além de conflitos pela terra travados com donos de fazendas" (Santos, 2015, p. 70). Em contrapartida, a modernização e a urbanização resultam de processos ativos e dinâmicos, desencadeados, paralelamente, pelas próprias comunidades locais, que interpretam e se apropriam singularmente de uma série de fatores de ordem socioeconômica e sociocultural. O espaço rural é cada vez mais aberto e interdependente, e a sua natureza deriva em grande medida da diferenciação social que advém dessa mesma abertura. É, portanto, um espaço relacional que ancora a sua especificidade na forma como se organiza a vida local. (Carmo, 2009).

O Bairro Sagrada Família foi formado por um intenso processo migratório e atualmente vivenciam a migração de seus moradores para as "firmas" como denominadas por eles as empresas de agricultura para plantação e colheita; por meio de uma rede de relações sociais. Nesse sentido, para melhor compreendermos a dinâmica dos moradores do bairro, é necessário estabelecermos os aportes teóricos que nos auxiliarão na apreensão do processo migratório por eles vivenciados.

O atual debate das migrações contemporâneas tem sido marcado pelo desvelamento das novas/velhas mobilidades dos sujeitos. Os modelos macroeconômicos não dão conta de explicar pelo viés economicista as concepções multifacetadas dos processos migratórios dado pelos fatores políticos e culturais.

Alguns estudos revelam que os novos arranjos familiares e as redes de relações sociais formam o alicerce para a criação, expansão e manutenção dos processos migratórios. De acordo com BRAGA, FAZITO e

LIMA (2017), ainda não há uma descrição formal de como as famílias influenciam o processo migratório, ou seja, qual o papel que de fato desempenham na determinação dos fluxos migratórios. Também não há um consenso sobre as determinações que os arranjos familiares poderiam imputar sobre os padrões de migração.

A noção de família está mais aberta e ampliada, porém são mantidas as mesmas expectativas sobre o papel da família e suas responsabilidades enquanto um grupo/arranjo de proteção e cuidados dos indivíduos, principalmente o papel da mulher/mãe como principal elemento provocador de mudanças, e tendo um papel ativo. (Carloto; Silvano, 2008).

Nesse contexto é importante perceber que a migração não é resultado apenas de uma escolha racional, mas também de estratégias familiares nas quais homens e mulheres estão inseridos, contribuindo para rearranjos das relações familiares e de gênero. (Sertório; Santos, 2010). A procura de trabalho migrante ocorreu, muitas vezes, em setores de atividades específicos. As sociedades receptoras há muito albergavam, na sua estrutura, um lugar para o trabalho contratado no exterior das famílias. (Baptista, 2009).

Para Wall *et al.* (2012) recentemente, vários autores analisam o impacto da globalização e das mudanças demográficas e sociais na Europa, mostrando que o recrutamento de trabalhadores para certos setores de serviços tem reforçado o apelo a fluxos contínuos e intensos de migração; a existência de cadeias globais de cuidados, referindo-se através deste conceito a uma globalização crescente.

Em meio ao lugar de partida e chegada, além de laços de família e tradição presentes, é necessário identificar as permanências e rupturas do caminho de retornar ou (re)construir um novo lugar, seus tempos e espaços e representações sociais de quem o vivencia ou vivenciou. Em São Francisco, podemos visualizar a presença de uma rede de relações para o trabalho que se expandem para Belo Horizonte e para o estado de Goiás. Contudo, há que ponderar que essa rede pode ser compreendida de acordo com seus atores e seus distintos cenários. No bairro Sagrada

Família a saída de homens e mulheres têm se tornado cada vez mais frequente em virtude da falta de emprego e consequentemente de políticas públicas que auxiliem a população local a permanecerem em seus locais de origem.

Na figura abaixo podemos visualizar o calendário das migrações para o trabalho nas firmas e seus desdobramentos no decorrer do ano.

<table>
<tr><th colspan="8">CALENDÁRIO DAS MIGRAÇÕES TEMPORÁRIAS DOS TRABALHADORES NO MUNICÍPIO DE SÃO FRANCISCO – MG</th></tr>
<tr><td colspan="8">Meses</td></tr>
<tr><td colspan="2">Novembro (últimas semanas)</td><td colspan="2">Dezembro</td><td colspan="2">Janeiro</td><td colspan="2">Fevereiro</td></tr>
<tr><td colspan="8">Os Trabalhadores retornam das Empresas (Firmas) para a cidade.
Fim das colheitas da cebola, do alho e da batata.
Os Trabalhadores, neste período permanecem na cidade, os homens trabalham principalmente na prestação de serviços, como pedreiros, pintores e serventes de obras e as mulheres no comércio local, ou trabalham em casa, tendo como principal fonte de renda da família, o benefício do Programa Bolsa Família.</td></tr>
<tr><td colspan="8">Meses</td></tr>
<tr><td colspan="4">Março</td><td colspan="4">Abril (primeiras semanas)</td></tr>
<tr><td colspan="8">Época das plantações da cebola, do alho e da batata.
Alta procura de Trabalhadores pelos empregos nas Empresas (Firmas).
Os Trabalhadores começam a ir para as Firmas.</td></tr>
<tr><td colspan="8">Meses</td></tr>
<tr><td>Abril (últimas semanas)</td><td>Maio</td><td>Junho</td><td>Julho</td><td>Agosto</td><td>Setembro</td><td>Outubro</td><td>Novembro (primeiras semanas)</td></tr>
<tr><td colspan="8">Época da colheita da cebola, do alho e da batata.
(últimas semanas do mês de abril, marcando o início da colheita).
Grande procura de Trabalhadores pelos empregos nas Empresas (Firmas).
Começo do retorno dos Trabalhadores para a cidade
(início do mês de novembro, marcando o fim das colheitas).</td></tr>
<tr><td colspan="8">Os Trabalhadores agora empregados ficam nas Firmas, durante o período de quarenta e cinco dias.
Retornam para a cidade de São Francisco, ficando entre uma semana, quatro ou três dias e retornam novamente para as Firmas.
Continuando assim um verdadeiro Ciclo das Migrações Temporárias.</td></tr>
</table>

Figura 2: Calendário das Migrações.

Fonte: CRISÓSTOMO, A. A. 28 de outubro de 2015.

O desenvolvimento de tecnologias para a agricultura e irrigação são hoje, fatores que contribuem para a saída de camponeses, ribeirinhos, pescadores, sertanejos, geraizeiros, dentre outras identidades sertanejas. Contudo, ainda existem as concentrações fundiárias, que reproduzem a pressão migratória, ocasionando um grande contingente de pessoas inadaptadas aos desafios da vida urbana, evidenciando uma forma de migração negativa. Tais migrações, por acontecerem forçadas, provocam redefinições nos espaços sociais não somente àqueles que migram; como também àqueles que ficam. Quando fazemos referência ao processo migratório enquanto uma condição/imposição forçada estamos colocando à luz da reflexão os contextos históricos, sociais, políticos, econômicos e culturais, que desencadearam no indivíduo a necessidade/desejo de migrar. Com isso, ocorre uma reestruturação nas dinâmicas familiares, para que o mundo/casa continue em funcionamento, e o mundo/trabalho possa acontecer através do indivíduo migrante.

A migração para a "firma"

Fotos 05 e 06: Plantio da semente e área plantada da batata em Niquelândia - GO.

Fonte: CRISÓSTOMO, A. A. Trabalho de Campo. Ano: Fevereiro 2019.

Em um segundo momento a nossa pesquisa de campo desloca-se para o centro-norte do estado de Goiás, mais precisamente para o interior do município de Niquelândia, onde atualmente de acordo com os dados do IGBE Cidades (2019), a população estimada no ano de 2018 foi de 46.039 habitantes e de acordo com o site da prefeitura com cerca de 9.843,170 km², é o maior município do estado de Goiás, possuindo uma das maiores reservas de níquel do mundo, exploradas por duas grandes mineradoras, como a Votorantim Metais e a Anglo American.

Além da extração e exploração mineral, a agricultura e pecuária possuem um grande destaque, com vastas extensões de terras com plantios e monoculturas, principalmente de grãos como a soja e leguminosas como a batata.

Como falamos anteriormente, a migração de trabalhadores do Norte de Minas Gerais para o estado de Goiás, para o trabalho nas empresas agroindustriais (empresas de grande porte do agronegócio que trabalham com a plantação e colheita de leguminosas como a batata) se dá principalmente pela falta de emprego nas cidades de origem. Os trabalhadores em sua maioria homens veem na migração para essas empresas a oportunidade de trabalho e seguridade social, (carteira de trabalho assinada e direitos trabalhistas garantidos), o que não teria na sua cidade.

Foto 05: Trabalhadores Migrantes do Município de São Francisco, na colheita da batata.
Fonte: CRISÓSTOMO, A. A. Trabalho de Campo. Ano: Fevereiro 2019.

De acordo com o trabalho e a pesquisa de campo realizada, vejamos alguns pontos chaves e algumas informações muito importantes de análise dessas redes migratórias, coletadas durante a pesquisa de campo em fevereiro de 2019: nessa empresa agroindustrial específica, constatamos que migram homens não só da cidade de São Francisco, mas como de outras cidades do Norte de Minas Gerais, de outras regiões do estado e também migram trabalhadores de outros estados do país, como trabalhadores da Bahia e de Alagoas e outros estados da região Nordeste.

Sobre a faixa etária e as idades desses trabalhadores migrantes, elas variam entre 20 a 40 anos e muitos já migraram mais de uma vez para esse mesmo trabalho, ou outros trabalhos como, por exemplo, a construção civil.

Sobre a renda e os salários, os trabalhadores ganham por produção, ou seja, quanto mais colhem ou plantam o determinado produto,

no caso a batata, que é medida por *"caixas"* ou *"begs"* (grandes bolsas de setecentos quilos cada) a empresa os paga.

Foto 6: Colheita da semente da batata e área plantada em Niquelândia - GO.
Fonte: CRISÓSTOMO, A. A. Trabalho de Campo. Ano: Fevereiro 2019.

Durante a pesquisa de campo, e aplicando as técnicas da observação participante, tivemos a oportunidade de estarmos presentes e presenciarmos o dia-a-dia e a rotina desses trabalhadores, que é bem exaustivo. Os trabalhadores são divididos, os ficam e trabalham no local da empresa e os que vão para as lavouras, estes acordam por volta das 05h00min, fazem as primeiras refeições no refeitório, como o café da manhã e de ônibus vão para as colheitas ou plantações. No horário do almoço, eles param e almoçam no local das lavouras e ficam até determinado período da tarde, retornando para a empresa e para os alojamentos. Jantam por volta das 18h00min e o restante do dia e da noite, eles descansam, para no dia seguinte enfrentar tudo de novo.

Os homens que trabalham no local da empresa, possuem também uma rotina bastante exaustiva, muitos chegam a manusear grandes equipamentos e maquinários. Trabalham no descarregamento dos caminhões de batatas que chegam a todo o momento das lavouras, outros trabalham processo de beneficiamento e seleção do produto, outros no processo da lavagem, dentre outros processos, até chegar ao processo de estoque final em grandes câmaras frigoríficas, para ter como destino final a exportação. Além da produção da batata inglesa, a empresa trabalha também com a produção da cebola e com a parte de grãos, com a produção de soja, milho, feijão e sorgo.

O contrato de trabalho com a empresa é temporário, ou em quanto durar à safra. Possuem as carteiras de trabalho assinadas e todos os direitos legais trabalhistas garantidos. A batata colhida por estes trabalhadores é exportada para vários estados do Brasil e também outros países da América Latina.

Nos vários relatos, conversas e entrevistas realizadas, os trabalhadores dizem com muita esperança que um dia, "*não precisaram mais sair"* para o trabalho nas lavouras, mas que para manter economicamente a lógica familiar, eles vão continuar a *"sair pra fora"* para trabalhar na *"firma"*.

Continuado e perpetuando assim, um verdadeiro ciclo e uma verdadeira rede migratória para o trabalho...

Considerações

Ao final da pesquisa de campo constatamos e verificamos, como já discutido brevemente, o fator principal e especificamente destas redes migratórias para o trabalho nas lavouras no estado de Goiás e o que aparece nas várias entrevistas, nos relatos dos trabalhadores, e em todos

os dados coletados em campo, é que essas redes se constituem principalmente e fortemente por uma rede familiar de parentescos, indicações, amizades e conhecidos dos trabalhadores que se veem de certa forma na "obrigação" de sair da sua cidade de origem, principalmente para o sustento da sua casa e da sua família.

O processo migratório tem ocorrido de forma intensa e destinado quase que em sua totalidade para o trabalho nas "firmas" de plantação e colheita da batata. Sendo uma categoria nativa, as "firmas" que são as empresas de agricultura, têm representado papel fundamental na economia e na vida dos trabalhadores sertanejos.

O trabalho na "firma" é caracterizado principalmente por uma atividade que exige muita força braçal e é realizado em sua totalidade por homens. Em contrapartida, ficam sob a responsabilidade da mulher os cuidados com a casa, com os filhos, com as pequenas plantações na beira rio, e é onde é possível perceber as nuances e representações dos papéis sociais estabelecidos no núcleo familiar. Na ausência dos homens, os papéis se invertem, e as mulheres passam a representar todos os papéis. No entanto, com o retorno dos homens, a representatividade do núcleo familiar retorna ao que era antes da saída dos homens para o trabalho.

Cabe ressaltar, que nos dias atuais, as migrações tem seguido um calendário bem definido através dos tempos e ciclos das plantações e colheitas, o que consequentemente vem afetando a dinâmica familiar e resultando nos deslocamentos socioespaciais com maior frequência.

São tempos marcados pelo trânsito e transição entre as localidades, de adaptação em novos trabalhos, e de reinvenções das práticas sociais. Para Paula (2009, p. 265) as ocupações que os migrantes conseguem são quase sempre temporárias. "Sempre mudando de emprego, o que causa desgaste físico e poucos direitos trabalhistas", uma vez que não se estabelecem em nenhum trabalho e estão sempre retornando para os locais de origem para as festas e para a família.

Dessa forma, identifica-se que as motivações individuais, as relações familiares, a origem social e cultural, se apresentam como elementos que concorrem para a produção do espaço dos migrantes sertanejos. Migram para construção de uma casa, para a compra de um carro ou moto, para a realização do casamento, para o enxoval do filho, mas, sobretudo, migram para permanecer. A migração então, para além de uma forma de manutenção familiar têm se mostrado uma resistência. Resistência para permanecer.

Referências

BRAGA, Fernando Gomes; FAZITO, Dimitri de Almeida Rezende; LIMA, Everton Emanuel Campos de. **Migrações internacionais e espaços transfronteiriços no Brasil: uma aplicação de medidas de autocorrelação espacial.** Revista da ANPEGE, v. 10, n. 13, p. 59–90, 2017. DOI: 10.5418/RA2014.1013.0003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A partilha da Vida**. GEIC. Cabral. Editora. São Paulo.1995.

CARVALHEIRO, Ricardo José. **Que margens tem o urbano? Modos de olhar e de interagir entre a cidade e as serras.** In: VAZ, Domingos. Cidade e Território: Identidades, urbanismos e dinâmicas transfronteiriças. Lisboa: Celta Editora, 2008.

CARMO, R. (2009), **A Construção Sociológica do espaço rural: da oposição à proposição**, In: Sociologias, 11, 21, 252-280.

CUNHA, J. M. P. **Migração e urbanização no Brasil**: alguns desafios metodológicos para análise. São Paulo Perspec. Dez 2005, vol.19, no.4, p.3-20.

FAZITO, Dimitri. **A análise de redes sociais (ARS) e a migração: mito e realidade.** In: Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 13, Ouro Preto/MG. Anais... Belo Horizonte: ABEP, 2002.

IBGE. Cidades: São Francisco – MG: Panorama 2019. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/sao-francisco/panorama. Acesso em: 30 out. 2019.

MARTINS, J. S. **O vôo das andorinhas: migrações temporárias no Brasil. In: Não há terra para plantar neste verão: o certo das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1986, p. 43-61.

MENEZES, D. A. M. **Repensando teorias, tipologias e conceitos.** In: TEIXEIRA, P. E.; BAENINGER, R.; BRAGA, A. M. Da C. (Org.). Migrações: implicações passadas, presentes e futuras. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. 368 p. ISBN 978-85-7983-267-3.

PAULA, Andréa Maria Narciso Rocha de. **Travessias – movimentos migratórios em comunidades rurais no Sertão do Norte de Minas.** Tese (Doutorado). UFU, 2009.

SOUZA, Harilson Ferreira de. MARTINS, Luci Helena Silva. **Demandas Religiosas Na Luta Contra a Pobreza e a Exclusão Social: uma análise comparada entre as experiências do bairro Sagrada família em São Francisco- MG (1979-1988) e a comunidade santo Expedito em Montes Claros- MG (1996-2004).** In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, 2011, Salvador – BA.

TILLY, Charlie. Transplanted networks. In: MCLAUGHLIN, Virginia (Ed.). **Immigration Reconsidered: History, Sociology and Politics.** New York: Oxford University Press; Transaction Publishers, 1990, p. 25-49.

TRUZZI, Oswaldo. **Redes em processos migratórios.** Tempo Social: Revista de Sociologia, v. 20, n. 1, p. 199-218, 2008.

WALL, K.; NUNES, C.; MATIAS, A. R. Mulheres imigrantes e novas trajetórias de migração: um crochê transnacional de serviços e cuidados no feminino. 2012.

CAPÍTULO 5

ENTRE SERTÕES: CAMINHOS DE VIDA E MEMÓRIA EM MINAS GERAIS

Ana Flávia Rocha de Araújo
Doi: 10.48209/978-65-5417-528-4

Introdução

Este artigo é fruto das discussões desenvolvidas no âmbito do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Migrações e Comunidades Tradicionais do Rio São Francisco – OPARÁ/MUTUM, vinculado ao projeto Sertão Afora: Rotas e Redes Acionadas por Trabalhadores do Norte de Minas Gerais[1], financiado pela FAPEMIG. Como pesquisadora e bolsista deste projeto, as experiências de campo e os diálogos construídos ao longo do percurso investigativo foram fundamentais para a elaboração da minha tese de doutorado, intitulada Memória Migrante: o legado de vidas entrelaçadas na rota do Norte para o Triângulo em Minas Gerais[2]. Os escritos aqui apresentados constituem um recorte dessa trajetória de pesquisa, centrando-se na história da família Moreira Lima e em seus processos de deslocamento, na construção de sentidos de identidade e pertencimento, bem como nas formas de elaboração, reconstrução e transmissão de memórias – ou da memória migrante, como interpretamos.

A família Moreira Lima, residente em Buritizeiro, no Norte de Minas Gerais, representa com força e sensibilidade as trajetórias de resistência e esperança que marcam tantas cidades da região. Em meio aos desafios impostos pelas transformações socioeconômicas e pela ausência de políticas públicas efetivas, encontrou na migração uma forma de persistir, mantendo viva sua história, seus laços familiares e suas estratégias

de reprodução da vida. Essa movimentação, muitas vezes em direção ao Triângulo Mineiro, revela não apenas o deslocamento físico, mas também o esforço constante de manter raízes, afetos e identidades mesmo diante da distância.

Os "Sertões" ...

Buritizeiro, localizada na região Norte de Minas Gerais, é uma cidade que abriga uma rica mistura de história, cultura e paisagens naturais únicas. Situada às margens do Rio São Francisco, a cidade tem grande parte de sua identidade ligada às águas do rio que desempenham um papel fundamental na vida dos moradores locais. A cidade se destaca por sua geografia marcada pelo contraste entre a vastidão do sertão e a exuberância proporcionada pelo Rio São Francisco. A paisagem, muitas vezes árida e com vegetação adaptada ao clima semiárido, ganha vida próxima às margens do rio, onde a água traz fertilidade, possibilitando o cultivo de diversas culturas, como feijão, milho e mandioca.

Com uma combinação de características urbanas e uma conexão com suas raízes históricas, Uberlândia se destaca como um centro de atividade econômica, cultural e social. Sua economia diversificada abrange setores como agronegócio, indústria, comércio e serviços, tornando-a uma força motriz na região.

Apesar de compartilharem o mesmo estado, Buritizeiro e Uberlândia apresentam contrastes significativos em termos de tamanho, dinâmica urbana, cultura e contexto socioeconômico. Uberlândia figura entre as cidades mais populosas de Minas Gerais, abrigando uma população de 713.224 habitantes (censo 2022), em uma extensão territorial de 4.115,206 km², posicionando-se como o 10º município mais extenso do estado, com um PIB[3] per capita de R$ 61.038,02. Por outro lado, Buritizeiro conta com uma população de 23.910 habitantes, em uma área de

7.218,401 km², ocupando a 4ª posição entre os municípios mineiros em termos de extensão territorial, com um PIB per capita de R$ 26.118,73. Apesar dessas disparidades, a interação entre esses dois municípios proporciona conexões significativas, especialmente no contexto dos processos migratórios, que são o foco desta pesquisa. (IBGE, 2022).

A imersão no campo em ambas as localidades proporcionou experiências únicas e insights valiosos para estabelecer comparações e relações entre os dois municípios, a partir das experiências compartilhadas pelos indivíduos que realizaram a jornada da rede migratória do Norte de Minas para o Triângulo Mineiro.

As experiências vivenciadas em trabalhos de campo anteriores, assim como as reflexões de Brandão (2007), foram fundamentais para reconhecermos e destacarmos a individualidade e diversidade de cada membro do núcleo familiar estudado, apreendendo as maneiras de expressar e interagir, experiências vividas, contexto social e cultural, como as necessidades de cada entrevistado.

O "núcleo familiar"

Bronislaw Malinowski (1966), em seu trabalho de campo nas ilhas Trobriand, localizadas no Pacífico Sul, durante as décadas de 1910 e 1920, concentrou-se na compreensão etnográfica da vida e das práticas culturais das comunidades locais, com ênfase nas estruturas familiares. O autor destacou o importante papel da estrutura familiar nas ilhas Trobriand para a organização social e econômica da sociedade, percebendo que os papeis se interligavam, e que o núcleo familiar era uma unidade fundamental para a subsistência, troca e transmissão cultural.

O autor compreendia o núcleo familiar como uma parte fundamental dessa estrutura funcional, dando ênfase às trocas reciprocas nas relações familiares e sociais. Observou que as interações entre os membros

da família eram especificas para dar e receber, criando um equilíbrio que contribuía para a coesão social e para a manutenção das relações. Ele via a família como uma unidade que se une para suprir essas necessidades essenciais, criando uma rede de apoio mútuo. (Malinowski, 1966).

A escolha pelo núcleo da família Moreira Lima, ocorreu de forma natural e a partir de projetos de pesquisa desenvolvidos sobre a temática estudada no Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Migração e Comunidades Tradicionais do rio São Francisco – OPARÁ-MUTUM (CNPq/2011), do qual faço parte desde o início da graduação em Ciências Sociais. O projeto intitulado "Do sertão para outros mundos: as redes de relações sociais nos processos migratórios para o trabalho do/no Norte de Minas Gerais" (CEPEX 034/2017) o qual tive a oportunidade de ser Bolsista de Apoio Técnico (BAT I/ FAPEMIG), foi realizado entre os anos 2016 a 2018 e teve como objetivo o estudo e a análise de como ocorre a formação e a manutenção das redes de relações sociais nos processos migratórios de trabalhadores sertanejos, a partir da experiência de famílias que vivenciaram a migração rural-urbana para o trabalho nos municípios de origem e em algumas capitais receptoras. Embora o Triângulo Mineiro (Uberlândia) e o município de Buritizeiro não estivessem contemplados nos municípios de estudo da pesquisa, foi por meio do trabalho de campo realizado no interior do norte de Minas Gerais que foi apontada a rota Norte de Minas para o Triângulo como uma espécie de rede de relações sociais legítima e atuante.

A fim de compreender melhor a rota traçada, fomos pesquisar os sujeitos que estavam saindo da cidade de origem (Buritizeiro) para Uberlândia (Triângulo Mineiro) e nos deparamos com um contexto de dispersão maior do que imaginávamos. São muitas as famílias que se deslocam nesta rota em busca de trabalho, de melhores condições para a reprodução da vida, estudo, atrás da realização de um sonho, da concretização de compra de algum bem material, entre outros. Esse primeiro olhar da

equipe, mais tarde, subsidiou a criação de um novo projeto intitulado "Sertão Afora: rotas e redes acionadas por trabalhadores do Norte de Minas Gerais" conforme mencionado anteriormente, cujo objetivo foi a compreensão da rota Norte de Minas para o Triângulo Mineiro.

Percebemos que a rota mencionada era efetivada por sujeitos de um mesmo núcleo familiar, que já realizavam o processo entre as gerações, por meio de uma rede de parentesco e de reciprocidade que legitimava todo o processo social, como também apresentava um caráter fluido do núcleo familiar.

A Marina Aparecida Moreira Lima (Cida), 53 anos, foi o primeiro contato que tivemos com a família, e despontou através de uma rede de relações em que a mesma foi indicada como possível sujeito agente desta pesquisa. O primeiro encontro que tivemos foi em julho de 2020, no ápice da pandemia de COVID-19, quando ocorreu o convite para a participação e co-construção do trabalho.

Nossa investigação é baseada nas narrativas da família Moreira Lima, que generosamente compartilharam suas histórias de vida, marcadas por lutas, desafios e conquistas. As vozes de Marina Aparecida, Odete, Rosana, Cleonice, Flávio, Florentino, Ademara, Luiz Felipe e Débora nos conduzem por trajetórias singulares que se entrelaçam pela força dos laços familiares, da fé e da resistência cotidiana. Abaixo, uma breve descrição[4] dos nossos interlocutores:

Marina Aparecida Moreira Lima, conhecida como Cida, tem 53 anos, é cozinheira e a filha mulher mais velha do casal dona Geralda e senhor Florentino. Mulher batalhadora, mãe de Hernando, Ademara e Dayanne, Marina teve uma infância difícil, marcada por responsabilidades, assumidas desde muito nova para ajudar na criação dos irmãos e na manutenção da casa. Para ela, "Deus tem um propósito para cada um", expressão que resume sua fé diante das adversidades.

Odete Moreira Lima, a Dete, tem 45 anos, é diarista e mãe de Luiz Fernando, Luiz Felipe e Débora. Mulher dedicada à família e à fé, vê sua vida como uma trajetória de devoção a Deus, o que orienta suas escolhas e relações. Reservada e sincera, diz sobre si: "quando eu gosto, eu gosto. Mas também quando não gosto, não sei esconder".

Rosana Moreira Lima, a Rosa, 41 anos, também diarista, é uma mulher alegre, espontânea e resiliente. Mãe de Guilherme, Ingrid Rafaella, Vitória e Cláudio, carrega marcas profundas da infância vivida entre privações e responsabilidades. Com sensibilidade, reconhece que "carinho, acho que a gente teve só dos irmãos mesmo", revelando o afeto fraterno como principal alicerce.

Cleonice Moreira Lima, a Nice, tem 51 anos e é doméstica. Mulher sorridente e de enorme resistência, enfrentou muitas dificuldades desde a infância. Religiosa e perseverante, é mãe de Isabella, Taís Fernanda e Laís Tatiana. Viveu conflitos com o pai e enfrentou o luto da mãe com profunda dor, mas encontrou na fé um caminho de cura e perdão: "eu tinha uma mágoa muito grande dele. Depois que fui para a igreja evangélica, meu pensamento foi mudando, eu consegui perdoar ele".

Flávio Moreira Lima, 31 anos, é professor e mecânico. Jovem e estudioso, é considerado o conselheiro da família, sempre disponível para ajudar. Pai de Ana Beatriz, de 4 anos, é exemplo de dedicação e acredita que o estudo é o melhor caminho. Desde pequeno trabalha para se manter e valoriza a vida no campo: "o meu lazer hoje em dia é ir pra fazenda".

Florentino Moreira Lima, o Tino, tem 56 anos e é motorista. Primogênito do casal Geralda e Florentino, é um homem que ama a simplicidade da vida na roça. Pai de Alessandro e Eva Cristina, é tido como exemplo pelos irmãos e valoriza a presença familiar. "É na vida simples que a gente é mais feliz".

Luiz Felipe Moreira Lima, 26 anos, formado em Ciências Contábeis, trabalha atualmente com telemarketing. Casado com Luciana, natu-

ral do Piauí, com quem tem o pequeno Emannuel, reforça a importância da fé como sustento da caminhada: "é Deus que nos dá forças para continuar de pé".

Débora Cristina Moreira Lima, 18 anos, está concluindo o ensino médio e sonha em ser agrônoma. Deseja retornar a Buritizeiro e morar em uma fazenda. Seu maior sonho é poder retribuir à mãe todo o esforço vivido: "sonho em poder ajudar a minha mãe".

A história da família Moreira Lima nos revela não apenas as marcas de um passado de dificuldades, mas também os caminhos trilhados e os obstáculos encontrados. Cada trajetória traz em si a força coletiva que sustenta essa família, em que os vínculos de afeto, cuidado e resistência se tornam instrumentos de luta e transformação.

"Vim com fé e coragem. Só vim porque não conseguia emprego"[5]

Ademara Aparecida Lima, uma jovem de 34 anos, nativa de Buritizeiro, foi a primeira que realizou a migração para Uberlândia, no final de 2015. Sua decisão de não conceder entrevistas, apesar das inúmeras tentativas em ambas as localidades (Buritizeiro e Uberlândia), pode ser interpretada também como uma resposta.

Essa escolha comunica uma série de significados complexos. Ao optar por não se envolver pessoalmente na coleta de dados desta pesquisa, Ademara está, de certa forma, transmitindo sua posição em relação a esse processo. Essa decisão suscita reflexões, abrangendo desde a preservação de sua privacidade até a desconfiança em relação ao contexto da pesquisa, bem como o desejo de manter uma certa distância ou até mesmo de controlar sua própria narrativa. A ausência de sua perspectiva mais aprofundada também destaca o fardo que carrega como a primeira de sua família a empreender essa jornada migratória, enfrentando dife-

rentes realidades e expectativas não apenas em relação a si mesma, mas também em relação a uma parcela significativa de sua família.

O contexto das migrações entre Norte e Triângulo Mineiro, vem desde 1940, sendo marcado por uma série de fatores socioeconômicos, ambientais e políticos dentre os quais podemos destacar, de acordo com Silva (1999, p. 52): 1 – secas recorrentes, que afetavam gravemente a agricultura de subsistência e a vida das comunidades rurais; 2 – o alto índice de concentração de terras na mão de latifundiários que dificultava o acesso as áreas produtivas; 3 – o intenso processo de industrialização e urbanização que motivavam os sertanejos a migrarem em busca de oportunidades econômicas nos grandes centros urbanos; 4 – o "incentivo" por parte do estado à realização de migrações internas através de programas de colonização e assentamento de famílias, bem como, a falta de políticas públicas direcionadas às comunidades tradicionais; 5 – a falta de infraestrutura básica, acesso limitado à educação e a serviços de saúde inadequados.

A migração em direção ao Triângulo Mineiro representou uma busca por melhores condições para a reprodução da vida, acesso a empregos e terras mais produtivas. No entanto, essa mudança não foi isenta de desafios. Muitos indivíduos enfrentaram dificuldades de adaptação às novas realidades urbanas e aos modelos de produção agrícola voltados para a agroindústria. Essa migração também contribuiu para a diversidade cultural da região e teve um impacto significativo no crescimento econômico do Triângulo Mineiro.

Foi no ano de 2020, que Marina Aparecida Moreira Lima, carinhosamente chamada de Cida, compartilha conosco os fatores que a levaram a escolher Uberlândia como seu destino no processo migratório. Cida destaca as complexidades associadas à manutenção de laços familiares em duas localidades distintas como um elemento impactante em sua tomada de decisão, da mesma forma em que nos esclarece as motivações

que levaram uma das suas irmãs, a Odete, a realizar também o processo.

> Dificuldade no emprego, que era uma época bem triste. Os meninos da minha filha ficavam comigo, os dois mais novos. Aí as coisas apertaram muito, e também lá pra ela, né? Ficava difícil manter o aluguel, mandar dinheiro pra cá, né? Aí eu falei assim, quer saber? Eu vou também. Meu pai já tinha morrido, foi terminando. Aí a gente foi em julho de 2017. Aí eu cheguei lá e em duas semanas eu consegui o emprego. Ela trabalhava, estava no Hospital Santa Clara. Aí eu consegui o emprego e estou lá até hoje. Eu gosto, mas eu gosto muito daqui. Eu sinto muita falta daqui. Eu só não venho embora ainda, não vim por causa dos meninos. Porque ficar sem a mãe, né, é muito ruim. E esse pequeno aqui é muito apegado com ela. [...] Odete já foi, porque o menino dela, o mais velho, fez... Passou, né? Fez o ENEM e passou. E a nota dele foi bem alta, né? Aí ele começou fazendo o que... Ela queria que ele fizesse... Medicina. É, mas aí ele não quis. Ele fez ciências contábeis. Aí também ele foi pra lá, e ela foi... Ele também morou com a Ademara. Aí passou um tempo, Odete foi... Deixou os dois meninos dela aqui, os dois mais novos, aí terminaram a escola, aí foi, tá todo mundo lá. Agora o mais novo dela já... Tá no último período de fazer... De advogado. (Narrativa da Marina Aparecida Moreira Lima, 53 anos, concedida em entrevista para: ARAÚJO, Ana Flávia Rocha de).

O papel do núcleo familiar na realização da migração é de extrema importância e frequentemente desempenha pontuações centrais na decisão de se mudar para um novo local. A família muitas vezes fornece o apoio emocional durante a transição para um novo lugar, auxiliando os membros a lidarem com a ansiedade associada à mudança.

O movimento migratório dos sertanejos do Norte de Minas para o Triângulo Mineiro foi impulsionado por uma variedade de fatores. As atividades agrícolas em expansão na região do Triângulo Mineiro, em especial a cafeicultura, ofereciam perspectivas de trabalho e renda que muitas vezes eram escassas em suas terras de origem. Essa migração, no entanto, não ocorreu sem desafios e ajustes. A adaptação às novas práticas agrícolas, ao clima e à cultura local demandavam esforços de integração e aprendizado. Muitas das vezes, esses sujeitos migrantes se

estabeleciam em condições precárias, inicialmente em barracões ou pequenas propriedades, e gradativamente se envolviam nas atividades agrícolas predominantes da região.

Esse processo, não apenas contribuiu para a expansão das atividades agrícolas e econômicas da região de destino, mas também deixou um impacto nas comunidades de origem. A saída de uma parcela significativa da população rural influenciou as dinâmicas sociais e econômicas remanescentes, causando alterações nas relações de trabalho, uso da terra e organização comunitária.

O Triângulo Mineiro desponta como uma região de destino para muitos, oferecendo uma variedade de oportunidades econômicas, sociais e culturais. Com uma economia diversificada que abrange desde a agricultura até setores industriais em expansão, como o tecnológico, o Triângulo Mineiro atrai trabalhadores em busca de emprego e empreendedores em busca de novos mercados. Além disso, a região é reconhecida por sua qualidade de vida, com infraestrutura urbana bem desenvolvida, serviços de saúde e educação de qualidade, e uma rica vida cultural.

Apesar de o surgimento histórico da região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba não estar intrinsecamente vinculado à modernização agrícola, é essencial reconhecermos sua relevância no contexto do desenvolvimento regional. O atual território do Triângulo Mineiro possui raízes históricas em expedições bandeirantes paulistas, cujos objetivos incluíam a busca por minerais preciosos, entre outros. Foi por meio dessas bandeiras que a região se inseriu na narrativa nacional, tornando-se uma fornecedora de metais valiosos. “A mineração próxima à nascente do rio Araguari teve relativo êxito nesse processo, e os municípios de Araxá e Patrocínio obtiveram destaque como pontos de apoio à mineração”. (Melo, 2005, p. 36).

Denominado nos primórdios como Sertão da Farinha Podre (1816), a região do Triângulo Mineiro, cujas origens remetem ao mo-

vimento bandeirante paulista ocupou também da captura e exploração do indígena. Nesse contexto, toda a região, assim como Goiás e Mato Grosso, antes da divisão, tornou-se parte integrante da Capitania Geral de São Paulo.

Foi a partir do movimento bandeirante, que o Triângulo Mineiro começou "a ganhar identidade econômica e social e integrou-se ao cenário nacional, como fornecedora marginal de metais preciosos e ponto de apoio (suprimento de gêneros alimentícios) aos núcleos de mineração do Centro-Oeste". (Guimarães, 2010, p. 33).

No entanto, é fundamental esclarecer dois momentos distintos. O primeiro momento envolve a ação e o propósito das bandeiras paulistas, que representaram o movimento pioneiro na descoberta das minas na região central de Minas Gerais, bem como as de Goiás e Mato Grosso, estabelecendo as bases territoriais das capitanias. O segundo momento diz respeito à dinâmica e ao principal propósito dos fluxos demográficos e econômicos desse período, que se caracterizaram tanto pela imigração quanto pelo comércio de mercadorias ao longo do eixo Rio de Janeiro. Isso resultou na integração da região com Minas Gerais e o Centro-Oeste.

> O movimento econômico e demográfico mais denso teve um sentido distinto. Primeiramente, cabe destacar que ele estava à mercê das imposições administrativas metropolitanas. Ou seja, os sentidos dos fluxos, as atividades econômicas empreendidas e a demarcação territorial obedeceram a uma estrutura organizacional imposta pela administração portuguesa. Esta estrutura desdobrou-se em núcleos administrativos nas áreas de mineração, onde foram coletados os impostos e negociados os produtos, e da administração central da colônia, para onde convergiam os excedentes de toda a produção. A administração central esteve em Salvador (BA) até 1763, sendo transferida naquele ano para o Rio de Janeiro (RJ). Esta transferência, assim como a proibição da abertura de novos caminhos para as minas, se deu em função das necessidades de controle direto pela metrópole da evasão da riqueza. Assim, com o crescimento dos núcleos urbanos de base mineradora, que receberam rápido influxo migratório de homens livres e escravos, e com a transferência da

> administração central para o Rio de Janeiro, o movimento econômico nesta área deu-se com a seguinte força centrípeta: do Mato Grosso para Goiás, deste para Minas Gerais e daí para o Rio de Janeiro, tendo como principal meio de transporte as tropas de muares. (Guimarães, 2010, p. 36).

O Arraial de Nossa Senhora do Carmo de São Sebastião da Barra de São Pedro de Uberabinha[6] que posteriormente, em 1852, veio a se chamar São Pedro de Uberabinha, já apresentava indícios de organização espacial e evidências de seu processo de formação. Em 31 de agosto de 1888, conquistou status de município com o nome de Uberabinha, e em 1929, foi rebatizado como Uberlândia.

De acordo com Martins (1998), o Triângulo Mineiro experimentou um período de desenvolvimento durante o século XIX, assumindo um papel crucial como centro de comércio inter-regional. Contudo, esse crescimento comercial começou a perder força no final do mesmo século, como apontado por Martins (1998, p. 4). E Brandão (1989, p. 33-41), que identificam dois fatores específicos que contribuíram para esse declínio: o enfraquecimento do mercado interno e as limitações no sistema de transporte inter-regional. Em meio ao contexto de desenvolvimento regional, esses dois fatores desempenharam um papel fundamental na definição de novos rumos e oportunidades.

A decadência do mercado interno foi uma consequência da intensa emigração e do despovoamento das localidades que dependiam da atividade mineradora para seu desenvolvimento. Nesse cenário, a única alternativa viável foi a intensificação das trocas comerciais entre regiões diferentes, com o Triângulo Mineiro desempenhando um papel crucial como intermediário. No entanto, essa alternativa enfrentou desafios consideráveis devido à precariedade dos meios de transporte da época, que incluíam custos elevados, incertezas durante as viagens e a dificuldade de transportar mercadorias nas costas de mulas, todos esses fatores tornaram-se obstáculos significativos para o crescimento do comércio inter-regional (Brandão, 1989, p. 33-1).

Apesar dos desafios que surgiram no desenvolvimento comercial, é evidente que durante o século XIX, a região foi fortalecida e expandida devido, em grande parte, ao fenômeno da emigração. No final do século, a área já apresentava alguns núcleos em estágios iniciais de urbanização e um comércio interno consolidado.

O Triângulo se desenvolveu e expandiu com força e rapidez. A rota Salineira foi importante caminho de escoamento de produção e pessoas, através do Julgado do Desemboque (abrangia o território oeste, ligado a estrada de São Paulo) e o Julgado de Araxá (abrangia as terras do leste, onde a pecuária ganhava o comércio local). "Ambos os Julgados são a base do crescimento e desenvolvimento do Triângulo Mineiro, graças as suas distintas rotas comerciais". (Brandão, 1989, p. 45).

Contudo, a região foi prejudicada pelo surgimento de novas rotas comerciais entre São Paulo e Centro Oeste das quais utilizavam outros caminhos que não necessariamente adentravam em cidades do Triângulo. Segundo Martins (1998), este foi um fator que dificultou o processo de desenvolvimento da região, uma vez que impedia de torna-la referência na difusão de produtos comerciais. No entanto, a região se desenvolveu em pontos chaves e se tornou uma fundamental rota de logística comercial do país.

Nesse contexto, observa-se que o Triângulo Mineiro desempenhou um papel central em disputas acaloradas entre paulistas, goianos e mineiros. Como ocorreu em outras partes das Gerais, em certo momento, como Matos (1981, p. 211) observa, a região foi apelidada de sertão, sendo chamada de "Sertão da Farinha Podre"[7]. Mesmo após ser definitivamente incorporada ao território de Minas Gerais, a região continuou a promover um forte sentimento regionalista, defendendo sua identidade única.

Conforme Guimarães (2004), a chegada das ferrovias ao Triângulo teve um impacto duplo. Por um lado, as ferrovias dividiram as localida-

des já inseridas na economia mercantil-capitalista daquelas que permaneceram ligadas a práticas econômicas obsoletas. Por outro lado, essas ferrovias dividiram o Triângulo Mineiro em duas áreas com características significativamente distintas, uma delas integrada à dinâmica paulista e a outra complementando a economia de Minas Gerais e do Rio de Janeiro.

A ferrovia teve um papel fundamental no impulso do desenvolvimento global, com impactos variados nas diversas economias. Nas regiões centrais do capitalismo, como Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos, a expansão das ferrovias resultou em uma série de efeitos positivos que se estendiam por toda a cadeia produtiva. Além de facilitar a incorporação e o desenvolvimento de novas áreas de produção, as ferrovias criaram condições para sua própria expansão e estimularam o crescimento da indústria de bens de capital. Isso proporcionou um impulso significativo às economias centrais, onde o progresso se tornou uma condição essencial para o processo de acumulação de capital. (Guimarães, 2010, p. 61).

Nas economias periféricas, como a brasileira, a introdução das ferrovias frequentemente envolveu a importação de equipamentos, o que resultou em uma significativa saída de estímulos para a indústria de bens de capital no exterior. No entanto, as ferrovias desempenharam um papel crucial na integração de novas regiões ao processo de produção de mercadorias, além de atuarem como importantes meios de controle do comércio e dos serviços. Apesar de serem tecnologicamente importadas, as ferrovias tiveram um impacto considerável nas economias regionais, promovendo um intenso fluxo de mercadorias e pessoas, e ao mesmo tempo, gerando uma demanda substancial por insumos, serviços complementares, mão de obra e peças de manutenção. (Guimarães, 2010, p. 61).

Nas regiões consideradas marginais e periféricas em termos econômicos, a ferrovia representava principalmente a oportunidade de inter-

câmbio comercial e produtivo com o restante do país. Em certo sentido, simbolizava a chegada do moderno, transcendendo as barreiras geográficas, reduzindo o tempo de conexão e possibilitando uma incorporação ampla e intensa ao mercado. Nessas áreas, a presença da ferrovia desencadeava mudanças, seja no aumento da produtividade das terras, no estímulo às estruturas produtivas ou na expansão das atividades comerciais. A ferrovia introduziu uma nova logística para a integração de mercados, escoamento de produção e transporte de mercadorias e pessoas.

Numa visão desenvolvimentista, a chegada da Ferrovia Mogiana ao Triângulo Mineiro representou um marco histórico. Isso possibilitou a rápida expansão da produção agrícola, principalmente de café, algodão e gado, nas férteis terras da região. A ferrovia permitiu o transporte eficiente desses produtos para os portos e centros urbanos do sudeste do Brasil, impulsionando a economia local e atraindo investimentos. Além do impacto econômico, também contribuiu para a urbanização da região. Cidades como Uberlândia, Uberaba e Araguari cresceram ao longo das linhas férreas, tornando-se importantes centros urbanos e industriais. Em essência, a chegada da ferrovia desencadeou uma reconfiguração profunda na estrutura socioeconômica do Triângulo Mineiro, ao mesmo tempo em que redefiniu o papel desempenhado por suas cidades no contexto da divisão inter-regional do trabalho.

Outra fase significativa no processo de estruturação e desenvolvimento do Triângulo Mineiro ocorreu durante um período de transição. De acordo com Martins (1998), devido à natureza transitória dessa fase, a delimitação temporal é complexa e menos precisa. Essa fase é geralmente considerada como começando nos anos 1930 e se estendendo até o final da década de 1950, quando a diversificação das atividades econômicas na região se consolidou.

Tanto a agricultura quanto a pecuária foram impulsionadas pelo desenvolvimento comercial, atraindo recursos do setor comercial e bus-

cando melhorias na produtividade. Em 1939, por exemplo, a agricultura em Uberlândia apresentava um valor criado por trabalhador três vezes maior do que a média de Minas Gerais, enquanto em Uberaba, esse valor era quatro vezes maior que a média do estado. Além disso, Uberaba se destacou como o município que mais investiu recursos do setor comercial, eventualmente perdendo sua hegemonia comercial na região para a atividade pecuária, ao mesmo tempo em que desenvolvia uma produção fabril significativa. (Martins, 1998).

Os primeiros programas de desenvolvimento agrícola iniciaram em 1967 com o Programa de Distribuição de Terras e Desenvolvimento Agroindustrial – PROTERRA; o Programa de Desenvolvimento do Centro-Oeste – PRODOESTE (1971); o Programa de Desenvolvimento dos Cerrados – PÓLOCENTRO (1974); o Programa de Cooperação Nipo-Brasileiro para o Desenvolvimento do Cerrado – PRODECER (1979); o Programa de Financiamento de Equipamentos de Irrigação – PROFIR (1982). (Diniz; Boschi, 2002, p. 4).

Entendemos, que o incremento desses programas de desenvolvimento agrícola no Triângulo Mineiro marcou uma fase crucial na transformação da região, impulsionando sua economia e moldando sua paisagem socioeconômica. Durante boa parte de sua história, o Triângulo Mineiro era conhecido por sua atividade pecuária, mas com o passar dos anos, uma série de fatores, incluindo o crescimento populacional e a demanda crescente por alimentos, desencadearam a necessidade de diversificar a produção agrícola na região. Na década de 1950, o governo brasileiro lançou os primeiros programas de desenvolvimento agrícola, com ênfase na modernização e mecanização da agricultura. Esses programas visavam aumentar a produtividade e a eficiência agrícola, tornando o país menos dependente das importações de alimentos. O Triângulo Mineiro, com sua vasta extensão de terras planas e solo fértil, foi identificado como uma área com grande potencial para expansão agrícola.

O principal catalisador desse desenvolvimento foi a construção de Brasília, a nova capital do Brasil, na vizinha região Centro-Oeste. Isso desencadeou a necessidade de produzir alimentos em escala para abastecer a crescente população da capital federal. O governo incentivou fortemente a migração de agricultores e investidores para o Triângulo Mineiro, oferecendo terras a preços acessíveis e apoio técnico. A modernização agrícola no Triângulo Mineiro incluiu a introdução de novas tecnologias, como tratores, irrigação e o uso intensivo de fertilizantes. Além disso, houve um aumento significativo na produção de grãos, como soja, milho e algodão, que se tornaram culturas-chave na região. A pecuária também passou por mudanças, com a criação de raças de gado mais produtivas e a introdução de técnicas de manejo modernas. (Diniz; Boschi, 2002).

Os resultados foram impressionantes. O Triângulo Mineiro se tornou uma das principais áreas de produção agrícola do Brasil, contribuindo de forma significativa para o abastecimento nacional de alimentos. A região também experimentou um rápido crescimento econômico, com a expansão do setor agrícola impulsionando outros setores, como o comércio e os serviços. Os primeiros programas de desenvolvimento agrícola no Triângulo Mineiro representam um capítulo fundamental na história da região. Eles não apenas transformaram a paisagem agrícola, mas também ajudaram a impulsionar o desenvolvimento econômico e social, tornando o Triângulo Mineiro uma parte vital da economia brasileira.

Todos esses programas permitiram povoar e construir uma infraestrutura satisfatória para o surgimento de uma agricultura e pecuária desenvolvida na região Centro-Oeste. No caso específico do Triângulo Mineiro, também foram consolidados programas para o desenvolvimento da agricultura do cerrado que alavancaram a agropecuária da região – o PÓLOCENTRO cujo objetivo era ocupar racionalmente as áreas de fronteira do cerrado em escala empresarial. “Esse programa, voltado para a média e grande propriedade, atuava nos setores de

ciência e tecnologia, através do desenvolvimento da pesquisa e experimentação, da extensão rural, de infraestrutura e comercialização de insumos básicos à agropecuária" e de estímulo às linhas de crédito para o produtor e ao reflorestamento e florestamento. O Programa PRODECER foi restrito ao Cerrado de Minas Gerais cujos objetivos eram os mesmos objetivos que o PÓLOCENTRO. (Diniz; Boschi, 2002, p. 4).

O processo de desconcentração industrial de São Paulo (polígono) e a consequente consolidação da região como polo agroindustrial estava posto por meio da construção de Brasília e a malha rodoviária, os programas de desenvolvimento da agricultura dos cerrados, juntamente com a infraestrutura construída na região. Tal polígono tinha como um de seus vértices a região de Uberlândia no Triângulo Mineiro. Na concepção de Diniz; Boschi (2002), esse processo pode ser entendido:

> Esse fato pode ser comprovado pela instalação na região de várias indústrias do complexo agroindustrial formado pelas indústrias produtoras de insumos, adubos, farmácia veterinária, biotecnologia, indústrias de beneficiamento como indústria de ração e beneficiamento de produtos agrícolas, frigoríficos, indústrias alimentícias e de processamento de bens de consumo (calçados e móveis). Dentre estas grandes empresas do setor comercial, destaca-se a Martins, Peixoto, Arcon e Grupo ABC Algar. No setor agroindustrial, destaca-se Nestlé, Cica, Agroceres, Gessy Lever, Souza Cruz e Cargil. Já no setor de metalurgia e extração mineral, destaca-se a Cia Mineradora de Minas Gerais, Fértil Fosfatos, Arafértil, Fosfértil, Fertibrás e Ipiranga Fertilizantes. (Diniz; Boschi, 2002, p. 5).

Nesse contexto, Uberlândia desempenha um papel crucial como centro de influência regional, devido a um conjunto específico de condições que favorecem a sua centralidade na divisão nacional do trabalho. De acordo com Guimarães (2004), esse fenômeno pode ser atribuído a dois principais motivos: Primeiramente, Uberlândia se encontra a uma distância física considerável dos principais polos econômicos nacionais, o que lhe proporciona uma certa proteção de mercado para o crescimento

dos capitais locais e regionais. Essa localização relativamente afastada dos centros econômicos mais densos contribui para que a região possa desenvolver suas atividades econômicas com menor concorrência direta. Em segundo lugar, Uberlândia possui uma infraestrutura de acesso eficaz aos principais mercados, o que a torna estrategicamente situada na interseção da economia de São Paulo com o interior do Brasil. Essa conectividade com os principais centros de consumo e distribuição, juntamente com a abertura ao mercado agroexportador, fortalece a sua posição como centro regional de influência.

Por outro lado, as microrregiões de Paracatu e Unaí são influenciadas pelo macropolo do Centro-Oeste, especialmente por meio de suas conexões com cidades como Goiânia e Brasília. Essas regiões absorvem os efeitos do avanço e desenvolvimento da agricultura nos cerrados, o que impulsiona suas economias locais e as integra à dinâmica econômica mais ampla da região Centro-Oeste do Brasil.

Ao analisarmos as distintas fases do processo de desenvolvimento socioeconômico do Triângulo Mineiro, torna-se evidente por que essa região se consolidou como um polo crucial de expansão, abastecimento e conexão com o restante do país. Sua trajetória teve início com a ocupação vinculada às bandeiras paulistas e, posteriormente, à atividade mineradora. Em seguida, testemunhou uma expansão comercial impulsionada por transformações espaciais e infraestruturais significativas, sobretudo a consolidação das ferrovias. A partir dessa fase, a região entrou em um período de transição econômica, incorporando diversos setores produtivos com o objetivo de diversificar sua atividade econômica, resultando na criação de um complexo agroindustrial. Nesse contexto, é importante ressaltar o papel essencial desempenhado pela infraestrutura econômica e pelos grupos econômicos locais, que se tornaram os dois pilares fundamentais do processo de desenvolvimento socioeconômico do Triângulo Mineiro. Esses elementos foram cruciais para impulsionar o progresso e a prosperidade da região ao longo de sua história.

Família Moreira Lima

> Mas assim, eu ficava mais nas fazendas trabalhando. Meu pai teve uma época que ele se achou no direito de deixar os filhos, né? Para cada um viver a sua vida. Então eu ficava mais nas roças trabalhando pra poder sustentar meus irmãos. A minha irmã mais velha, que é a Cida, ficava em casa com eles, cuidando deles. E era como se ela fosse a mãe e eu o pai. (Narrativa da Cleonice, 51 anos, concedida a ARAÚJO, Ana Flávia Rocha de).

"Família é família em qualquer lugar", frase que foi proferida pela Odete nas nossas conversas a respeito do entendimento de família e do sentimento de pertencimento em ambas as localidades (Buritizeiro e Uberlândia). A partir da sua concepção, entendemos que para ela os laços familiares são significativos, independentemente de onde a família esteja; mesmo que em cidades diferentes.

O histórico do núcleo Moreira Lima, têm suas raízes ligadas ao mundo rural e ao constante deslocamento entre as fazendas para a reprodução da vida e do trabalho, como podemos apreender na narrativa da Marina Aparecida (Cida).

> Meu pai sempre trabalhou em fazendas. Sempre. Ele era de Paredão e minha mãe de Buritizeiro. Ele trabalhou nessa fazenda por muito, muito tempo. Tanto tempo que eu e meus irmãos nascemos lá. Se eu não me engano, só dois deles que não. Acho que Flávio e Rosa, não. Parece que eles moraram lá uns dezesseis anos. Aí ele foi para uma fazenda lá no Jacurutu. Flávio e Rosa nasceram lá. Também nós moramos lá muito tempo. Depois o dono vendeu a fazenda, aí mudamos para a fazenda São Pedro, São Pedro das Gaitas. Depois, papai mudou e foi morar lá numa fazenda em Paredão. De Paredão ele foi pro Capão. Aí do Capão a gente já veio para Buritizeiro. Aí ficou assim: ele trabalhava na roça, mãe já tinha morrido, e eu ficava com os meninos. Aí depois, foram crescendo e uns acompanhavam ele na fazenda. A última fazenda que ele tomou conta foi na Conquista que era de Marcio Patrus. Aí na Conquista ele teve uma esposa, separou. E na época os meus meninos eram pequenos, aí ele me chamou para ficar lá. Aí eu trabalhava na casa da dona da fazenda. Uma vida. A gente conversando assim não dá para

> lembrar direito. A gente vai lembrando é aos poucos. (Narrativa da Marina Aparecida Moreira Lima, 53 anos, concedida em entrevista para ARAÚJO, Ana Flávia Rocha de).

De acordo com Marina Aparecida (Cida), podemos observar que o fenômeno da migração sempre fez parte da dinâmica de sua família, manifestando-se através da constante mobilidade de seus pais de uma fazenda para outra em busca de trabalho e sustento.

Desde de crianças, Cida e seus irmãos aprenderam o trabalho com o gado, com as plantações, as tarefas rurais em geral. Essas atividades exigem força física considerável para serem realizadas. No entanto, esse aprendizado precoce não foi apenas uma preparação para tarefas braçais, mas de acordo com Cida os capacitou para toda a vida. Ela enfatiza que "aprendemos de tudo" e que essas habilidades adquiridas foram valiosas ao longo de suas vidas.

Na análise das famílias camponesas, tem sido priorizado o estudo dos elementos que conferem valor às atividades de produção e consumo.. Estes elementos são considerados fundamentais tanto para as investigações empíricas quanto para as bases teóricas e analíticas que as sustentam.

Woortmann (1990) em seu artigo "Com Parente Não se Neguceia" – O Campesinato como Ordem Moral, reflete sobre a importância das relações familiares, tradições culturais e a complexidade das interações sociais em comunidades. Para o autor, na lógica camponesa "vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor" (Woortmann, 1990, p. 13).

É nessa concepção de família enquanto valor que pode ser compreendido na narrativa da Cleonice Moreira Lima, onde os laços de sangue têm um peso significativo e são respeitados de maneira especial.

Cleonice: Olha, nessa fazenda que eu nasci, eu fiquei lá até uns 7 pra 8 anos. Meu pai mudou de lá pra outra fazenda. Aí nessa outra fazenda eu fiquei até os 13 anos. Foi quando a minha mãe faleceu. Na época, era a fazenda Santo Antônio. E já nessa época, eu trabalhava. Comecei a trabalhar com uns 12 anos de idade, na casa dos donos da fazenda. Aí trabalhei até os 13. Sempre trabalho doméstico. Com uns 14 anos eu fui para Brasília. Trabalhei também de doméstica. Fiquei lá um ano.
Ana Flávia: E por que você não ficou lá mais tempo? Você gostava?
Cleonice: Não, é porque na época, Cida, minha irmã mais velha, resolveu sair de casa também, né? E meus irmãos estavam muito sozinhos. Estava difícil pra meu pai. Aí eu voltei pra ficar com eles. Aí eu cheguei de Brasília e meu pai já estava em outra fazenda, na fazenda São Pedro. Aí eu fui ficar com ele. Só que ele tinha outra mulher e eu não dava certo com ela. Aí mais uma vez, ele saiu dessa fazenda, mudou pra cidade e eu morando com eles, eu não dava certo. Aí meu pai...
Ana Flávia: Não dava certo por quê?
Cleonice: Ela mandava muito. Mandava, ela era muito agressiva, e maltratava a gente muito. A gente que tinha que cuidar de tudo...Tipo assim, cuidava da casa e ainda tinha que trabalhar fora. A gente trabalhava fora, nessas firmas de reflorestamento. Chegava final de semana, eu tinha que ir pro córrego lavar roupa e tudo, e ela só ficava de boa. Aí chegou um ponto que não dava mais. E eu, como eu sempre era mais atrevida, que eu respondia mesmo. Toda vez que eu respondia, que eu brigava, meu pai me expulsava de casa. Aí nessa época, ele me expulsou de casa, e mandou eu ir pra casa da minha tia, morar com a minha tia, que era na fazenda Lagoão, com a irmã dele. Aí eu morei lá mais ou menos um ano, um ano e pouquinho com ela. Aí foi quando ele resolveu separar dessa mulher. Aí quando ele separou dessa mulher, ele já estava morando na fazenda Capão. E aí eu tive que... Não tinha ninguém pra cuidar dos meus irmãos. Aí mais uma vez eu voltei...Pra cuidar dos irmãos. Aí dessa vez eu já não saí mais. E depois ele mudou pra cidade, aí a gente já não foi mais pra fazenda, não. Quando ele resolveu voltar pra fazenda, aí eu já estava casada. Aí quem acompanhou ele foi Cida. Mas acompanhou por pouco tempo também. Mas a nossa vida foi assim, passando de uma fazenda pra outra.
Ana Flávia: E nessas mudanças, o que mais te marcou?
Cleonice: Olha, essas mudanças de fazenda não chegaram a me marcar muito não. Mas uma coisa que me marcou muito, que até hoje eu não consegui esquecer, foi a morte da minha mãe. Ela se suicidou. E eu vi ela morrer na minha frente. (Narrativa da Cleonice Moreira Lima (Nice), 51 anos, concedida em entrevista para ARAÚJO, Ana Flávia Rocha de).

Através do relato de Cleonice, podemos observar uma linearidade na mobilidade das fazendas e dos desafios enfrentados ao longo da vida, como também, a importância e a profundidade das relações de parentesco estabelecidas em seu núcleo familiar. Tais mudanças podem ser compreendidas como reflexo da mobilidade, onde as famílias possuem uma ligação intrínseca com as áreas urbanas e se deslocam com certa frequência em busca de relações de trocas de mercadorias, vendas e busca por melhores condições para a reprodução da vida.

Outro ponto fundamental no relato da Cleonice, é a descrição das relações familiares, especialmente a dinâmica com a madrasta, em que nos possibilita apreender a existência de relações familiares marcadas por conflitos e desafios. Sua narrativa é carregada de emoção e simbolismo.

Nesse contexto, a estrutura da família é vista como uma unidade que envolve não apenas os laços de parentesco, mas também uma série de regras, expectativas e obrigações morais que regulam as relações entre seus membros. No caso da família Moreira Lima, a estrutura interna da família foi fortemente marcada pela presença dos pais, Dona Geralda e o senhor Florentino, e seus dez filhos. Essa configuração reflete a ideia de uma família nuclear tradicional, na qual os pais e os filhos compõem a unidade básica.

Essa dinâmica familiar ilustra como as estruturas internas da família podem variar amplamente. A família enfrentou dificuldades em manter essa estrutura interna coesa, o que, por sua vez, afetou as relações entre os membros da família.

É interessante percebermos que a noção de família para os integrantes do núcleo familiar Moreira Lima foi construída pela irmã mais velha, a Cida, dentro do ambiente familiar.

Eu e meu outro irmão que cuidava dos meus sobrinhos, enquanto Cida trabalhava. Aí depois, que a gente foi ficando mais velha, saiu pra trabalhar também. E aí logo também tive os meus filhos. E foi aos 15 anos, já tive os meus foi cedo (risos). Porque, assim, a gente vivia assim... Nossa base de vida, de adulto, de modelo, foi Cida. Cida foi o melhor que ela pôde, entendeu? Mas, assim, e devido a gente ser irmão, a gente se rebelava mesmo. Ela falava faz uma coisa, a gente ia lá e não fazia, né? Irmão. E o fato dela sair pra trabalhar, ela não tinha tempo de ficar ali no pé o tempo todo. Então a gente aprontava muito também. Na infância, na adolescência, que foi pouco, né? Minha adolescência, porque rapidinho eu a interrompi. É, porque eu falo que... É igual hoje eu falo com minhas filhas, e graças a Deus. Hoje a mais nova tá com 23 anos. Eu falo que pra mim é um orgulho. O fato, assim, dela não me dar trabalho, sabe? Igual eu dei para as meninas. Assim, de sair com colegas. Nunca me envolvi em nada errado. Mas, assim, eu olho e falo que poderia ter sido diferente se eu não tivesse a cabeça que eu tenho hoje. É, e, assim, hoje eu posso passar para as minhas filhas, sabe? E, assim, eu falo que a gente não era uma pessoa difícil, mas só faltou estrutura. Faltou um alicerce mais firme, né? Porque Cida teve que pegar tudo muito novo, né? Ela teve que aprender como lidar com aquilo, lidar com os irmãos. E ela também logo teve filho. Meu pai a colocou pra fora de casa. Uma situação muito difícil. E ali, pra ela, acho que foi muito sufocante. Porque também é... Eu lembro que ela sempre conta que, antes de mãe morrer, mãe pedia pra ela não separar a gente. E aí, meu pai pegava e dava a gente. Ela ia e buscava. Aí, onde estava a confusão, né? Porque ela ia e buscava. Aí, meu pai brigava. Os dois entravam até em luta corporal. Eu lembro que a gente era tudo pequeno. Assim, eu tinha uns seis anos. Hernando era bebê, o mais velho dela. E hoje acho que tá com 34, se eu não me engano, ou é 32. Aí, eu lembro dessa briga deles até hoje. Meu pai tinha mania de chegar e se alguém falasse, me dá esse menino ou essa menina, ele pegava e dava sem dó nenhuma. Porque antes, meu pai pegava a gente pra dar pra ajudar. E pedia. Principalmente, os parentes deles, que era a melhor situação. Aí, ele deixava. Aí, Cida não deixava. E aí, era onde eles dois brigavam. Eu lembro que um dia à noite, meu pai chegou aos berros (risos). E acho que era Dete. Cida tinha ido buscar a Dete. Aí, eles entraram em luta. Enquanto ele estava lutando, Cida mandava a gente correr. Aí, a gente corria. Ia dormir lá na casa da madrinha do meu irmão, na rua São Paulo. Aí, assim, a infância... O que me deixa, assim... Eu tenho muita saudade das brincadeiras, dos irmãos, entendeu? Pelo menos, a gente sempre foi unido. E a gente só tinha um ao outro. E assim, um protegia o outro, né? E, assim,

> em tudo também eu vejo o propósito de Deus, sabe? Em nossas vidas. Porque eu falo que isso foi bom para a gente, porque tem muitos que vão para outros caminhos, né? E nós, não. Com todo sofrimento, toda dificuldade, a gente permaneceu no caminho certo, né? Nenhum de nós fomos para caminhos errados, porque isso, pelo menos, Cida sempre esteve em cima... Nossa, se ela soubesse alguma coisa errada que a gente ia fazer. Nossa, era uma surra. E até mesmo o pai, né? Porque, assim, mesmo que ele estava distante, mas Cida ainda falava quando ele aparecia. Porque ele morava na fazenda, mas ele sempre ia para casa. Mas, assim, aí ele chegava e colocava a bolsa dele lá, ia para a rua, bebia, bebia e voltava à noite ou de madrugada. E, assim, não era tão, assim, presente, sabe? Mas ele... Cida contava as coisas, ele também ficava sabendo e procurava. A gente, assim, teve o lado bom e o lado ruim com ele. Porque, assim, pelo menos eu sou a única pessoa que eu não posso falar, assim, que ele foi ruim, porque eu sou privilegiada. A única pessoa que ele nunca bateu foi em mim. Ele sempre me adulou mais, sabe, que os outros. (Narrativa da Rosana Moreira Lima, 41 anos, concedida em entrevista para ARAÚJO, Ana Flávia Rocha de).

O depoimento de Marina Aparecida (Cida) revela uma narrativa de vida permeada por desafios e mudanças significativas. Ela destaca uma infância marcada pela vida nas fazendas, onde seu pai plantava uma variedade de alimentos, incluindo arroz e feijão. Ela e sua irmã eram responsáveis por cuidar do cultivo da terra e protegê-la dos animais. Nesse período, a família conseguia suprir suas necessidades básicas através da própria produção, mesmo em terras que não lhes pertenciam.

O relato da Cida é recorrente também nos depoimentos dos outros irmãos com quem tivemos a oportunidade de conversar. As narrativas, embora saudosas, demonstram as dificuldades enfrentadas pela família e por cada membro, especialmente a partir da perspectiva de cada um e dos momentos que vivenciaram.

Na narrativa de Rosana (Rosa), irmã de Cida, ela demonstra desconforto e angústia ao relembrar seu passado, sobretudo as dificuldades enfrentadas, como a fome e o fato de viverem separados em outras casas (o pai oferecia os filhos aos parentes, o que ocasionou a separação

dos irmãos). Além disso, Rosa fala das responsabilidades assumidas desde muito cedo. Desde criança, ela e seu irmão tiveram que cuidar dos sobrinhos enquanto sua irmã mais velha, Cida, estava no trabalho. Outro aspecto significativo foi a gravidez precoce: aos 15 anos, Rosa tornou-se mãe.

As dificuldades familiares também são um tema proeminente na narrativa. A instabilidade do pai, as brigas entre o pai e a filha mais velha e as separações, criaram um ambiente instável dentro da estrutura familiar. Esses eventos marcantes tiveram um impacto duradouro em suas vidas.

É interessante ressaltarmos, que a Cida emerge como uma figura central na história da família. Ela assumiu a responsabilidade de cuidar dos irmãos mais novos após a morte da mãe, enfrentando dificuldades significativas. Sua liderança e proteção são evidentes ao longo do relato. No entanto, também é perceptível que a relação entre os irmãos foi complexa, pois desobedecer às orientações de Cida era algo comum. Rosa, reflete sobre sua própria jornada de vida e faz uma avaliação sobre as escolhas que fez. Ela expressa gratidão por ter evitado caminhos prejudiciais, atribuindo isso à orientação de Cida.

Essa complexidade nas relações familiares é uma característica bem marcante durante toda a narrativa. Rosa, apesar das dificuldades, buscou o caminho que considerava certo para si e para seus próprios filhos, onde a religião tem a presença forte em suas vidas.

Para Salles (1992), a complexidade da estrutura familiar e a diversidade de relações familiares que coexistem em um estado de convivência pode ser atribuída ao fato de que a história da família e suas mudanças ao longo do tempo, foram influenciadas por vários fatores e envolveram diferentes dinâmicas em diversos âmbitos sociais, como o político e o cultural. Portanto, a compreensão da família requer uma visão mais ampla das relações mútuas entre família e sociedade, examinando essas

relações ao longo do tempo e considerando suas mútuas influências e transformações.

Para compreensão da estrutura familiar, nos interessa o debate sobre as relações/sistemas de parentesco, que podem ser facilmente encontradas em Lévi-Strauss (1979), Radcliffe-Brown (1982), Tylor (1975), Malinowski (1978; 1997), Robin Fox (1986). O que buscamos nesta análise, é a representação do sistema de parentesco como uma estrutura formal que possui inúmeras relações. Não realizamos um estudo de parentesco, mas da abordagem.

Assim sendo, abordagem do parentesco envolveu uma análise detalhada dos componentes que compõem o sistema de parentesco, desmontando-os para examinar como esses elementos se interligam em contextos sociais específicos e as razões subjacentes a essas interações, considerando as particularidades da estrutura social.

Nesse contexto, o átomo de parentesco é compreendido como a unidade mais elementar do parentesco, e para Radcliffe Brown (1982), esta unidade é representada da seguinte forma:

O símbolo de igual (=) denota a relação de casamento, ou seja, a união matrimonial. O traço vertical (|) representa a relação de descendência, ou seja, a conexão entre gerações. O triângulo simboliza o homem, enquanto o círculo representa a mulher. Nesse contexto, temos o homem, a mulher e a relação de casamento representados por esses elementos, bem como o filho e a relação de descendência. Essa é a unidade fundamental do sistema de parentesco, que, por sua vez, não necessariamente se alinha com a unidade biológica composta por pai, mãe e filho. Lévi-Strauss (1967) enfatiza que é inadequado conceber o conceito de parentesco unicamente a partir da unidade biológica, introduzindo assim um aspecto crucial a essa configuração.

Isso implica que há a presença de um terceiro homem. O símbolo Π é usado para indicar a relação de consanguinidade, que é a terceira relação que foi mencionada anteriormente, ao lado da afinidade e da descendência. Isso significa que na unidade básica do parentesco existe um

outro homem que está relacionado com a mulher, que é o irmão dela; eles compartilham uma relação de consanguinidade. Por que isso é tão significativo? Porque altera o ponto central na definição do átomo de parentesco. Lévi-Strauss (1967) introduz a ideia de aliança como um elemento fundamental do parentesco, através da inclusão do representante do grupo do qual o homem obteve sua esposa. Isso, portanto, incorpora uma dimensão cultural.

Sendo assim, utilizamos as reflexões sobre o sistema de parentesco como aporte e subsídio para apresentar a estrutura de parentesco da família Moreira Lima e a dinâmica das relações familiares dentro desse contexto. É importante ressaltar que o sistema de parentesco é um elemento fundamental para compreender a organização e as interações dentro de uma família. estrutura genealógica da família Moreira Lima se inicia com os pais, Dona Geralda (in memoriam) e o Senhor Florentino (in memoriam) e seus dez filhos: Florentino, Marina Aparecida, Cleonice, Marinha, Odete, Geraldo, Rosana, Jaime e Flávio. As relações provenientes dessa estrutura foram diversificadas e com o desempenho de papéis distintos, sendo a centralidade desempenhada pela Cida, como mulher mais velha da família. Antes da morte da mãe, a família possuía outro tipo de estrutura em que as regras da casa eram ditadas pela figura paterna, mas os filhos tinham o colo materno para se aninharem. Mesmo nessa época, Odete nos conta que sua mãe sofria demais com a falta de carinho do esposo e pelas diversas traições, fruto dos relacionamentos amorosos, fora do casamento. O que resultou em filhos fora do casamento.

> Nossa, meu pai fez a minha mãe sofrer demais. Teve tanto, mas tanto caso fora do casamento, que a gente tem um tanto de irmão espalhado pelo mundo a fora (risos). Agora não sei se eu vou saber te dizer completo quem são todos, mas os que eu conheço eu posso tentar. A mais velha é Maria Luísa. Ela é da união do meu pai com a primeira mulher. Mas ele já tinha envolvimento com ela, antes da minha mãe morrer. Essa primeira mulher, chamava Marcolina. Ela tinha a mesma idade que a minha mãe se ela tivesse viva hoje. A minha mãe morreu com 35 anos. Ela morreu em 85, hoje ela estaria com 60 e alguma coisa, né. Acho

> que até um pouco mais velha, uns 70 e poucos. Eu não sou boa de matemática (risos). Não, mas a minha irmã tem 72, então eu não acredito que ela tem 72 anos não. Ela está mais ou menos nessa faixa de 69. Aí tem a Maria Luísa. Depois meu pai foi casado com Quelemência. Era outra mulher. A segunda mulher. Então, Fatinha era minha irmã. Ela morreu em Nova Ponte em 2018. Se eu não me engano, Fatinha teve um caso com seu cunhado (ela falou pra minha mãe). Quando eu fui trabalhar na casa de sua mãe, pelo amor de Deus, você não fala com sua irmã (risos) eu já sabia. Então eu tinha que ficar calada né (risos). Mas morria de medo que alguém descobrisse que a gente tinha algum tipo de parentesco. Aí tem o filho mais velho. O Arnaldo. Só que Arnaldo não é filho de pai não porque assim, quando pai tinha um caso com Quelemência, ela era casada e já tinha esse Arnaldo. Já tinha Arnaldo e Sônia. Aí parece que o Arnaldo o pai chegou, no caso o pai do Arnaldo chegou e pegou meu pai na cama com ela, aí fez os dois casar não sei como funcionava na época (risos). Fez os dois se casar e ir para o cartório de cueca e ela de camisola. Fez ele assumir os filhos, então meu pai os criou como filhos também. Aí meu pai fala que a Fatinha não era filha dele porque ela já estava com um mês. Mas assim, eu até falei com ele antes pra não ter dúvida, porque se não fosse os filhos dela não pareciam tanto com os nossos filhos. Tem Niô também. O Niô também era meu irmão. Então com Quelemência ele teve a Fatinha. É, Fatinha não sei se o nome dela era Maria de Fátima e Niô. Meu Deus o nome dele não era Niô. Eu o conhecia como Niô, mas não sei o nome dele. Ai, eu esqueci agora o nome dele. Ananias. Ananias é isso mesmo. Aí vem o Floriano que é o Lozinho, parece que ele morava em Belo Horizonte e agora está em Pirapora. Tinha o Luciano que faleceu há pouco tempo, em 2000. Tem a Maria dos Reis. A Marilene e o Niô. Acho que não tem mais nenhum não (risos). A nossa família é grande demais. Quando pai morreu disse que apareceu uma outra irmã. Mas essa eu duvido não. Não duvido porque assim, sempre falaram que era a filha de Bill, porque ele foi muito mulherengo. (Narrativa da Odete Moreira Lima, 45 anos, concedida em entrevista para ARAÚJO, Ana Flávia Rocha de).

O depoimento da Odete, revela a dinâmica familiar e as relações interpessoais em uma família extensa. Várias camadas de informações são apresentadas, incluindo detalhes sobre casamentos, paternidade, relacionamentos extraconjugais e a multiplicidade de irmãos que fazem parte dessa história.

Odete nos faz refletir sobre a complexidade dos laços de parentesco e a descoberta contínua de novos membros familiares, como a possível aparição de outra irmã após a morte do pai. Outro aspecto abordado no relato da Odete está relacionado aos seus próprios relacionamentos e aos de seus irmãos, evidenciando as dinâmicas familiares e como as interações interpessoais deixam marcas na estrutura familiar. A maioria dos membros do núcleo familiar originou-se de relacionamentos breves, muitos dos quais resultaram no nascimento de filhos com pais diferentes. Da mesma forma, as filhas também tiveram filhos de diferentes pais, adicionando uma camada adicional à estrutura familiar.

Podemos visualizar as relações descritas como pequenos fios ou nós soltos que compõem a estrutura familiar, representando, de uma forma ou outra, a construção desse núcleo. Ambas as situações podem afetar a dinâmica familiar, criando uma rede complexa de parentesco e relacionamentos, sem desmerecer a estrutura formal em si. Isso influencia como os membros da família se relacionam entre si e como os laços familiares são percebidos. Além disso, essas dinâmicas podem impactar a estrutura de apoio dentro da família, especialmente considerando que cada filho pode ter um pai diferente, afetando o suporte financeiro e emocional disponível.

Considerações

A análise da trajetória da família Moreira Lima, marcada pelo deslocamento de Buritizeiro para Uberlândia, revela como o fenômeno da migração vai muito além da simples mudança de espaço geográfico: trata-se de um processo complexo de reconstrução de identidades, de reinscrição da memória e da reorganização do território vivido. Mais do que mover corpos no espaço, a migração — como nos lembra Abdelmalek Sayad (1998) — move histórias, sentidos, afetos e silêncios que esca-

pam às estatísticas e às interpretações simplificadoras. O migrante, dirá Sayad, carrega em si uma dupla ausência: está ausente do lugar de onde saiu e ainda não é plenamente reconhecido no lugar de chegada.

Ao longo deste estudo, foi possível perceber como a experiência migratória da família Moreira Lima se entrelaça às marcas do pertencimento e da resistência. A memória, nesse processo, emerge como um fio condutor da identidade — uma memória viva, em constante reconstrução, como propõe Paul Ricoeur (2007), que compreende a lembrança não como um retorno intacto ao passado, mas como uma reinterpretação mediada pelas experiências presentes. A memória familiar, transmitida entre gerações, mantém viva a relação com o sertão, mesmo diante do deslocamento físico e das rupturas geradas pela urbanização e pelas exigências do mundo do trabalho na cidade.

O processo de reconfiguração da identidade migrante também dialoga com a perspectiva de Stuart Hall (2003), para quem a identidade não é uma essência fixa, mas uma construção histórica e relacional, atravessada por múltiplos posicionamentos e pela experiência do deslocamento. No caso da família Moreira Lima, observa-se uma identidade em trânsito, que se refaz na tensão entre o que se deixou e o que se enfrenta, entre o sertão vivido e o sertão urbano vivenciado, entre a memória da origem e a necessidade de adaptação. A cidade não apaga o sertão — antes, o abriga em novas formas, em gestos cotidianos, em práticas culturais e em redes de apoio entre migrantes.

A territorialidade, por sua vez, não se resume à ocupação de um espaço físico. Inspirando-se em Milton Santos (1996), compreende-se o território como um espaço vivido, carregado de significados, experiências e afetividades. A travessia da família Moreira Lima refaz esse território em movimento, tecendo novas relações de pertencimento e reconstruindo o sentido de "lugar" mesmo na mobilidade forçada. O território migra com os sujeitos, porque é também memória, corpo, linguagem e afeto.

É importante destacar ainda o papel das estratégias de reprodução social e simbólica, como aponta Pierre Bourdieu (1996), na forma como a família reorganiza suas redes, saberes e modos de vida no novo espaço. A migração, nesse sentido, não é apenas um gesto de necessidade, mas também de agência — um esforço de reconstruir o mundo a partir de recursos culturais, sociais e simbólicos herdados e reinventados.

Assim sendo, pode-se afirmar que o percurso da família Moreira Lima não é apenas uma história de deslocamento, mas também de permanência — daquilo que permanece mesmo quando se vai. A migração não silencia a memória; ao contrário, a convoca. E nessa convocação, o sertão se reinscreve na cidade, a identidade se refaz no deslocamento, e o território se redesenha com a força da experiência vivida. É nessa tessitura de memórias e movimentos que os sujeitos migrantes seguem existindo e resistindo, sertão afora.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; PALMEIRA, Moacir. "A invenção da migração". **Projeto emprego e mudança sócio econômica no Nordeste (relatório de pesquisa)**, volume 5, Rio de Janeiro: Departamento de Antropologia, Museu Nacional, UFRJ. 1977.

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: **Lembrança de Velhos**. 2. ed., São Paulo: T.A. Queiroz, 1994.

BOURDIEU, P. **A distinção:** crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2014.

BRANDÃO, Carlos A. **Triângulo**: capital comercial, geopolítica e agroindústria. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, CEDEPLAR, 1989,188p, dissertação de mestrado;

BRANDÃO, Carlos R. **A partilha da vida.** São Paulo: GEIC/Cabral Editora, 1995.

BRANDÃO, Carlos R. Fronteira da fé – Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. **ESTUDOS AVANÇADOS,** v. 18, n.52, 2004.

DINIZ, Bernardo Palhares Campolina; BOSCHI, Rodrigo Fortini. O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E HUMANO DIFERENCIADO DAS REGIÕES DO TRIÂNGULO, ALTO PARANAÍBA E NOROESTE DE MINAS GERAIS. In: X Seminário sobre economia mineira; 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, S. As culturas nacionais como comunidades imaginadas. In: HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1998, pp. 47-66.

HALL, S. "Pensando a diáspora. Reflexões sobre a terra no exterior". In: HALL, S. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, Humanitas; Brasília, UNESCO, 2003. p. 25 – 48.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo:** parte II. 2ªed. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Parte II Petrópolis: Vozes, 1998.

HEIDEGGER, M. **Construir, Habitar, Pensar**. traducción de Eustaquio Barjau, In:Conferencias Y Artículos, Serbal, Barcelona, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. **Les structures** élementaires **de la parente**. Paris, Mouton, 1967.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**, Lisboa, Edições 70, 1979.

MALINOSWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo**. Trad. Celina Cavalcante Falck. Editora Record. Rio de Janeiro. São Paulo, 1997.

MALINOSWSKI, Bronislaw.. 1948. **Una Teoria Cientifica de la Cultura**. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

MALINOSWSKI, Bronislaw. **A Vida Sexual dos Selvagens**. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1983.

MALINOSWSKI, Bronislaw.. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Tradução de Anton P. Carr; Ligai Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril cultural,1978.

MARANDOLA Jr., E. **Entre muros e rodovias:** os riscos do espaço e do lugar. Antropolítica, Niterói, v. 23, p. 195-217, 2008b.

MARANDOLA Jr., E.; DAL GALLO, Priscila Marchiori. Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração. **R. bras. Est. Pop**., Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 407-424, jul./dez. 2010.
MARANDOLA Jr., E. **Geografias do porvir:** A fenomenologia como abertura para o fazer geográfico. In: A diversidade da Geografia brasileira: escalas e dimensões da análise e da ação. (orgs):
SPOSITO, Eliseu Savério; SILVA, Charlei Aparecido da; NETO, João Lima Sant'anna;

MARTINS, J. de S. **Não há terra para plantar neste verão.** Petrópolis: Vozes, 1986.

MARTINS, J. de S. O vôo das andorinhas: migrações temporárias no Brasil. In: MARTINS, J. de S. **Não há terra para plantar neste verão.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. p. 45-61.

MARTINS, J. de S. **A Sociabilidade do Homem Simples:** cotidiano e história na modernidade anômala. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2011.172 p.

PAULA, Andréa Maria Narciso Rocha de Paula; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Travessia no sertão dos gerais: tradição e modernidade nas margens do São Francisco. In: FEITOSA, Antônio Maurílio Alencar. ZUBA, Janete Aparecida Gomes. JUNIOR, João Cleps. **Debaixo da lona:** tendências e 152 desafios regionais da luta pela posse da terra e da reforma agrária no Brasil. Goiâna – (GO): UCG, 2006.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Introdução. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORD, D., (orgs.) **Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento**. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. p.

SALLES, Vânia. QUANDO FALAMOS DE FAMÍLIA, DE QUE FAMÍLIA ESTAMOS FALANDO?. **Cad. CRH**, Salvador, v. 17, n. ?, p. 106-140, 1992.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela Mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Ed. Cortez, 2001.

SAYAD, A. **A imigração ou os paradoxos da alteridade.** São Paulo: EDUSP,1998.

SAYAD, A. O retorno: elemento constitutivo da condição do migrante. **Travessia,** São Paulo, Revista do Centro de Estudos da Migração, São Paulo, número especial, 21 p., jan. 2000

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **Errantes do fim do século.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

SUDENE. Área Mineira da SUDENE: Desenvolvimento e Integração Nacional. Recife: SUDENE, 1995.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. **Herdeiros, parentes e compadres:** colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo-Brasília: HUCITEC/EDUNB, 1995.

WOORTMANN, klaas. "**Com Parente Não se Neguceia"** O Campesinato Como Ordem Moral. Anuário Antropológico/87 Editora Universidade de Brasflia/Tempo Brasileiro, 1990.

[1] Demanda Universal - APQ-CSA-01453-18.

[2] Defendida em 2024 pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social – PPGDS/UNIMONTES.

[3] O PIB – Produto Interno Bruto corresponde a soma de toda a riqueza de uma região. Quando se trata do PIB per capita, estamos nos referindo a soma do PIB dividida pela população da região mensurada.

[4] Características apontadas por cada um, durante o desenvolvimento da pesquisa.

[5] Narrativa da Ademara Aparecida Lima, 34 anos, filha de Marina Aparecida Moreira Lima (Cida) concedida para ARAÚJO, Ana Flávia Rocha de; via plataforma digital (WhatsApp). Ademara é considerada pela maioria dos familiares, a primeira do núcleo familiar a ir para Uberlândia.

[6]Para mais informações, ver: http://docs.uberlandia.mg.gov.br/wp-content/uploads/2019/07/cartilha-nossas-historias.pdf.

[7] A expressão "Sertão da Farinha Podre" tem suas raízes no costume dos pioneiros da região, que partiram do Desemboque e usaram bolsas de couro cheias de farinha para marcar o caminho, pendurando-as nos galhos das árvores. Ao retornarem de suas jornadas após meses de ausência, descobriam que a farinha, exposta às intempéries, havia se deteriorado completamente, tornando-se imprópria para o consumo. Outra versão atribui a origem do termo a uma região de Portugal, cujas características geográficas e climáticas guardariam semelhanças com o sertão brasileiro. RISCHITELI, Augusto Bragança Silva Pigrucci. Imagens e vozes do Sertão da Farinha Podre na produção historiográfica de Antônio Borges Sampaio (1880-1908). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2005. p. 51.

CAPÍTULO 6

DESCOLONIZANDO OS GERAIS: SITUAÇÃO COLONIAL E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS GERAIZEIRAS DO NORTE DE MINAS GERAIS

Mauro Toledo Silva Rodrigues
Doi: 10.48209/978-65-5417-528-5

Introdução

Desde a década de 1980, com Chico Mendes e os seringueiros da Amazônia, as lutas sociais do campo passaram por mudanças em seu formato, quando povos e comunidades rurais protagonizaram a luta pelo território e preservação da natureza frente ao desenvolvimento baseado na implantação de grandes empreendimentos econômicos industriais. Esse momento da história brasileira se tornou marco nas lutas por terra/território, quando a promulgação da Constituição de 1988 reconheceu os direitos culturais e territoriais dos povos e comunidades tradicionais. Esses, que agora possuem a legitimidade do Estado, têm suas lutas fortalecidas, e junto de ONG's e movimentos sociais intensificam as lutas de retomadas territoriais e o reestabelecimento dos territórios tradicionais de que em grande parte foram espoliados, expropriados, grilados e expulsos, privados de suas terras.

O modelo de desenvolvimento econômico que vem sendo adotado pelo Brasil, ao longo do último século, na região abordada por este trabalho não se fez de forma diferenciada. Tal modelo tem características específicas e traz um projeto fechado sobre o "modo correto" de se desenvolver. Pois grandes empreendimentos econômicos e industriais

se apresentam como a solução e o caminho para superar o "subdesenvolvimento", e atualmente ultrapassar as barreiras da condição de "país emergente". Vemos que grupos sociais específicos são alvo e agentes do desenvolvimento, em detrimento de uma grande diversidade de modos de vida que fogem do modelo econômico hegemônico. Estamos nos referindo em específico aos diversos povos e comunidades tradicionais que reproduzem uma lógica de vida intrinsecamente baseada em seus territórios, compreendidos com seus ambientes biofísicos, e se apropriam desses de maneira completamente distinta da lógica econômica técnico-científica.

Esse cenário nos revela uma realidade muito mais ampla. Pois, junto da ideia de desenvolvimento, existe uma narrativa que oculta uma hierarquia internacional, que encaixa os países ocidentais imperiais enquanto dominantes e "desenvolvidos", e as antigas colônias enquanto países "subdesenvolvidos" ou "em desenvolvimento". A grande problemática dessa narrativa/crença é a forma como as realidades coloniais são traduzidas como um passado superado que não tem ligação ou influência sobre a realidade contemporânea.

Para desvelar o histórico das comunidades subalternas e compreender suas perspectivas sobre o conflito socioambiental, utilizaremos a perspectiva da modernidade/colonialidade, em que teóricos latino-americanos reconstroem o histórico da América Latina evidenciando as relações de poder e os processos de dominação pelos quais as colônias são encaixadas no cenário internacional, e como as situações coloniais são reproduzidas. Essas últimas são entendidas enquanto a exploração/pressão cultural, política, sexual, espiritual, epistêmica e econômica dos grupos étnicos/racializados subordinados por grupos étnicos/racializados dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais (Grosfoguel, 2007, p. 219-220). Nesse sentido, evidenciaremos, no histórico Norte mineiro, os mecanismos de desenvolvimento enquanto

reprodutores da colonialidade, agenciando a dominação e exclusão das populações subalternas, através do Estado e de seus órgãos de fomento, aliados à elite econômica do capital regional e internacional, assim como evidenciaremos os grupos que historicamente ocupam a região e são encaixados no grupo de subordinados ao sistema econômico dominante.

Breve histórico da região Norte de Minas

Com a expansão colonial para os sertões brasileiros, o que hoje se convenciona chamar de Norte de Minas foi ocupado por colonos que inicialmente pertenciam à capitania da Bahia, onde foram estabelecidos – diferentemente do litoral – extensos currais de gado para a produção de couro e gêneros alimentícios, sendo anexados às Minas em 1720. Nesse sentido, Pires (1979, p. 46) ressalta:

> Inegavelmente, a primeira região mineira a ser povoada foi a do Norte de Minas através dos currais de gado do São Francisco e do rio Verde. Em uma visão mais ampla cumpre acentuar que todo o lado direito do Rio São Francisco pertencia à província da Bahia e o lado esquerdo à província de Pernambuco. (...) muitas léguas de terras foram conseguidas, apenas, segundo o costume da época, com gasto de tinta e papel, ao lado do merecimento e da capacidade financeira, para a construção de engenhos, currais de gado e abertura de roças. Outras foram obtidas por compra e herança.

A colonização do sertão mineiro não foi diferente das violentas incursões realizadas por bandeirantes em outras partes do Brasil; contudo, há uma narrativa que perdura até o século XIX e início do século XX, em que esta região apresentaria um "vazio populacional", que foi gradativamente preenchido. Apesar de haver essa lacuna na história dos povos autóctones da região, Ribeiro (2005), através de relatos de viajantes do século XVI e XVII, remonta a região do cerrado mineiro habitada por povos do tronco linguístico Macro-Jê, especialmente os povos Xacriabá e Arwak:

> Um complexo cultural próprio da Savana (Cerrado e Caatinga) teria se constituído ao longo de um processo histórico envolvendo várias tradições e fases desde o Holoceno. Os grupos indígenas do grupo linguístico Macro-Jê seriam os herdeiros históricos deste complexo cultural e não poderiam ser classificados como arcaicos, caçadores que, só recentemente, receberam a agricultura dos seus vizinhos Tupi e Arwak. (Ribeiro, 2005, p.104).

O mesmo autor enfatiza como as expedições de bandeirantes transformam o ambiente biofísico e os povos e comunidades que se inserem nos circuitos ecológicos. O caso dos Arwak é uma evidência desse processo, pois houve um verdadeiro genocídio desse grupo étnico, atualmente considerado uma etnia extinta (dificilmente são encontrados vestígios e referências ao mesmo). Outros povos estariam fadados à assimilação, à luta e à resistência através de diversas estratégias, ou a terem o mesmo destino dos Arwak, através da guerra justa ou da ação de doenças venéreas espalhadas entres os povos pelos colonizadores.

A região também se constituiu, na época colonial, de acordo com Costa (1999), com presença da população negra, que em certa medida foi trazida junto de bandeiras paulistas e baianas, mas em grande parte se estabeleceu na região através de fugas, com a estratégia de se aquilombarem, pois o sertão apresentava a característica do isolamento da presença portuguesa, assim como a incidência da malária na região Norte mineira do rio Verde Grande, o que repelia a presença branca. Costa (2003) fala de uma sociedade muito singular que surgiu da articulação de indígenas, quilombolas, paulistas, baianos, mineiros e europeus; grupos humanos estes que foram ao longo do tempo constituindo modos de vida específicos, de acordo com o ambiente natural com que cada um destes estava em contato e de que se apropriava. Nesse sentido do histórico de ocupação do território do Norte mineiro, a socióloga Brito (2013) aponta alguns aspectos de como ocorreu a reorganização da questão fundiária, conduzida de forma coercitiva pelo império português:

> Apesar das sesmarias terem dado origem às grandes propriedades no período colonial e da lei de terras ter bloqueado o acesso dos mais pobres, no norte de Minas muitas terras permaneceram sem ser apropriadas pela oligarquia e ficaram sob a posse desses diferentes grupos; em diferentes ecossistemas forjaram suas formas de vida tendo como parâmetro os ambientes em que habitavam. A implantação da estrada de ferro trouxe mudanças, mas que não significariam um reordenamento territorial e cultural. Posteriormente a expansão das ferrovias e a abertura de rodovias desencadearam algumas transformações no Norte de Minas, no século XX, devido à diminuição das distâncias, que resultou em maior movimentação populacional e em novas possibilidades de comércio. (p. 31).

Esses fatos trazidos acima trazem a perspectiva da realidade colonial em que o país estava inserido, da qual a região Norte mineira não se safou, estando enredada na rede de relações de poder que ultrapassa as barreiras marítimas e encaixa as mais distantes regiões do Império, como o sertão mineiro, dentro da lógica de dominação internacional. Pois, com a transformação da região que se inicia no século XX, a lógica das terras que não eram ocupadas pelas elites locais iria se alterar, o contexto global iria afetar o sertão mineiro de forma direta e o desenvolvimento passaria a atravessar a vida dos povos e comunidades tradicionais.

Após a Segunda Guerra Mundial, na década de 1940 há uma dramática mudança na política mundial, com o início da Guerra Fria e a criação de parâmetro dedesenvolvimento econômico que são estabelecidos pelos países hegemônicos. O marco simbólico desse movimento político e econômico se dá com o discurso do presidente estadunidense Harry Truman, que ao utilizar o termo países "subdesenvolvidos" cria uma hierarquia mundial, na qual aqueles países nessa categoria teriam de seguir os padrões de modernização daqueles desenvolvidos, em uma espécie de cruzada contra a pobreza. (Hermet, 2002)

Aqui, começamos a evidenciar como a realidade da modernidade/colonialidade está completamente inserida na lógica do desenvol-

vimento. Na esfera nacional, a lógica desenvolvimentista afetou as regiões consideradas isoladas e subdesenvolvidas, trazendo a narrativa/crença de que solucionaria problemas sociais ligados à fome, miséria, desigualdade social e até mesmo a seca. Essa narrativa se materializou por políticas públicas que visavam a levar o progresso econômico para a região. A SUDENE foi responsável pela implementação de diversos projetos de cunho econômico; contudo, muitos deles possuíam caráter desenvolvimentista, apesar de ter sido idealizada por Celso Furtado, seu superintendente até o período de exílio pela ditadura civil-militar, em 1964. O próprio Furtado compreende a lógica imperativa nos projetos desenvolvidos pela autarquia:

> A partir dos anos 60, como responsável pelas políticas de desenvolvimento do Nordeste, percebi que os problemas mais graves não são os de natureza econômica, e sim social, ligados à estrutura de poder (...) vendo o Nordeste de perto como superintendente da SUDENE, desde que a criei em 1959 até o golpe militar de 1964, percebi que ou se mudava a estrutura de forma radical ou o crescimento agravaria as deformações sociais. Impressionou-me ver que a estrutura agrária ali era a mais anacrônica que eu conhecera mundo afora. (1999, p.81).

Nesse contexto, o sertão mineiro é incluído na área de atuação da SUDENE, por se caracterizar como região semiárida que possui a presença do cerrado e da caatinga como biomas predominantes, vegetações historicamente vinculadas à escassez e à pobreza. Essa será uma das frentes modernizadoras que irão dar início à modificação da ocupação das terras na região. Segundo Rodrigues (2000), juntamente com a SUDENE, a CODEVASF também atuará em programas de incentivos fiscais e financeiros, a fim de levar o progresso para a região através de quatro eixos de empreendimentos: industrialização, agropecuária modernizada, projetos de irrigação e monocultivo de eucalipto. Essa é conhecida como a frente modernizadora que modificou drasticamente a região

Norte mineira, impactando especialmente os povos que ocupavam suas terras sob forma de posse e reproduziam suas vidas a partir de uma lógica de relações não- capitalistas com seus territórios. Estes povos foram sistematicamente expulsos de grandes partes ou da totalidade de seus territórios, que ocupavam desde a época das frentes de ocupação colonial.

Nesse cenário desolador de dominação, expropriação de territórios e recursos naturais, uma forte frente de resistência emergiu. Como apontado no início do texto, uma efervescência política se instaurou desde a década de 1980; as pautas eram sobre direitos que foram sistematicamente negados ao longo da formação do Estado brasileiro. Esse movimento foi catalisado com a emergência de sujeitos de direitos instituídos pela promulgação da Constituição Federal de 1988, num processo denominado por Costa de (des)invisibilidade dos povos e comunidades tradicionais:

> A existência em si do artigo 216 para os grupos que contribuíram para a formação da nacionalidade brasileira e do artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias para as comunidades negras rurais, assim como do Capítulo VIII sobre os indígenas, não garantem a efetiva conquista da plenitude de direito que tais artigos constitucionais definem. Há a necessidade de processos sociais complexos para concretizar para cada povo ou comunidade o direito à diferença identitária e cultural e a um território específico. A esses processos conceituo como (des)invisibilidade de povos e comunidades tradicionais. (Costa, 2011, p. 6)

Com o reconhecimento institucional e consequente (des)invisibilidade das comunidades tradicionais na região Norte mineira, há um mosaico de povos que se autoafirmam e reivindicam seus territórios e o direito a reproduzirem seus modos de vida específicos. Brito (2013, p. 31) elenca o mosaico de povos que se articulam no sertão mineiro, sendo estes:

Os índios Xacryabás, em São João das Missões. Os quilombolas, nos vales dos rios Verde Grande e Gurutuba, e em outros lugares da região. Os vazanteiros, que vivem integrados à dinâmica das vazantes e ilhas do rio São Francisco. Os barranqueiros, que vivem nos barrancos e margens de outros rios da região, integrados às suas dinâmicas. Os veredeiros, que utilizam as veredas como base de sua reprodução social e que, nesse frágil ecossistema, desenvolveram agricultura sustentável e extrativismo associado à utilização do Buriti. Os caatingueiros, que moram e produzem nas caatingas do sopé da Serra Geral e têm relação de trocas e comércio com os geraizeiros, habitantes dos gerais.

Município de Grão Mogol e Território Geraizeiro

O Município de Grão Mogol localiza-se na região sudeste do país, na mesorregião do Norte de Minas (Ver Figura 1). O município limita-se com os municípios Padre Carvalho, Riacho dos Machados, Francisco Sá, Itacambira, Botumirim, Cristália, Josenópolis, Juramento, Fruta de Leite e Rio Pardo de Minas. Está em área de cerrado, com prevalência do cerradão ou chapadas; apresenta clima tropical de altitude, com intensa secura no inverno e verões úmidos.

O povoado Serra de Santo Antônio do Itacambiraçu, atual Grão Mogol, teve sua origem relacionada à descoberta de diamantes, no final do século XVIII. No ano de 1839, o lugarejo era chamado de Arraial da Serra de Grão Mogol e logo passou a atrair pessoas do país e estrangeiros (portugueses, franceses, alemães e outros europeus), que, provavelmente, atuavam na exploração de diamantes. Apenas no ano de 1858, Grão Mogol recebeu a categoria de cidade. Durante décadas, Grão Mogol destacou-se como a mais importante cidade da região Norte mineira; contudo, o processo de decadência da exploração das minas de diamantes, ocorrida especialmente após a década de 1960, coincidiu com a emancipação de parte do território de Grão Mogol e com a criação dos novos municípios de Itacambira, Cristália e Botumirim.

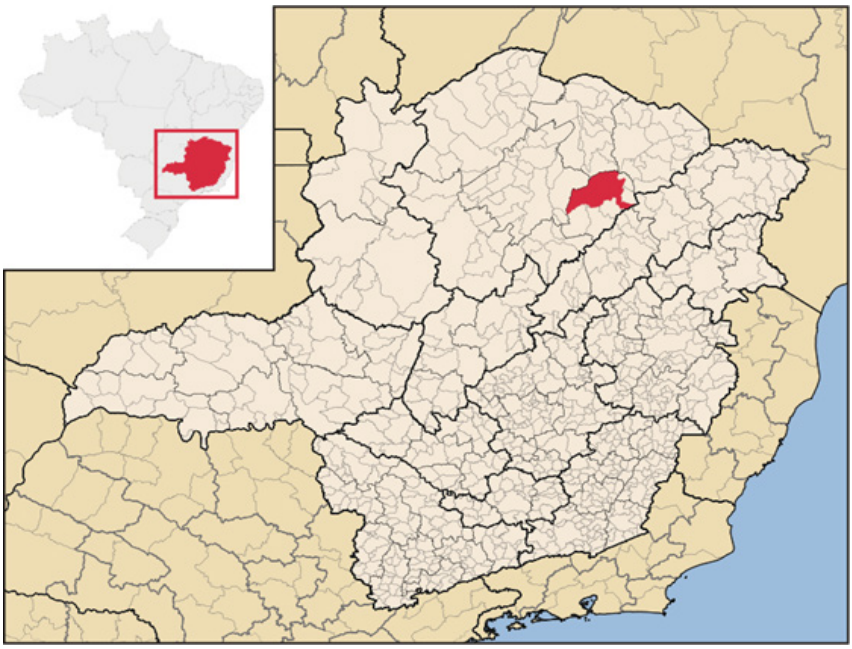


Figura 1 – Localização de Grão Mogol - MG
Fonte: Wikipedia [http://pt.wikipedia.org]. Acesso em 05/08/2017.

A cerca de 100 km da sede do município se encontra o distrito de Vale das Cancelas, às margens da BR 251. Ali se formou um pequeno povoado que reunia dois postos de gasolina, alguns hotéis e restaurantes e algumas residências. Para além desse pequeno núcleo urbano, chapada afora existe uma imensa zona rural em que comunidades se agruparam há mais de dois séculos; ou seja, dentro de um mesmo território existem algumas comunidades que nele se organizam. Os moradores locais o denominam território geraizeiro do Lamarão, analisado nesse trabalho.

Ao tratar do processo de formação histórica das comunidades geraizeiras onde hoje é o distrito de Vale das Cancelas, Costa (2007) aponta que a região de Grão Mogol, antigo Arraial da Serra do Itacambiraçu, no ano 1787 passou a ser totalmente dominada pela Coroa

portuguesa, expulsando os homens livres que ali viviam do garimpo, para explorar a região com base no trabalho de negros escravizados. Em meados do século XIX, a região começa a estruturar, em conjunto com a atividade mineradora, a atividade agrícola, que se localiza em uma área de extensas chapadas e banhada por vários córregos, sendo um deles o Lamarão, onde se estabeleceu a fazenda de São Francisco. De acordo com Fonseca (2014):

> A organização produtiva da fazenda São Francisco se estruturou articulando a pecuária, atividades agrícolas e extrativismo através dos diversos núcleos familiares constituídos dentro da fazenda - como agregados - e no seu entorno. Uma das formas de ocupação do sertão norte-mineiro ocorreu "através da alocação dos camponeses às margens dos pequenos cursos d'água e próximos às chapadas existentes em toda a região". No caso da formação dos núcleos comunitários em evidência neste estudo, o desenvolvimento das relações sociais de compadrio e parentesco entre os núcleos familiares que se estabelecem na região, a partir de sua ocupação inicial, vai constituir as comunidades de Lamarão - às margens do córrego que lhe dá nome - e a comunidade de São Francisco.

Com essa trajetória podemos identificar o início dos territórios do distrito de Vale das Cancelas, e visualizar a ancestralidade das populações que ali reproduzem suas vidas em simbiose com o cerrado, apresentando um sistema produtivo ligado à pecuária de solta e ao extrativismo de frutos nativos dos Gerais.

Para compreendermos algumas características dos povos geraizeiros, acionaremos alguns teóricos das Ciências Sociais. A começar por Diegues (2008, p. 89), que trata das singularidades que os povos e comunidades tradicionais trazem:

> a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um modo de vida; b) conhecimento aprofundado da natureza e dos seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transmitido

> de geração em geração pela oralidade; c) noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente; d) moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para centros urbanos e voltado para a terra dos seus antepassados; e) importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado.

Aqui podemos observar a caracterização de alguns aspectos intrínsecos a essas comunidades. A relação com o ambiente biofísico que as circunda ocorre através de uma relação de troca, que não está pautada em uma lógica mercantil ou mesmo capitalista. Ou seja, estas comunidades não funcionam na lógica do acúmulo do capital, e sim a partir de uma reciprocidade com os entes naturais, seja a chapada, com seu uso coletivo, as águas e a relação de preservação, sejam as plantas e seus diversos usos (alimentícios e medicinais).

Nesse sentido, Nogueira (2009, p. 15), antropóloga que desenvolveu estudo na região, traça um perfil das comunidades geraizeiras da região de Grão Mogol:

> [Geraizeiros] São chamados os camponeses da porção de Cerrado do Norte de Minas Gerais (...) onde a alcunha ainda é utilizada. Gerais, grosso modo, pode ser aqui entendida como sinônimo de Cerrado, paisagem que, no Norte de Minas, teve grande parte de sua extensão convertida em maciços de eucalipto, desde a década de 70. O plantio empresarial de eucalipto implicou em expropriação, grilagem de terras comunais e grande impacto ambiental, com a redução da oferta de água, frutos nativos, ervas medicinais e madeiras – recursos estratégicos para a reprodução física e social dos Geraizeiros. Em aliança com sindicatos de trabalhadores rurais, entidades ligadas à Igreja Católica, organizações não governamentais (ONG's) e redes socioambientais, como a Rede Cerrado, os Geraizeiros, hoje, reagem à violência sofrida, denunciam o caráter predatório do monocultivo de eucalipto e reivindicam o reconhecimento de seus direitos territoriais enquanto população tradicional.

O modo de vida geraizeiro está intrinsecamente ligado ao bioma que ocupam, os Gerais. Este bioma possui características específicas de manifestação do cerrado, onde estão presentes grandes extensões de chapadas, baixas úmidas e cursos d'água. Para a representação do ambiente biofísico da região, utilizaremos a literatura de Rosa (2006, p. 46-47):

> Os bogós de couro foram enchidos nas nascentes das lagoas, e enqueridos nas costas dos burrinhos. (...) Os cavalos ainda pastavam um pouco, do capim-grama que tapava os pés deles (...) De repente, com a gente se afastando, os pássaros todos voltavam do céu, que desciam para seus lugares, em ponto, nas frescas beiras da lagoa – ah, a papeagem no buritizal, que lequelequeia. A ver, e o sol, em pulo de avanço, longe nas bandas de trás, por cima de matos, rebentava, aquela grandidade. Dia desdobrado. (…) Em o que afundamos num cerrado de mangabal, indo sem volvência, até perto de hora do almoço. Mas o terreno aumentava de soltado. E as árvores iam se abaixando menorzinhas, arregaçavam saia no chão. De vir lá, só algum tatu, por mel e mangaba. Depois, se acabavam as mangabaranas e as mangabeirinhas. Ali onde o campo largueia.

É preciso destacar que a narrativa trazida por Guimarães Rosa contém uma imagem do passado dos Gerais vivido pelas comunidades da região da Serra Geral, pois assim como evidenciou Nogueira (2009), desde a década de 1970 a paisagem passou por uma drástica mudança, devido aos impactos sofridos pelas grandes extensões de monocultivos, o que pode ser evidenciado pela constante presença das águas nas descrições trazidas pelo escritor. No entanto, a narrativa não deixa de trazer os detalhes biofísicos dos Gerais, onde as chapadas dotadas de um capim-grama servem para alimentar o gado, que nessa região sempre foi criado solto pelas extensas chapadas, território este considerado coletivo pelas comunidades geraizeiras. Esse ambiente apresenta uma rica biodiversidade de fauna e flora, representadas no trecho pelas mangabeiras, buritizais, mangabaranas, mangabeirinhas, mel, tatus e papagaios. Essa mesma fração do território contém diversas outras espécies frutíferas, como a fruta-pão, o araçá, a pinha, o araticum, o pequi, o jatobá, murici,

gabiroba, cajuzinho, entre outros gêneros, assim como diversas espécies de árvores madeireiras: anjico, sucupira, pindaíba, jatobá, vinhático, entre outras, além de espécies com propriedade medicinais como o rufão, barba-timão, mastruz, entre outras. (Lima; et al., 2012)

Essa rica diversidade das chapadas está completamente associada à dinâmica produtiva das comunidades geraizeiras, que afeta diretamente a reprodução material e simbólica de suas vidas. Ocorre que é justamente essa parcela do território onde grandescorrentes são amarradas a tratores, que passam por cima do extenso solo das chapadas, derrubando e matando todas as árvores, arbustos e animais ali presentes. Moradores da região possuem várias memórias ligadas ao fenômeno, que eles denominam de correntões, onde vários casos são expostos, e que trazem narrativas de derrubada de madeiras de lei, como o pequi e o jatobá, e mesmo matando uma família de pacas. Isto ocorre ainda nos dias de hoje, o que traz revolta e urgência de retomada dos territórios por parte dos geraizeiros. Em um exemplo marcante e simbólico, que ocorreu recentemente na região, no dia três de outubro do corrente ano, vários homens e mulheres, muitos jovens, ao noticiarem a ocorrência dos correntões, foram até o local e, literalmente, fizeram uma barreira humana para colocar um fim à destruição, quando os motores foram desligados; os moradores presentes iniciaram de imediato um processo de retomada territorial, o que se desdobrou em um acampamento geraizeiro.

É necessário compreender a apropriação das comunidades em relação ao espaço geopolítico que passam a ocupar. Pois estas comunidades não estabelecem termos em relação a propriedades, mas sim em relação a um território. Nessa perspectiva, utilizaremos Paul Little, que enxerga o território não como algo estático e imobilizado, mas sim enquanto um processo. Para o autor, a territorialidade é um "esforço coletivo de um grupo social para ocupar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo esse em seu território, ou homeland." (Little, 2002, p. 253) Portanto, diferente-

mente de buscar uma terra para poderem se reproduzir social e culturalmente, os geraizeiros querem a sua homeland¸ aquele local que seus ancestrais ocuparam, cujas memórias e práticas dessa ocupação os atuais moradores herdam as, o que ultrapassa a barreira dos séculos. Essa parcela específica do espaço geográfico não pode ser substituída; ainda hoje há o esforço para a sua ocupação e controle e identificação.

A atual situação colonial e a resistência geraizeira

Como trazido acima, o território geraizeiro é ocupado a partir de uma relação de troca recíproca com o cerrado. Nesse sentido, cada porção específica do território, que possui manifestações diferentes do cerrado, é manejada de acordo com a capacidade da terra e da vegetação. Esse manejo só é possível devido ao conhecimento empírico que vem sendo repassado de geração em geração entre os geraizeiros. Cada parcela do território é utilizada com base na preservação, optando-se por ações que não estão baseadas em critérios de produtividade (lógica mercantil), mas sim aqueles que não desgastem ou sobrecarreguem estas parcelas do território, como demonstra a figura 2.

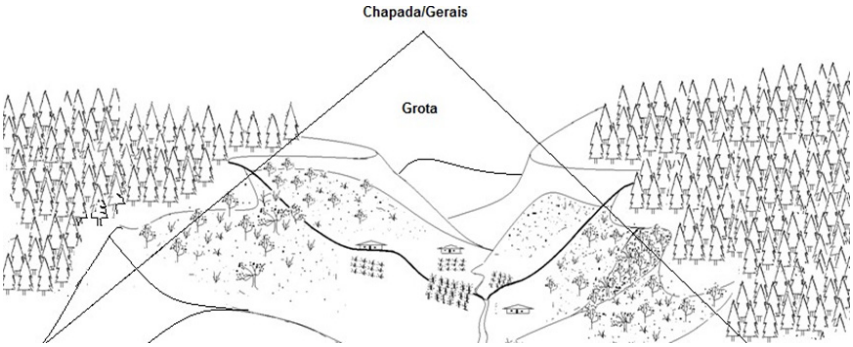


Figura 2 - Classificação genérica dos ambientes
Fonte: Fonseca (2014)

O contexto de conflito se inicia com a regulamentação das terras no final da década de 1970, quando a Ruralminas5, criada nesse período, é o organismo estatal responsável por regulamentar e titular as terras. A atuação da Ruralminas se encaixa no caráter de colonialidade adotado pelo Estado, pois a classificação das terras é feita de acordo com a lógica da propriedade privada, categoria de agências coloniais, que não dão conta de abarcar a dimensão de território e de terras coletivas. Em Grão Mogol e na região, as terras de chapadas, grande parte dos territórios geraizeiros, foram classificadas pelo Estado como terras devolutas. De acordo com relatos de membros das comunidades, o "tempo da medição" (categoria utilizada por eles) foi um período em que, além das terras devolutas, áreas utilizadas para plantio e mesmo áreas com construções foram expropriadas, pois os geraizeiros não possuíam nenhum tipo de documentação formal sobre aquelas terras. O cenário é remontado na voz de uma liderança local que nasceu e cresceu no território do Vale das Cancelas:

> No tempo das medições, muita gente perdeu as terras! Ninguém sabia de muitas coisas naquele tempo, e os fazendeiros tiraram proveito disso. A gente estava vivendo nossa vida como sempre viveu, mas ai chegaram os agrimensores, os fazendeiros e a polícia tudo junto para poder falar que aquelas terras que a gente estava ocupando desde a época de nossos bisavós, e até mesmo antes deles, não pertenciam à gente. Muita gente entregou as terras que eles pediram e quem não entregou sofria ameaça de pessoa armadas que vinham junto com os agrimensores. Foi uma enorme injustiça cometida com a gente, porque a gente não tinha conhecimento das leis e das regras, mas eles [grandes proprietários de terras] tinham e tiraram proveito da gente dessa forma. (Adair, 34 anos. Trabalho de campo realizado em 2016)

O relato de Adair, uma das lideranças das comunidades geraizeiras, nos remete diretamente à colonialidade trazida por Grosfoguel (2007): o autor explicita as formas de dominação baseadas no sistema métrico padronizado, trazido e aplicado pelo Estado, em que o conhecimento formal e científico é elencado como sistema dominante, e aqueles que

não têm domínio de tal saber ficam à mercê da aplicação de tais regras sem ter acesso às mesmas. Sendo assim, os grandes proprietários de terras aparecem enquanto detentores do conhecimento formal e ainda se utilizam do aparelho coercitivo do Estado, materializado no aparato policial, como mecanismo de expropriação e até mesmo grilagem das terras. Nessa narrativa, o capital privado e as oligarquias aparecem como protagonistas na reconfiguração da malha geográfica dos Gerais. Porém, quem possibilitou tal ocupação foi o próprio Estado, no mesmo período final da década de 1970, em que concedeu o uso das terras devolutas da região, consideradas por ele como "terras inférteis" e "improdutivas". Nessa época, a então estatal Vale do Rio Doce inicia a transformação da paisagem utilizando os "correntões" e o sistemático plantio dos maciços de eucaliptos, com base na exploração da mão de obra dos trabalhadores locais[1].

Aqui vemos a lógica colonial sendo acionada mais uma vez, pois as terras do cerrado são classificadas de maneira inferior. Porém, a classificação está baseada em uma visão dominante, pois as terras de chapada são consideradas inférteis para o plantio de cana e outros gêneros alimentícios que são exógenos às áreas do cerrado. Por outro lado, essas mesmas terras de chapada são ricas em frutos nativos, plantas medicinais, possuem também o capim-grama, gramínea nativa que serve para a alimentação do gado.

O mesmo discurso de subalternização das áreas de cerrado serve para levar à frente o projeto de desenvolvimento, e os plantios de eucalipto, para abastecimento de carvão para as indústrias. Esses empreendimentos aparecem, então, enquanto soluções para a pobreza e "subdesenvolvimento" regional. Nesse sentido, a lógica de ocupação e uso do território pelas comunidades tradicionais é completamente ignorada, ainda operando a invisibilização das populações locais por parte do Estado, que não legitima a diversidade, lançando um olhar de inferiorização sobre as comunidades tradicionais.

Durante as décadas de 1980 e 1990, o contrato de cessão das terras estatais acaba, e mediante um novo contrato as terras passaram para o controle do capital privado, como a Fozcalma S. exportadora e a Floresta Minas Ltda., que conseguem aumentar o tamanho total das áreas de terras devolutas cedidas, ampliando, na mesma medida, a expropriação territorial. Essa organização fundiária se estende até os dias atuais, com uma nova malha territorial desenhada, e os territórios geraizeiros de Vale das Cancelas foram forçados a uma situação de encurralamento, categoria local que se refere à forma como as comunidades foram forçadas a ocupar cada vez um espaço menor dentro do território, frente ao aumento dos monocultivos.

Outra frente de desenvolvimento econômico atinge o distrito de Vale das Cancelas; em específico, o território de Lamarão. Para tornar o cenário das comunidades geraizeiras ainda mais delicado, outros dois grandes empreendimentos econômicos se instalaram da região: no ano de 2014 iniciaram as pesquisas de solo e prospecções, se materializando nas mineradoras MIBA (Minas Bahia Mineração) e SAM (Sulamericana Metais). Esses grandes empreendimentos, que estão atrelados ao capital internacional, trazem consigo um projeto de mineração de minério de ferro em baixo teor, o que significa que, para a operação e o processamento do minério, um maior uso da água é necessário, assim como a produção de uma maior quantidade de rejeitos. Esse cenário complexifica ainda mais a tessitura territorial da região do Vale das Cancelas, pois a localização geográfica, dentro do território do Lamarão, para a abertura das minas demandava a remoção dos moradores de toda uma comunidade. Com isso três tessituras territoriais distintas estariam presentes no mesmo espaço geográfico: as empresas monocultoras de eucalipto, as mineradoras e a comunidade geraizeira de Vale das Cancelas. Onde as relações de poder e de dominação são protagonizadas pela pressão do capital internacional, nacional e do aparelho estatal, sujeitando os geraizeiros do território do Lamarão até mesmo à desapropriação.

Para nos auxiliar na leitura das configurações territoriais, utilizamos Raffestin (1993), que traz o conceito de quadrículas do poder para compreender as relações de poder dentro da criação de limites e fronteiras, seja com a instauração do Estado-nação, seja nas atuai regularizações fundiárias, ou mesmo dentro de um processo de retomada territorial. Segundo o autor:

> o limite é um sinal ou, mais exatamente, um sistema sêmico utilizado pelas coletividades para marcar o território: o da ação imediata ou o da ação diferenciada. Toda propriedade ou apropriação é marcada por limites visíveis ou não, assinalados no próprio território ou numa representação do território: plano cadastral ou carta topográfica. Toda função é também marcada por limites frouxos ou rígidos que determinam sua área de extensão ou de ação. Nesse caso, os limites estão em estreitas relações com o trabalho, portanto com o poder. Limites de propriedade e limites funcionais podem coincidir, superpondo- se, ou, ao contrário, se recortarem. Mas vê-se logo que, na qualidade de sistema sêmico, os limites são utilizados para manifestar os modos de produção, isto é, para torná-los espetaculares. O limite cristalizado se torna então ideológico, pois justifica territorialmente as relações de poder. Toda quadrícula é ao mesmo tempo a expressão de um projeto social que resulta das relações de produção que se enlaçam nos modos de produção e o campo ideológico, presente em toda relação. (Raffestin, 1993, p. 165).

Com a visão trazida pelo autor podemos entender dimensões mais profundas no que tange à criação e mesmo disputa dos limites e fronteiras. Segundo o trecho trazido acima, deve-se levar em consideração as relações de poder que estão dentro das demarcações dos limites e fronteiras, onde estes, além de delimitar o espaço, delimitam os modos de produção vigentes dentro desse e mesmo o que o autor chama de projeto social. Podemos identificar, assim, o modo de produção geraizeiro confrontando o modo capitalista. Ao mesmo tempo em que se disputa o território, disputa-se também o projeto que irá se firmar no mesmo. De um lado, os geraizeiros pretendem perpetuar o manejo tradicional da terra, as plantas e os animais presentes dentro da

quadrícula intitulada de território. Por outro, empreendimentos privados pretendem redefinir o projeto daquela mesma quadrícula territorial, sobrepondo a lógica de uso e manejo da terra e dos recursos naturais ali existentes por relações capitalistas de produção.

Nesse cenário, as comunidades geraizeiras não permanecem passivas no processo de violação dos direitos humanos e territoriais, através da forte pressão do projeto de desenvolvimento adotado por um Estado permeado pela colonialidade. Como abordado inicialmente neste trabalho, os processos de (des)invisibilização dos povos e comunidades tradicionais são protagonizados também pelo geraizeiros, que fazem uma frente de resistência aos grandes empreendimentos e à lógica técnico-instrumental trazida por esses complexos, em uma disputa pela legitimidade de estabelecer as fronteiras daqueles territórios.

No início dos anos 2000, as comunidades de Vale das Cancelas convergem em um forte movimento de articulação e organização política, junto a movimentos sociais (CPT- MG[2] e mais recentemente o MAB[3]) e passam a se apropriar do conhecimento sobre os direitos constitucionais de garantia cultural, social e territorial, quando, cientes do respaldo constitucional, travam uma disputa legítima em que se mobilizam e traçam estratégias para defesa e retomada de seus territórios.

Nos territórios do distrito de Vale das Cancelas, várias foram as estratégias utilizadas para o enfrentamento dos empreendimentos econômicos. A mobilização contra as mineradoras se deu através da denúncia junto a órgãos públicos, como o Ministério Público (MP), por parte do geraizeiros do território do Lamarão, em relação a impactos sociais e ambientais que os empreendimentos iriam provocar. Nesse sentido os geraizeiros foram protagonistas na preservação do cerrado, e de seus territórios, por visibilizarem e fiscalizarem o empreendimento. Nessa mobilização, pode se evidenciar que a mineradora SAM pretendia construir um aqueduto de 480km entre o território do Lamarão até

o município de Ilhéus na Bahia. A licença ambiental, que permite o início das operações das mineradoras, foi negada pelo IBAMA, impulsionado pela polêmica gerada sobre a enorme quantidade de recursos hídricos que seriam destinados não só para a mineração em si, que já são números altíssimos devido ao baixo teor do minério, mas também pelo transporte do mesmo, que seria feito também consumindo milhões de metros cúbicos de água, comparados ao consumo médio de água do município de Montes Claros (MG)[4].

Outras estratégias de retomada e defesa territorial foram adotadas pelas comunidades geraizeiras, como a ocupação de terras e estabelecimento de acampamentos, assim como relatado em parte anterior desse texto, o corte de cercas que isolavam os maciços de eucalipto para que os gados voltem a se alimentar nas áreas de chapada, até a autodemarcação do território. A autodemarcação ocorreu também no território do Lamarão, processo esse a que iremos nos ater por último.

Como já exposto aqui, a Constituição Federal de 1988 garante aos povos e comunidades tradicionais o direito de reprodução do seu modo de vida tradicional assim como acesso aos seus territórios, porém, na prática é um processo moroso e não reconhece, de fato, toda a diversidade que está inserida dentro da categoria de povos e comunidades tradicionais. Atualmente o Estado possui o aparato formalmente montado para a titulação de terras indígenas e terras de comunidades quilombolas, através da instrução normativa nº 49/200813 do INCRA[5], que normatiza o processo de titulação de territórios tradicionais pelo Estado. As comunidades tradicionais que fogem à rigidez instrução normativa, devidos às categorias étnicas diferenciadas (geraizeiros, veredeiros, caatigueiros, ribeirinhos etc.), enfrentam uma morosidade ainda maior por parte do Estado.

Nesse cenário, as comunidades geraizeiras se utilizam da autodemarcação como uma poderosa estratégia de retomada territorial. Podemos caracterizar essa estratégia, como um processo de luta pelo reconhe-

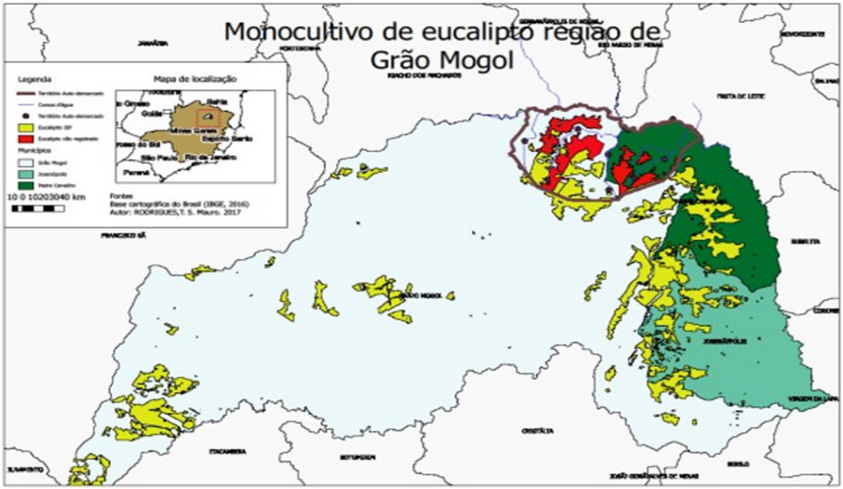
cimento dos direitos territoriais, e retomada de suas terras e, ao mesmo tempo, possuindo um caráter fortemente educativo, já que proporciona um reconhecimento da área de usufruto exclusivo, seus recursos e seus problemas, contribuindo para o processo de gestão dela. Na prática, com a autodemarcação, os povos e comunidades tradicionais assumem para si a tarefa de delimitarem de seus territórios tradicionais de acordo com suas memórias e práticas ancestrais, garantindo a autonomia de um regime de uso das terras em consonância com tais práticas.

Sendo assim, ao assumir e protagonizar o processo de delimitação dos territórios, as comunidades geraizeiras se mobilizam para traçar os limites e fronteiras de seus territórios tradicionais. Os critérios adotados pelas comunidades de Vale das Cancelas foram marcos temporais, como cemitérios, lugares de plantio e criação, e rios e córregos que dividiam seus territórios, baseado no conhecimento empíricos das comunidades e a memória dos mais velhos, que se apoiavam em evidencias materiais. Esse procedimento ocorreu no ano de 2015 e com o apoio técnico do CAA-NM[6]. Esse processo se configurou em uma sequência de reuniões e percursos pelos territórios organizados mutirões, o que gerou um relatório elaborado pelo CAA-NM e a reocupação de áreas que haviam sido ocupadas pelas empresas.

O protagonismo das comunidades geraizeiras frente aos empreendimentos que pretendem alterar a lógica de regime das terras pode ser entendido enquanto uma forma de proteção do meio ambiente contra a degradação. Nessa perspectiva, Alier (2007), traz o conceito de ecologismo dos pobres ou popular; compreende que há um protagonismo por parte das "classes populares" na defesa ao meio ambiente. Pode-se falar das comunidades tradicionais, pois estas, quando saem em defesa dos seus territórios (rios, florestas, campos, etc), estão protagonizando uma proteção ecológica, frente aos empreendimentos que pretendem alterar a lógica de troca recíproca com o meio ambiente. Nesse sentido, as comunidades geraizeiras, que enfrentam os empreendimentos de monocultivos de eucaliptos e de mineração em seus territórios, se posicionam

contra o desmatamento destas áreas, protagonizando a defesa do cerrado e de suas águas. E ao se utilizarem da autodemarcação, constroem suas fronteiras e seus limites dentro da lógica de uso e manejo tradicional do território. Baseados também na memória coletiva do grupo, eles são capazes de estabelecer uma quadrícula territorial capaz de garantir a proteção do cerrado e dos Gerais.

Foi possível produzir um mapa com limites do território do Lamarão. Neste trabalho utilizamos as coordenadas geográficas produzidas a partir da autodemarcação para criação de um mapa contendo as áreas ocupadas pelos maciços de eucalipto (figura 3). Este mapa possui a localização das comunidades dentro do território, os cursos d'água que ali existem e a área ocupada pelos maciços de eucalipto.



Mapa 1 – Monocultivo de eucalipto em sobreposição ao território geraiziero
Org: Rodrigues, Mauro T. S. (2016)

Uma primeira informação que deve ser destacada é em relação aos polígonos dos eucaliptos, que apresentam duas colorações, vermelha e amarela. Os polígonos amarelos foram gerados a partir de arquivos disponibilizados pelo IBGE, e foram produzidos pelo IEF[7]. Quando estes polígonos foram inseridos no mapa, houve um estranhamento da ima-

gem gerada, quando comparada à uma imagem de satélite, sendo possível notar a ausência de áreas plantadas de eucalipto dentro do polígono disponibilizado pelo IBGE. Neste sentido, utilizou-se o software Google Earth para identificar as áreas com plantios de eucalipto que não estavam presentes nos polígonos disponibilizados e foram criados polígonos, os polígonos vermelhos.

Ao analisarmos o mapa, a representação visual da informação nos possibilita materializar a narrativa dos geraizeiros, em que denunciam as empresas de estarem encurralando e isolando as comunidades em meio aos maciços de eucalipto. É possível visualizar também a grande extensão de terras que é expropriada das comunidades do território do Lamarão, junto da visualização das tessituras territoriais que se sobrepõem através das relações de poder que incidem sobre o território. Ao visualizarmos o mapa reeditado, onde novos limites são estabelecidos, podemos compreender a dimensão do enfrentamento proporcionado pelas comunidades ao autodemarcarem seu território.

Como demonstramos, as terras devolutas foram reorganizadas em um processo de redefinição das fronteiras, porém esse processo ocorreu sem que levassem em consideração os limites e fronteiras que ali estavam estabelecidos pelas populações locais, no caso específico, o território geraizeiro. Como não houve o reconhecimento desse território, dentre vários outros processos, as comunidades geraizeiras decidiram tomar para si o poder de delimitar as fronteiras, não em um ato de usurpação do poder do Estado, pois este, além de não reconhecer a legitimidade do território geraizeiro, agiu de forma ilegal ao beneficiar grandes empreendimentos a ocuparem terras públicas. A autodemarcação, assim, passa a ser um instrumento de poder a favor dos povos e comunidades tradicionais, que utilizam da estratégia de delimitar suas próprias fronteiras para impedir a apropriação do território geraizeiro pelo capital privado. Ao confeccionar um detalhado mapa territorial, o mesmo é apresentado

às autoridades, sendo que o lastro das informações contidas no mapa é a memória dos mais antigos, assim como o regime de uso das terras de acordo com as práticas tradicionais. Nesse sentido, o poder do mapa é utilizado em favor daqueles que foram historicamente excluídos e invisibilizados pelo próprio Estado.

Considerações finais

O cenário de situação colonial e de conflito socioambiental vivido pelas comunidades geraizeiras do Norte de Minas evidencia uma realidade atravessada por diversos povos e comunidades tradicionais da região. Realidade essa que, ao ser investigada, revela a complexa trama de relações de poder que exercem a dominação sobre os povos e comunidades subalternos e seus territórios.

Destacamos como um modelo de desenvolvimento econômico pautado nos grandes empreendimentos industriais é capaz de dominar a lógica de desenvolvimento operada pelo Estado e protagonizar graves impactos ambientais, com destruição de matas nativas e estiagens dos recursos hídricos em uma região semiárida, tais como os impactos sociais que expropriam e desarticulam territórios tradicionais que vem sendo construídos ao longo de séculos e de gerações de pessoas no território geraizeiro.

É importante ressaltar a legitimidade que as comunidades tradicionais geraizeiras possuem ao se mobilizarem em estratégias de defesa e retomada territorial. Mobilização essa que busca garantir inclusive a proteção da natureza e dos recursos ambientais. Pois quando refletimos acerca do protagonismo da proteção ambiental, não foram as ONG's conservacionistas, muito menos o Estado que atuou enquanto regulador e fiscalizador dos recursos naturais e do equilíbrio ecológico, mas sim o povo geraizeiro, que está em troca recíproca com os Gerais e dele depende para reproduzir seus modos de vida tradicionais.

Referências

ALIER, J. M. **O ecologismo dos pobres**: conflitos ambientais e linguagem de valoração. São Paulo: Contexto, 2007.

BRITO, Isabel Cristina Barbosa de. **Ecologismo dos Gerais**: conflitos socioambientais e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais. Brasília, 2013. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília.

COSTA, João Batista de Almeida. A (des)invisibilidade dos povos e das comunidades tradicionais: a produção da identidade, do pertencimento e do modo de vida como estratégia para efetivação de direito coletivo. In: BARBOSA, Rômulo Soares et al. (Orgs.). **Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. Montes Claros**: Editora Unimontes, 2011, p. 51-68.

COSTA, João Batista de Almeida. **Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um Ito em Brejo dos Crioulos (MG).** Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

DIEGUES, Antônio C. **O mito moderno da natureza intocada**. 6. ed. ampliada. São Paulo: Hucitec, Nupaub-USP/CEC, 2008.

FONSECA, Graziano Leal. **Mineração no Norte de Minas e geraizeiros ameaçados em função do projeto Vale do Rio Pardo na microregião de Grão Mogol – MG**. Montes Claros, 2014. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social). Unimontes.

FURTADO, Celso. **O longo amanhecer:** reflexões sobre a formação do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

GROSFOGUEL, Ramon. The epistemic decolonial turn beyond politcal--economy para digms. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 211-223, Mar./May 2007.

HERMET, Guy. **Cultura e desenvolvimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LIMA, I. L. P.; SCARIOT, A.; MEDEIROS, M. D.; SEVILHA, A. C. Diversidade e uso de plantas do Cerrado em comunidade de Geraizeiros no norte do estado de Minas Gerais, Brasil. **Acta Botanica Brasilica**, 26(3), p. 675-684, 2012.

LITTLE, Paul. E. **Ecologia Política como Etnografia:** um guia teórico e metodológico. São Paulo: Peirópolis; Brasília, DF: IIEB, 2006.

LITTLE, Paul. E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil**: Por uma territorialidade antropológica. Série Antropológica. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Brasília, 2002.

NOGUEIRA, Mônica C. R. **Gerais adentro e afora:** identidade e territorialidade entre geraizeiros do norte de Minas Gerais. Brasília, 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social). UnB.

PIRES, Simeão Ribeiro. **Raízes de Minas.** Belo Horizonte: Minas Gráfica Editora, 1979.

RAFFESTIN, Claude; SANTANA, Octavio Martín González. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global, 2015.

RIBEIRO, Ricardo. **Florestas anãs do sertão** – O Cerrado na história de Minas Gerais. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão** - Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

[1] A mesma liderança que citamos acima relata as condições extremamente precárias dos trabalhadores geraizeiros que foram contratados para o plantio dos eucaliptos, que recebiam uma remuneração insignificante em relação ao trabalho exercido.

[2] Comissão Pastoral da Terra

[3] Movimento dos Atingidos por Barragens.

[4] Maior cidade do Norte de Minas, com a população aproximada de 450.000 pessoas

[5] Fonte: http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucionall/legislacao--/atos- internos/instrucoes/in49_290908.pdf . Acessado em 20/11/2017 às 14:00hs

[6] Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas. Para mais informações, acessar: https://www.caa.org.br

[7] Instituto Estadual de Florestas (MG).

CAPÍTULO 7

OS SISTEMAS AGRÍCOLAS TRADICIONAIS DO MÉDIO SÃO FRANCISCO MINEIRO

Fábio Dias dos Santos
Doi: 10.48209/978-65-5417-528-6

Introdução

Os sistemas agrícolas tradicionais (SATs) de distintos grupos étnicos têm assumido relevância global, devido à sua contribuição social, cultural e ambiental, diante dos atuais desafios impostos à agricultura mundial decorrente do contexto de mudanças climáticas. Os conhecimentos tradicionais, as práticas culturais e as inovações tecnológicas produzidas por estes grupos na relação com seus territórios, se expressam pela configuração de complexos ecossistemas agrícolas, que têm se tornado, recentemente, objeto de interesse por parte de pesquisadores, de instituições governamentais nacionais e organismos internacionais. A sustentabilidade ambiental e a diversidade alimentar produzida a partir dos sistemas agrícolas tradicionais foi reconhecida pela Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) como patrimônio agrícola mundial por meio do programa Globally Important Agriculture Heritage Systems (GIAHS), bem como foi reconhecido por meio do Tratado de Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura (TIRFAA)[1].

No Brasil, os SATs vêm sendo investigados e reconhecidos por instituições de pesquisa do Estado que buscam construir políticas públicas que visam valorizar e preservar e salvaguardar a diversidade cultural e ambiental das boas práticas agrícolas tradicionais. São exem-

plos de reconhecimento dos SATs, a atuação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) no enquadramento dos mesmos enquanto patrimônio cultural imaterial dos povos e comunidades tradicionais; por sua vez, a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), a partir estudos, observou as contribuições dos SATs na produção de alimentos e manejo sustentável dos recursos naturais.

Todavia, as comunidades de povos tradicionais, mantenedoras de conhecimentos riquíssimos a partir de seus modos tradicionais de vida, produção e manejo de recursos, em sua grande maioria, lamentavelmente, permanecem invisibilizadas. E, mais que isto, existem muitos casos, como comunidades quilombolas e/ou vazanteiras do Médio São Francisco, por exemplo, que são ameaçadas e violentadas em seus direitos de permanência nos territórios historicamente manejados.

São pressões das mais diversas ordens, mas sempre promovendo violações de direitos e encurralamento dos grupos em restrições de acesso a seus território, são ações de expropriação por fazendeiros grileiros, implicações da implantação de megaprojetos econômicos, até pressões exercidas pelo próprio Estado (seja via empreendimentos do campo hidrelétrico, instalação de de fazendas de produção de energia fotovoltaica e tanto outros, além, paradoxalmente, de políticas ambientais restritivas da presença humana em ambientes naturais como a sobreposição de unidades de conservação de uso restrito sobre os territórios de povos tradicionais).

Tudo isso tem dificultado o reconhecimento dos direitos jurídicos formais desses grupos sociais reconhecidos formalmente tanto pela Constituição Federal de 1988 quanto pelos diversos tratados e instrumentos internacionais garantidores, que o Brasil é signatário, a exemplo da Convenção 169 da OIT. Portanto, pautar e identificar dispositivos normativos que garantam os direitos dos povos tradicionais e reconheçam os SATs enquanto patrimônio material e imaterial para

além de aspectos simbólicos contribuirão para que medidas concretas de apoio, proteção legal e incentivos para a continuidade desses métodos agrícolas sustentáveis sigam preservados no manejos dos povos em seus territórios ancestrais.

No médio São Francisco, mineiro, existe uma contribuição de quase duas décadas pelo reconhecimento dos modos de vida de comunidades quilombolas vazanteiras a partir do trabalho de entidades da sociedade civil organizada como a Comissão Pastoral da Terra ou a Comissão Pastoral da Pesca, ambas vinculadas à igreja católica; há também um trabalho histórico naquela região sendo realizado pelo Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas - CAA NM, mas também, articulados a estas organizações existe o trabalho de pesquisa realizado por professoras e professores, pesquisadoras e pesquisadores, parte deles, vinculados ao Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental - NIISA, integrado ao Programa de Mestrado e Doutorado em Desenvolvimento social da Universidade Estadual de Montes Claros - PPGDS/UNIMONTES.

Aqui buscamos refletir sobre as estratégias de resistência utilizadas pelas comunidades quilombolas e vazanteiras do Médio São Francisco mineiro amparadas por dispositivos normativos do campo patrimonial que podem fazer uso de seus sistemas agrícolas tradicionais como ferramenta de salvaguarda dos territórios manejados.

A proposta analítica aqui apresentada está organizada em três seções: a primeira tem como pretensão apresentar a definição de "Sistemas agrícolas Tradicionais", bem como apresentar o esforço de pesquisa capitaneado por pesquisadoras e pesquisadores do NIISA na busca por alargar os processos de identificação e mapeamento de comunidades quilombolas e vazanteiras, no Médio São Francisco mineiro, que tenham como prática de reprodução social, os sistemas agrícolas tradicionais (SATs). A segunda parte busca demonstrar que os estudos sobre

os SATs estão situados dentro de um conjunto mais amplo de pesquisas sobre o Médio São Francisco. Na seção final deste artigo dedicamos a análise das potenciais contribuições da recente Portaria do IPHAN, nº 135, de 20 de novembro de 2023, na luta dos grupos quilombolas por reconhecimento e salvaguarda de seus territórios tradicionais e o papel dos SATs enquanto patrimônio imaterial e também material nos processos de tombamento pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional.

O que são os sistemas agrícolas tradicionais?

Cotidianamente, certamente, os pesquisadores e os próprios grupos étnicos mantenedores dos SATs podem ser indagados com questionamentos do tipo: o que são essas práticas? Como seria possível ter algum papel na mitigação de mudanças climáticas? Apesar de complexa, a resposta para questões como essas pode ser dada de várias formas. Os SATs estão estreitamente ligados a conservação a e dinâmica dos modos de vida de povos e comunidades tradicionais em seus sistemas agrícolas, que incluem: modos de manejar os agroambientes nos processos produtivos, técnicas de cultivos, utensílios, ambientes de produção, conservação de variedades de sementes locais, cosmovisão, rituais, celebrações e festas, elementos práticos e/ou subjetivos que podem ou não ter conexões com práticas agrícolas, da pesca e outros protocolos transmitidos de geração para geração.

Fruto desse movimento de explicitação do papel dos povos e comunidades tradicionais para as demandas climáticas e crise alimentar mundial, a partir da escuta de pesquisadores, das comunidades locais, e entidades de mediação, no ano de 2019, o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) buscou incentivar e promover tais práticas a partir do I Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais (Eidt; Udry, 2019).

Como ficou demonstrado em artigo de Anaya et al (2022), no Médio São Francisco mineiro, as especificidades e conhecimentos desenvolvidos por comunidades quilombolas e vazanteiras foram desenvolvidos historicamente, de geração em geração, a partir das trocas de experiências sobre as variadas formas de usos e adaptações dos sistemas agrícolas tradicionais nos agroambientes disponibilizados pelos diferentes ciclos de enchente, cheia, vazante e seca do Rio São Francisco. Tais conhecimentos têm se verificado como saberes *sui generis* dessas comunidades locais. Observou-se que essas experiências, práticas, saberes e modos de fazer já fazem parte dos modos de vida dos povos vazanteiros há décadas e se expressam nesta denominação técnica que ficou definida como "sistemas agrícolas tradicionais". Estes, agora, ainda que tardiamente, passam a ser reconhecidos por organismos de Estado nacional e internacional por entenderem que os SATs conservam uma importância fundamental pela forma de uso sustentável e garantia da conservação dos recursos naturais (Eidt; Udry, 2019; Dayrell; et al., 2019).

É fundamental ter claro que essas comunidades muitas vezes mantêm um conhecimento profundo e milenar sobre a biodiversidade local e técnicas agrícolas adaptadas ao ambiente que manejam. Também é importante considerar que as informações em alguns casos são específicas variam de acordo com cada grupo étnico, o bioma e a região do país em que habitam. Aqui a pretensão é tratar os SATs manejados por comunidades quilombolas vazanteiras e pesqueiras que habitam às margens do Rio São Francisco, na região do Médio São Francisco Mineiro, nas imediações dos municípios de Matias Cardoso e Manga.

Pesquisas coordenadas por professoras e professores vinculados ao Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental NIISA têm contribuído para produção de um acervo de teses, dissertações, monografias, artigos, além da organização de eventos (mesas redonda, colóquios,

seminários, congressos, entre outros) e projetos de pesquisas sobre os diferentes temas que envolvem os povos tradicionais do Médio São Francisco. Destaque para dois projetos que apresentaram recorte analítico de investigação dos SATs Vazanteiros: o "Dinâmicas socioambientais na bacia médio do Rio São Francisco mineiro: identificação e caracterização de terras tradicionalmente ocupadas por povos e comunidades tradicionais", apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG, e o "Povos da Águas e Terras Crescentes: conflitos com o agronegócio e violações de direitos nas Terras da União no médio São Francisco-MG", resultado do apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq.

As pesquisas citadas contribuiram como base documental para o primeiro reconhecimento de um SAT no Médio São Francisco mineiro: o "SAT Vazanteiro" da comunidade vazanteira do Pau Preto, localizada no município de Matias Cardoso (MG). O SAT vazanteiro do Pau Preto foi analisado pela EMBRAPA e acabou premiado enquanto "Boa prática tradicional" pelo BNDES, no ano de 2019. A premiação motiva o grupo em manter salvaguardados os conhecimentos expressados pelo SAT na comunidade. Ao mesmo tempo a expectativa é a de que o reconhecimento do patrimônio material e imaterial dessa e outras comunidades vazanteiras e pescadoras contribuam para o reconhecimento dos direitos de usos dos territórios historicamente manejados.

Os SATs Vazanteiros

Mas como é o funcionamento de um SAT? Certamente, essa é outra pergunta que pesquisadoras(es) e os próprios grupos étnicos mantenedores dos SATs podem receber. Para respondê-la, recorremos ao estudo que contribuiu para a fundamentação do premiado "SAT vazanteiro" do Pau Preto: Dayrell et al. (2019). Além disso, trago aqui as contribuições

de Oliveira (2005), que têm iluminado outras(os) pesquisadoras(es) que vêm investigando e aprimorando a compreensão dos sistemas tradicionais em outras comunidades vazanteiras e pescadoras vizinhas, no Médio São Francisco mineiro (Souza, 2024).

Oliveira (2005, p. 18) nos ajuda a compreender o modo de vida e o SAT vazanteiro, "que combinam atividades de agricultura de vazante e de sequeiro nas ilhas e na 'terra-firme' com a pesca no rio e nas lagoas marginais, a criação animal nas ilhas e nas áreas de 'solta' na 'terra-firme' e o extrativismo na mata". A pesquisadora identificou as categorias nativas de ordenamento territorial, respectivas às formas de manejo dos recursos naturais, em três ambientes relacionados pelos vazanteiros: complexo "terra-firme", complexo ilhas e complexo rio.

O complexo "terra-firme" constitui um ambiente que, segundo os vazanteiros, envolve a beira-rio, o barranco, as lagoas criadeiras e a mata – cerrado ou caatinga arbórea (Oliveira, 2005, p. 68). Apesar do nome, são ambientes que também sofrem a ação das enchentes. São áreas preferenciais para construir casas, e ao seu redor os vazanteiros estabelecem os sistemas de quintais com o plantio de frutíferas, lavouras e criação de pequenos animais – aves, suínos e caprinos – e até animais de maior porte (Dayrell et al., 2019). É importante destacar que, nos períodos das grandes enchentes, essas áreas são invadidas pelas águas, levando ao abandono temporário das casas (Oliveira, 2005). Também é na "terra-firme" que existem as lagoas "criadeiras". São lagoas formadas pelas águas das enchentes que transbordam da calha principal do rio, formando várias lagoas adjacentes. "São 'criadeiras' porque recebem os alevinos nas cheias e os 'criam' até que a próxima enchente venha para levá-los de volta ao curso do rio" (Idem, p. 72).

O complexo rio é formado pelo rio grande (Rio São Francisco), rio pequeno ou "bracinho", além dos ambientes do "canal do rio", "croas", "locas", "açoites de peixe" e "rasios". No "canal do rio" está a parte mais

profunda, onde a água corre com velocidade; as "croas" são bancos de areia que se formam ao longo do rio (e, dependendo das condições em que são formados, podem se transformar em ilhas); os "açoites de peixe" são locais onde os peixes se escondem para se proteger, sendo conhecidos, na beira do rio, também como "locas"; os "rasios" são as áreas mais rasas do rio (Souza, 2024).

A pesca ocorre nos ambientes do rio grande, rio pequeno e nas lagoas. O rio, as lagoas, os alagadiços e a Caatinga são áreas de uso comum. As moradias e as áreas de cultivo são de uso familiar (Dayrell et al., 2019). "A pesca é aberta a partir de fevereiro e fecha em outubro, durante o período da piracema. Os peixes mais pescados são: curimatá, surubim, piau, mandim, pacomã, matrinxã, pirá, corvina, pacu, dourado, traíra e piranha" (Idem, p. 156).

> Os vazanteiros de Pau Preto citaram 16 etnoespécies de peixes, conhecimentos sobre habitats e informações sobre aspectos ecológicos. O manejo tradicional das lagoas facilita a circulação dos peixes das lagoas para os rios e vice-versa (Idem, p. 158).

Na ilha, os agroambientes se apresentam em diferentes espaços: "terras altas de baixão", "beira-rio", "vazante" e os "lameiros" ou "alagadiços". Nas ilhas é onde os vazanteiros fazem as "roças de vazante", pois é o local "onde a água do rio 'vaza' após as cheias", depositando areia, argila e rica matéria orgânica nos solos (Souza, 2024, p. 68). Nas áreas de "terras altas de baixão" estão as moradias, como os "barracos" temporários. São ambientes de terras arenosas onde os vazanteiros estabelecem plantios de mandioca e lavouras de feijão-de-corda, por exemplo. No entanto, as criações – devido à proibição de fixar cercas nas ilhas – são mantidas com cordas amarradas às patas. Devido à constância das enchentes, os barracos são mais simples, sem muito conforto.

Dayrell et al. (2019) trazem um rico detalhamento da dinâmica "produtiva" do SAT vazanteiro. Abaixo, o relato dos cultivos nas áreas mais altas de terra-firme ou ilhas:

> O plantio das águas é iniciado a partir de outubro com variedades diversas de milho, mandioca, abóbora, melancia, feijão catador, gergelim, hortaliças e melão, colhidas de janeiro a março. O plantio da seca é feito no lameiro e depende do movimento do rio, começa entre fevereiro e abril, período da vazante geral, com variedades de feijão de arranque, milho, abóbora, melancia, batata doce e hortaliças (alface, coentro, beterraba, cenoura, tomate, pimentão, couve, etc.). A colheita inicia em abril prosseguindo até novembro. As variedades diversas de cada uma das espécies plantadas são conservadas pelas próprias famílias (Dayrell, et al., 2019, p. 156)

A seguir, os (as) pesquisadores(as) apresentam o plantio na "vazante" ou "lameiro" é uma técnica herdada, desde o periodo colonial, dos indígenas que habitaram dessa região:

> Quando o rio vaza, é o momento de toda a família catar os garranchos para fazer pequenas leiras deixando apodrecer e secar. Em seguida, começa o plantio no lameiro ainda úmido, pois, se secar, não consegue cortar. Tanto o homem quanto a mulher e os filhos podem fazer todo o serviço. O plantio no lameiro é feito com o furão, uma vara de aproximadamente 1,5 m e espessura de 5 cm a 8 cm (como um cabo de enxada), feita de lasca de aroeira. Com ela os vazanteiros abrem uma pequena cova perfurando o solo na medida e profundidade certa do plantio. A profundidade dependerá da camada de lama depositada na última enchente e também da espécie a ser cultivada. Existem relatos do plantio com o furão realizado pelos indígenas que viviam ao longo do rio desde o período colonial. A técnica se mantém, apesar de alguns terem passado a utilizar a matraca. A eficiência do furão é que ele possibilita o plantio em uma profundidade do lameiro que impede o ataque de predadores, como pássaros, gafanhotos e outros insetos na fase de germinação. A colheita é feita principalmente pelas mulheres. Normalmente não são utilizados venenos e nunca utilizam adubos químicos (Dayrell, et al., 2019, p. 156-157).

A prática tradicional de reciprocidade na comunidade tradicional fortalece o sistema agrícola tradicional com as dinâmicas de trocas de sementes entre as famílias. Dayrell et al. (2019) citam a pesquisa realizada por Duque-Brasil et al. (2011), que identificou um total de 123 espécies

vegetais, distribuídas em 33 famílias botânicas, que são manejadas nos distintos agroambientes.

Como é comum entre os povos tradicionais, o extrativismo é outra prática que compõe o SAT vazanteiro. A coleta de artigos vegetais nativos é variável ao longo do ano. A resina do angico é coletada em agosto e setembro; a casca da quixabeira, durante o ano inteiro; a do pau-jê, juá-mirim, rompe-gibão, entre outros, também ocorre ao longo do ano; a coleta do umbu é realizada em janeiro e fevereiro; a coleta de mel de jataí, mandaçaia e manduri é feita em janeiro; e a palha de lenha é coletada durante o ano inteiro, de acordo com a demanda (Dayrell et al., 2019, p. 156).

O que se tem levantado é que os saberes construídos historicamente no modo de vida vazanteiro, por meio das práticas tradicionais utilizadas nos SATs, são passados de geração em geração por meio da oralidade (Dayrell et al., 2019; Oliveira, 2005). Como observado, são conhecimentos relacionados ao manejo das culturas, à criação de animais, à pesca, ao extrativismo, ao uso de plantas medicinais, entre outros, e variam de comunidade para comunidade (Idem). O trabalho de sistematização e tombamento dos SATs vazanteiros por órgãos como o IEPHA e o IPHAN pode contribuir para que esses conhecimentos sejam catalogados, registrados e replicados diante das ameaças da insegurança alimentar e das mudanças climáticas.

Históricas ameaças aos povos mantenedores dos SATs no Médio São Francisco

Os estudos sobre o Norte de Minas, sobretudo em relação à porção do Médio São Francisco mineiro, deve muito a um conjunto de pesquisadores(as) que dedicaram longos anos de pesquisa a essa região especialmente pela capacidade dos mesmos em recontar a história das comunida-

des locais em suas complexidades no campo sociológico, antropológico e socioambiental. Há quase três décadas essas pesquisas têm traçado importantes contribuições quanto os ricos conhecimentos desses povos em sua relação com os agroambientes que manejam. Parte desses(as) pesquisadores(as) integram o Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental - NIISA. Assim, este estudo buscou contribuições, dentre outras, nas pesquisas de: João Batista de Almeida Costa (2009; 1997); Carlos Dayrell (2009; 1998); Cláudia Luz de Oliveira (2005); Aderval Costa Filho (2008); Felisa Cançado Anaya (2022; 2012); Elisa Cotta de Araujo (2014; 2009).

É importante esclarecer ao leitor que estamos tratando de um território de ocupação bastante antiga. Dayrell (1998) aponta os desenhos e inscrições rupestres, possivelmente da tradição Itaparica encontrados em muitas das grutas Peruaçu, onde nas imediações está a etnia Xakriabá, sinalizam a ocupação dessa região há pelo menos 11.000 anos atrás. Estudos de Costa Filho (2008); D´Angelis (2006); Dayrell (1998); Costa (1997), destacam os primeiros registros datados do século XVII, que narram a presença de pelo menos três nações indígenas: Catolé, Canacan e Dendy; bem como período da chegada de negros fugidos da escravidão e as primeiras expedições de grupos brancos.

E por tal histórico, esses pesquisadores, sugerem que a agricultura campesina do norte de minas seria herança desses primeiros ocupantes por entenderem que a mesma tem sua origem na mescla de influências da agricultura colonial branca, indígena e negra, além da convicção em processos de coevolução destes grupos com ambientes ocupados resultante da interação homem e natureza (Dayrell, 1998). Isto é, o que denominamos hoje de sistemas Agrícolas Tradicionais seria, portanto, resultado dessa conjunção de saberes.

Curiosamente, por suas características geomorfológicas, as áreas mais “baixas” do Médio São Francisco foram abrigo, por pelo menos três

séculos, a etnias nativas e grupos negros. Marcadamente, ambientadas pela depressão são-franciscana, por onde correm os rios tributários do Rio São Francisco, como o rio Gorutuba e o rio Verde Grande, o Médio São Francisco constitui uma imensa área de paisagens de planície e baixios, em que se observam as depressões, também conhecidas como "furados", ambientes privilegiados para a formação de imensas lagoas e áreas alagadas nos períodos chuvosos (Dayrell, 2009; D`Angelis, 2009). É também nesses ambientes de represamento das águas que existiam as condições favoráveis à proliferação do mosquito da malária. Tal característica morfológica deu aos grupos nativos e negros, resistentes à malária, oportunidades de se fixarem nessas áreas, parte deles aquilombando e formando inúmeras comunidades negras (Costa, 2009; Dayrell, 2009; D`Angelis, 2009). Por sua vez, grupos brancos sensíveis à malária não se arriscaram a adentrar por essas matas e planícies das margens dos rios, pelo menos até a década de 1940, quando o avanço das obras da ferrovia Central do Brasil, ligando o norte de Minas ao sertão baiano, foi sanitizando a região e colocando-a disponível para projetos de integração nacional (Costa Filho, 2009).

É nesse período, da segunda metade do século XX, que comunidades negras do Médio São Francisco vão sofrer os primeiros processos de expulsão e encurralamento para as margens do Rio São Francisco. Com as matas sanitizadas, famílias pertencentes às elites locais vão reforçar ações de expansão de seus domínios territoriais por meio de afazendamentos (cercamento/grilagem) de terras devolutas ocupadas por famílias de posseiros (idem). Tais violações serão ainda intensificadas com as investidas estatais, a partir das décadas de 1960 e 1970, com impactos diretos na estrutura fundiária, produtiva e ambiental, a partir da implantação de programas de financiamento voltados para a expansão das fazendas locais e para a imigração de grupos empresariais de outras partes do Brasil, visando à colonização agrícola da região com a instalação da infraestrutura para perímetros irrigados, como o mega Projeto Jaíba.

Aos povos tradicionais quilombolas vazanteiros do Médio São Francisco, restou o que historicamente já vinham fazendo: explorar o manejo das vazantes, a pesca no rio e nas lagoas ao longo do São Francisco. Cláudia Luz de Oliveira (2005) dedicou sua pesquisa de mestrado à compreensão da "forma como esses grupos se autoidentificam e são identificados por outros em função do seu modo particular de vida e da sua relação com o ambiente" (p. 46). É fácil observar como o que hoje está pacificado nas discussões técnicas e acadêmicas em torno da definição de "SATs" foi exatamente o que a pesquisadora identificou junto aos vazanteiros do Médio São Francisco:

> a ancestralidade da ocupação do território nas margens e ilhas do rio; o sistema de trabalho e uso dos recursos naturais, que reflete o domínio cognitivo dos vazanteiros sobre o território e sobre os ciclos naturais; a importância dos mitos dentro da cosmografia vazanteira, enquanto referência para um código nativo de regulação das atividades de pesca (Oliveira, 2005, p. 46)

Elisa Cotta (2008) esmiuçou as violações sofridas pelas comunidades quilombolas da Lapinha e Vazanteiros do Pau de Légua a partir da criação, pelo governo do estado de Minas Gerais, em 1998, de um mosaico de Unidades de Conservação Ambientais como compensação ao megaprojeto de irrigação Jaíba. A pesquisadora mostra como as UCs foram criadas sem qualquer diálogo com as comunidades locais e avançaram sobre seus territórios tradicionais, "em direção ao rio São Francisco, incorporando áreas de mata, baixios, alagadiços e lagoas, tradicionalmente utilizados pelos membros das comunidades vazanteiras como área de coleta, de pesca, caça e de formação de roçados (...)" (2008, p. 32). Elisa Cotta (2014; 2008) dá destaque às disputas territoriais das comunidades tradicionais locais com o Estado, na figura do IEF, diante dos territórios tradicionais encurralados e sobrepostos pelas UCs, e ao não reconhecimento étnico e à afirmação de direitos constitucionais coletivos de tais comunidades.

Mais contribuições analíticas sobre a luta das comunidades negras do Médio São Francisco e a busca de reconhecimento de seus modos de vida estão na pesquisa de Felisa Cançado Anaya (2012). A pesquisadora traz uma cobertura do fortalecimento identitário e as estratégias de afirmação política dos grupos quilombolas vazanteiros que resultaram em um movimento de articulação entre as comunidades ribeirinhas denominado por seus membros de "Vazanteiros em Movimento". A articulação surge como resposta empoderada, munida da apropriação do discurso e de instrumentos jurídicos do campo da justiça ambiental para fazer a disputa dá uma resposta ao processo de expropriação territorial histórica e violações de direitos que os grupos vêm sofrendo. E essa resistência por parte das comunidades, segundo Anaya (2012, p. 200), vem com o empoderamento quanto o papel de seus modos de vida para a preservação dos recursos naturais locais, o que lhes permite discutir com o Estado a "proposição de projetos alternativos de sustentabilidade e conservação da natureza, associados às suas próprias tradições e visão de mundo" (Anaya, 2012, p. 200). A pesquisadora do NIISA mostra ainda como esse processo se deu com o importante papel de agentes de articulação, mediação e assessoramento, como a agente local da Comissão Pastoral da Terra, movimentos sociais como a Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais, o Centro de Agricultura Alternativa - CAA NM.

Os estudos citados acima vêm mobilizando também diversos outros atores, pesquisadoras e pesquisadores de universidades, além de grupos de pesquisa em outras partes do Brasil e do mundo. Vide as edições dos eventos "Colóquio Internacional de Povos e Comunidades Tradicionais", que, na última edição, no ano de 2024, contou com a participação de mais de 700 pessoas e teve sua realização parte no campus da Unimontes, em Montes Claros - MG, e parte na comunidade do Quilombo da Lapinha, zona rural do município de Matias Cardoso. O evento reuniu pesquisadores, entidades da sociedade civil e órgãos de

justiça, como membros do Ministério Público Estadual e Federal, além de representantes de autarquias e ministérios do Governo Federal.

Com essas ações mobilizadas pelo NIISA, a luta das comunidades tradicionais do Médio São Francisco e os modos de vida têm ganhado cada vez mais visibilidade. Os sistemas agrícolas tradicionais têm sido uma das alavancas para esse processo. Recentemente, o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico acolheu os estudos do NIISA sobre os SATs vazanteiros da comunidade do Pau Preto. Dayrell et al. (2019) apresentaram como o sistema agrícola tradicional da comunidade expressa um modo de fazer e manejar os agroambientes do território e a pesca no rio como práticas que contribuem tanto para a garantia da segurança alimentar das famílias quanto para a conservação dos agroambientes. A expectativa das pesquisadoras e pesquisadores do NIISA é ampliar as sistematizações em torno dos sistemas agrícolas tradicionais das comunidades vazanteiras e torná-las reconhecidas por organismos de Estado. Esse processo deverá contribuir na luta dos grupos em ver reconhecidos os direitos de permanência em seus territórios ancestrais.

SATs como estratégia de salvaguarda dos territórios tradicionais e as contribuições da Portaria nº 135 do IPHAN

Todos os sistemas agrícolas tradicionais registrados no Brasil como Patrimônio Cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), até a presente data, foram reconhecidos como patrimônio imaterial. Não que essa Política de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, executada pelo IPHAN na identificação, reconhecimento, preservação, inovação social e científica presentes nos SATs, expressos por sua pluralidade étnica, cultural e biodiversidade (Eidt; Udry, 2019), não tenha sido um grande passo na valorização e

ampliação da visibilidade dos povos tradicionais em suas contribuições para a humanidade no presente e no futuro, por meio do compartilhamento de modos sustentáveis de uso e manejo dos recursos naturais. Por outra via, parte significativa dos patrimônios imateriais registrados, via de regra, demanda um espaço físico para existir. E os sistemas agrícolas tradicionais dos povos tradicionais estão entre eles.

A mobilização pelo rompimento da departamentalização e da dicotomia histórica entre as dimensões material e imaterial dentro do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional vem de algumas décadas (Vaz, 2014). No entanto, mudanças nesse sentido parecem começar a tomar corpo a partir da recente promulgação da Portaria IPHAN nº 135, de 20 de novembro de 2023. Para essa reflexão, tomamos como referência as contribuições analíticas de Beatriz Accioly Vaz (2014), ex-colaboradora do IPHAN, atualmente antropóloga e funcionária de carreira do Ministério Público Federal, ao analisar os ordenamentos que definem as práticas do IPHAN relacionadas aos quilombos. O estudo realizado por ela parece trazer importantes contribuições para ajustes no ordenamento das ações do IPHAN no que se refere ao tratamento dos bens relacionados aos grupos e territórios quilombolas, o que resultou na referida portaria.

Antes de avançar na análise da Portaria IPHAN nº 135, é fundamental compreender dentro de quais marcos regulatórios está balizado o reconhecimento dos povos tradicionais no Brasil. Dois marcos fundamentais estão na década de 1980: a Constituinte de 1988 e a Convenção 169 da OIT, de junho de 1989. Lembrando que esta só veio a ser ratificada no Brasil em junho de 2002, por meio do Decreto Legislativo nº 143, assinado pelo presidente do Senado Federal (Almeida, 2004).

A Constituição Federal, assinada em 5 de outubro de 1988, prevê em seu artigo 215: "O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e

incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais", com seu parágrafo primeiro trazendo para o Estado brasileiro a obrigatoriedade da proteção às "manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras". O artigo 216 da Carta Magna é ainda mais direto em relação ao reconhecimento pelo Estado: "Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira", com seu inciso II destacando entre esses patrimônios "os modos de criar, fazer e viver". O parágrafo 5º, ainda do mesmo artigo 216, define: "Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos". E, finalmente, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias prevê: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos".

Ao mesmo tempo, é sabido que o texto constitucional não foi resultado apenas de mobilizações de forças progressistas; pressões do espectro político conservador também deram letras finais à redação constitucional. É o que observa Vaz (2014), ao analisar os ordenamentos que definem as práticas do IPHAN relacionadas aos quilombos. A pesquisadora nos lembra da proposta inicial do artigo constitucional que trataria da questão dos quilombos, feita pelo deputado Carlos Alberto de Oliveira, em que o "tombamento estava atrelado ao reconhecimento da posse das terras das comunidades, sendo que esse recairia sobre as terras ocupadas pelas comunidades quilombolas e sobre os documentos referentes à história dos quilombos no Brasil" (Vaz, 2014, p. 37). Todavia, o texto do deputado foi modificado, "ficando o tombamento restrito aos documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos na parte que fala sobre a cultura no corpo da Constituição; e a questão fundiária, exilada no corpo 'transitório' dessa" (Idem, p. 37).

Como se observa, o texto constitucional, no uso de termos para denominação e definição do tratamento dos grupos afrodescendentes e quilombolas, é bastante sintético. Desse modo, o processo de reconhecimento, proteção e salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro dos bens referenciais da matriz afrodescendente no trabalho de órgãos de Estado, como o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a Fundação Cultural Palmares (FCP) ou o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), por exemplo, ficou exposto a tratamentos permeados por interpretações de cunho ideológico hegemônico por parte de gestores e técnicos desses órgãos, que têm o dever de ofício de realizar o reconhecimento, proteção, registro, tombamento e titulação das terras, práticas, bens materiais e imateriais relacionados aos grupos e territórios quilombolas históricos e da atualidade.

No entanto, pesquisadores(as) que analisaram o período pós-constituinte (Vaz, 2014; Arruti, 2006; Almeida, 2004) apontam para a predominância de uma noção historicizante, arqueológica e biologizante, que se voltava para a interpretação do patrimônio histórico sem considerar ou dar tratamento à existência dos "quilombos contemporâneos" de regiões de ocupação recente, que dão sentido à noção de "terras tradicionalmente ocupadas" (que aparece nesses termos abordados na Constituição).

Diante da não vinculação do tombamento/registro/proteção/titulação das "terras tradicionalmente ocupadas" e dos "povos tradicionais", que assim se autodefine e manifestam consciência de sua própria condição de existência (Almeida, 2004), para ver esse conjunto de direitos reconhecidos imediatamente tais demandas foram incorporadas pelos movimentos sociais de defesa dos povos tradicionais (Vaz, 2014; Almeida, 2004). Vaz (2014, p.38) aponta os sentidos e os significados desse movimento político que "tratava-se de compreender e dar sentido aos termos utilizados para definir determinadas comunidades como

'remanescentes de quilombos' ou 'quilombolas' " num esforço coletivo de pautar o debate para que os grupos fossem reconhecidos pelo que se observa atualmente e não "como resquícios ou fragmentos de um passado congelado".

É o que também observa Almeida (2004, p. 12) nesse processo de ressemantização em que a própria categoria "populações tradicionais", utilizada no texto constitucional de 1988, é observada em deslocamento no seu significado de um aspecto de "quadro natural", de "sujeitos ideologizados", para nas reivindicações dos movimentos sociais e nos marcos legais, desde então, assumir uma designação se sujeitos sociais que se autodefine e colocam em pauta sua própria consciência e condição.

É nesse movimento que o congresso nacional ratifica, após longos 23 anos de reivindicações dos movimentos sociais de defesa dos povos tradicionais, a Convenção 169 da OIT, de junho de 1989, assinada em junho de 2002, constitui um marco legal de alargamento da compreensão dos direitos dos povos tradicionais, sobretudo, por apresentar os princípios da autoidentificação, da autodeterminação e do autorreconhecimento para os grupos étnicos de identidade indígena ou tribal. Este último, que aqui no Brasil, está pacificado pela denominação de "povos tradicionais". A Convenção 169 da OIT é bastante clara em seu artigo 14 em relação aos direitos de propriedade para esses povos: "Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam" (Convenção 169 da OIT).

Para Alfredo Wagner (2004), o texto da Convenção 169, além de basear-se na autodefinição dos agentes sociais reconhece explicitamente a usurpação de terras desde o domínio colonial, bem como refere aos casos de expulsão e deslocamento compulsório e amplia o espectro dos agentes sociais envolvidos, falando explicitamente em "povos" em

conexão com o conceito de "populações tradicionais". Desse modo, para o pesquisador, a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da OIT buscam contemplar estas distintas situações sociais em que povos tradicionais se apresentam aqueles de "colonização antiga", assim como aqueles que se caracterizam por ocupações recentes ressemantizando assim o sentido de "terras tradicionalmente ocupadas".

E esse é o ponto central da análise de Vaz (2014) para o trabalho realizado pelo Iphan, isto é, da necessidade do órgão empenhar no atendimento daquilo que ficou estabelecido pelo texto constitucional de 1988 e pela Convenção 169 da OIT. Para a pesquisadora não é mera "coincidência o fato de que, em sua maioria, os bens "materiais" tombados pelo Iphan sejam representativos de determinados segmentos da sociedade brasileira, majoritariamente brancos, católicos e da elite econômica" ficando os bens representativos de segmentos sociais de minorias predominantemente dos indígenas e afrobrasileiros relegados à condição de patrimonialização enquanto "bens imateriais". A autora abre o questionamento: os bens identificados nestes segmentos sociais não teriam materialidade?

> Todas as sociedades, de diferentes maneiras, se apropriam, produzem e se relacionam com seus objetos, edificações e corpos. Não há como pensar qualquer "manifestação cultural" sem os seus suportes materiais, sendo os primeiros os próprios corpos de seus agentes. Assim como não há como pensar qualquer "edificação" ou "objeto" sem vinculá-lo àquelas práticas e sistemas de significação que o produziram e o significam – uma igreja só é uma igreja a partir do momento em que ali se constitui como um lugar simbólico e de prática religiosa (Vaz, 2014, p. 42). Eu diria que o patrimônio quilombola, hoje, dentro dessa ideia de patrimônio, ingressa numa categoria que eu denominaria de antirracismo patrimonial. Assim como o patrimônio pode selar e perpetuar discursos de hegemonia, ele pode também, por outro lado, fomentar fissuras em um sistema que hierarquiza determinadas desigualdades (Conferência no Evento de Capacitação da Portaria nº 135 - IPHAN, Paulo F. S. Pereira, em 22/08/2025).

Portanto, o que está em questão é, seguramente, o olhar de quem executa a política de tombamento do patrimônio nacional. Essa função esteve por muito tempo, desde a década de 1930, quando foi criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que instituiu o tombamento como instrumento de proteção e preservação, sob a coordenação de técnicos predominantemente da área da arquitetura, o que "naturalmente" levou o processo de tombamento a uma noção historicizante e arqueológica, voltada para a ideia de patrimônio histórico (Vaz, 2014). Isso talvez explique a existência, no IPHAN, segundo Beatriz A. Vaz (2014), de processos abertos desde a década de 1990 relativos a quilombos contemporâneos certificados pela Fundação Cultural Palmares. Para a pesquisadora, é inevitável não relacionar tal quadro a um "processo de seleção (...) substancialmente valorativo e correspondente a determinados padrões estéticos e ideológicos" (Idem, p. 42, grifo meu).

A nosso juízo, tal quadro pode começar a mudar a partir da recente promulgação da Portaria IPHAN nº 135, de 20 de novembro de 2023, pelo menos para os processos que envolvem bens de grupos quilombolas. E, claramente, a data de sua promulgação não é mera coincidência, para ser um marco nos processos regulatórios do IPHAN: a Portaria foi promulgada no Dia da Consciência Negra. O instrumento incorpora em seu texto princípios historicamente defendidos pelos movimentos sociais referentes à questão das "terras tradicionalmente ocupadas".

Para começar, a frase que inicia o texto da Portaria refere-se ao "tombamento": "Dispõe sobre a regulamentação do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos" e remete ao art. 216 da Constituição Federal. Além disso, aciona outros instrumentos legais representativos da questão quilombola, como o Estatuto da Igualdade Racial e a Convenção 169 da OIT.

O segundo parágrafo da Portaria evidencia a busca por uma reparação na política de tombamento, especialmente quando se pauta por

"princípios antirracistas nas ações patrimoniais". Reconhece-se que a proteção, por meio do tombamento, dos bens culturais brasileiros relacionados à resistência quilombola visa não apenas à reparação ao processo de escravização, mas também aos impactos sofridos posteriormente a esse período, devido a um contínuo de "discriminação e à violação de direitos sofridos pelo povo negro nos períodos subsequentes".

Outro aspecto fundamental da Portaria é que, finalmente, apresenta um instrumento para tratar dos "quilombos contemporâneos". Trata-se dos itens do texto regulamentar que acionam instrumentos previstos na Convenção 169 da OIT. Destacam-se os princípios apresentados nos incisos II, "da autoidentificação, da autodeterminação e do autorreconhecimento", e III, que trata do princípio da consulta e do consentimento prévio, livre e informado. Ademais, os protocolos comunitários de consulta e consentimento prévio, livre e informado, bem como a Convenção nº 169 da OIT, são apresentados como instrumentos fundamentais para os trâmites do pedido de tombamento.

Ao analisar o papel da Portaria nº 135, o Procurador Federal da AGU, Paulo Pereira, que contribuiu na discussão do texto final, fez uma análise sobre a noção de "patrimônio quilombola":

> Eu diria que o patrimônio quilombola, hoje, dentro dessa ideia de patrimônio, ingressa numa categoria que eu denominaria de antirracismo patrimonial. Assim como o patrimônio pode selar e perpetuar discursos de hegemonia, ele pode também, por outro lado, fomentar fissuras em um sistema que hierarquiza determinadas desigualdades (Conferência no Evento de Capacitação da Portaria nº 135 - IPHAN, Paulo F. S. Pereira, em 22/08/2025).

Sobre o texto da Portaria, existem ainda princípios bastante estratégicos, a exemplo princípios presente nos incisos IV e VII: o princípio da ressignificação e o princípio da participação ativa, respectivamente. Também é simbólico o estabelecimento do princípio da ressignificação: "novos significados serão atribuídos ao patrimônio cultural, que, em con-

sequência, deverá ser entendido para além de um registro do passado ainda existente". Esses e outros princípios de mesmo teor na Portaria, bem como o papel atribuído aos protocolos comunitários de consulta e consentimento prévio, livre e informado, colocam no centro dos processos que envolvem o tombamento os sujeitos sociais quilombolas da contemporaneidade, atendendo, em número e grau, às reivindicações históricas defendidas pelos movimentos sociais referentes à questão das "terras tradicionalmente ocupadas".

No ano de 2024, o IPHAN realizou pelo menos três momentos de formação sobre a Portaria, denominados "Evento de Capacitação da Portaria nº 135: Tombamento de Quilombos". As formações foram organizadas em módulos. Os dois primeiros tiveram sua realização em agosto de 2024, nos períodos de 20 a 22 e de 27 a 29, respectivamente. O último módulo foi realizado em setembro do mesmo ano, nos dias 25 e 26. Todos os módulos ocorreram em formato híbrido, sendo disponibilizado o acesso pelo canal do IPHAN na plataforma de compartilhamento de vídeos YouTube. Alguns momentos da formação foram fechados, com participação apenas de técnicos do IPHAN, mas a maior parte dos trabalhos nos módulos (conferências e debates) foi aberta ao público interessado na temática. Sobretudo, o terceiro módulo teve como foco a participação do público externo ao órgão, interessado em conhecer melhor a Portaria.

Os momentos de formação contribuíram para o debate quanto à aplicação da Portaria nº 135. Ficou também explícito, pelo conjunto de questionamentos com o mesmo tema, o receio em relação à fragilidade jurídica da Portaria. Algumas avaliações apontam que, como se trata de uma portaria e não de uma lei aprovada no Congresso, a Portaria estaria mais exposta a decisões de um gestor do Executivo Federal para suspender a sua validade. No entanto, ficou pacificado o entendimento de que o formato "lei" ou "portaria" não é suficiente para conter decisões voltadas ao desmonte de políticas públicas, conforme ficou evidenciado na história recente do país.

Ao mesmo tempo, é fundamental alertar o(a) leitor(a) de que a Portaria trata exclusivamente do tombamento para proteção e salvaguarda de bens relativos às comunidades quilombolas. Ficam, portanto, "de fora" as comunidades de povos tradicionais não quilombolas, faltando a essas um instrumento regulatório claro e objetivo, nos moldes da Portaria nº 135 do Iphan, para orientar a proteção e salvaguarda dos bens relativos a esses grupos sociais.

Outro aspecto fundamental é ter clareza de que o tombamento não é titulação de terra. Como vimos, o órgão responsável por essa atribuição, ou seja, a concessão de título de propriedade das terras tradicionalmente ocupadas, é o INCRA (conforme o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias). Talvez a Portaria tenha perdido a oportunidade de incluir em seu texto algumas determinações, como o acionamento do INCRA para o acompanhamento de processos que envolvem o tombamento de territórios tradicionalmente ocupados, por exemplo. Além disso, poderia ter apresentado que o processo de tombamento vincula-se ao impedimento, rompimento e/ou paralisação de processos de licenciamento que prevejam atuação em terras tradicionais de grupos quilombolas.

Aos que ficaram de fora da Portaria, isto é, todos os demais grupos étnicos não quilombolas que mantêm relações sustentáveis com os recursos da natureza e que têm, entre suas práticas, os sistemas agrícolas tradicionais – como as comunidades tradicionais vazanteiras do Médio São Francisco, por exemplo –, defendemos que os SATs, dentro das atribuições do Iphan, sejam objetos de proteção para além da área do patrimônio imaterial e do instrumento de registro. Propomos que também sejam tombados como patrimônios materiais, pois é por meio do instrumento do tombamento que se garante a proteção e a salvaguarda do espaço físico. Ou seja, dos agroambientes em que são executadas as práticas e os manejos que tornam os sistemas agrícolas tradicionais pos-

síveis. Essa salvaguarda, de fato, tem compromisso com a proteção das terras tradicionalmente ocupadas e se estende, inclusive, para além do território do processo de tombamento, uma vez que são estabelecidos critérios também para o uso das áreas do entorno do bem protegido. Dessa forma, com o tombamento dos sistemas agrícolas tradicionais nesses moldes, acreditamos que, sim, haverá avanço no processo de defesa das terras tradicionalmente ocupadas, e os povos que nelas vivem estarão salvaguardados em seus direitos históricos.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras Tradicionalmente Ocupadas**: Terras de Quilombo, Terras Indígenas, Babaçuais Livres, Castanhais do Povo, Faxinais e Fundos de Pasto. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas. 2004.

ANAYA, Felisa Cançado; OLIVEIRA, Claudia Luz; THÉ, Ana Paula Glinfskoi; DAYRELL, Carlos Alberto. Comunidades Tradicionais Vazanteiras do Médio São Francisco - MG. In: Manuela Carneiro da Cunha; Sônia Barbosa Magalhães; Cristina Adams. (Org.). P**ovos tradicionais e biodiversidade no Brasil** [recurso eletrônico] : contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. 1ed. SAO PAULO: SBPC, 2022, v. 16, p. 127-164.

ARAÚJO, Elisa Cotta de. **Nas margens do São Francisco**: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos vazanteiros do Pau de Légua. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Universidade Estadual de Montes Claros, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social/ PPGDS, Montes Claros, 2009.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria IPHAN nº 135, de 20 de novembro de 2023.

COSTA FILHO, Aderval. **Os Gurutubanos:** territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro. 2008. Tese de doutoramento. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social /UnB, 2008.

DAYRELL, Carlos Alberto; ANAYA, Felisa Cançado; OLIVEIRA, Claudia Luz; THÉ, Ana Paula Glinfskoi; MATOS, Maria Zilah de; FONSECA, Alisson Marciel. Autodemarcação e Gestão do Território Tradicional dos vazanteiros de Pau Preto-MG.. In: Jane Simoni Eidt; Consolation Udry. (Org.). **Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil.** 1ed.Brasília: Editoras Técnicas - Brasília, DF:Embrapa, 2019, v. 3, p. 153-168.

DAYRELL, Carlos Alberto. **Geraizeiros e biodiversidade no norte de Minas**: a contribuição da agroecologia e da etnoeconologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais. Dissertação de mestrado (Curso Maestria en Agroecologia y Desarrollo Rural Sostenible). Universidade Internacional de Andaluzia, Andaluzia, 1998.

EIDT, Jane Simoni; UDRY, Consolacion (Org.). **Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil**. 1 ed. Brasília: Editoras Técnicas - Brasília, DF:Embrapa, 2019.

OLIVEIRA, Cláudia Luz de. **Vazanteiros do São Francisco**: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidades no Norte de Minas. Dissertação de (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais – Curso de Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2005. Disponível em:< https://conflitosambientais-mg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/05/Dissertacao Claudia.pdf>. Acesso em 20 de outubro de 2024.

SOUZA, Thaís Pereira dos Santos. **Os impactos das mudanças climáticas na soberania alimentar** – um estudo de caso na comunidade vazanteira Quilombo da Lapinha no médio São Francisco. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Universidade Estadual de Montes Claros, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social/ PPGDS, Montes Claros, 2024.

VAZ, Beatriz Accioly. Os grilhões do patrimônio: reflexões sobre as práticas do Iphan relacionadas aos quilombos. **Revista CPC**, São Paulo, n.17, p. 001-205, nov. 2013/ abril 2014.

THÉ, Ana Paula Glinfskoi. A investigação da diversidade biocultural no Norte de Minas Gerais e sua contribuição à justiça ambiental. **Revista Sociedade & Natureza**, v. 32, p. 42 - 58, 2020.

[1] De acordo com (Eidt; Udry, 2019), os sistemas agrícolas tradicionais das comunidades tradicionais conservam uma importância fundamental na garantia da conservação de recursos naturais e uso sustentável dos recursos fitogenéticos para a alimentação e agricultura.

LEOPARD

CAPÍTULO 8

PAISAGEM, IDENTIDADE E CULTURA SANFRANCISCANA: SUJEITOS E LUGARES DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS LOCALIZADAS NO ENTORNO E NAS ILHAS DO MÉDIO RIO SÃO FRANCISCO[1]

Angela Fagna Gomes de Souza
Carlos Rodrigues Brandão
Doi: 10.48209/978-65-5417-528-7

Introdução

> *O senhor vê, nos Gerais longe: nuns lugares, encostando o ouvido no chão, se escuta o barulho de fortes águas ... o senhor dorme sobre um rio? (Rosa, 1970, p. 273)*

A proposta deste artigo é fazer uma reflexão acerca das múltiplas identidades existente nas comunidades tradicionais norte-mineiras localizadas no entorno e nas ilhas do médio rio São Francisco, norte do estado de Minas Gerias - Brasil[2], identificados a partir de suas identidades culturais, seus modos de vida e seus saberes populares.

Antes mesmo de iniciarmos a pesquisa, alguns questionamentos nortearam as nossas reflexões como por exemplo: quais são os tipos especiais de pessoas, culturas e comunidades que iremos encontrar ao longo rio São Francisco? Quem são os homens e as mulheres que em Minas Gerais vivem do/no rio São Francisco? O que caracteriza as comunidades tradicionais de beira-rio enquanto modos de vida e formas peculiares

1 Artigo originalmente publicado em: SOUZA, Angela Fagna Gomes de; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. PAISAGEM, IDENTIDADE E CULTURA SANFRANCISCANA: sujeitos e lugares das comunidades tradicionais localizadas no entorno e nas ilhas do médio rio São Francisco. Geo UERJ, Rio de Janeiro, v. 1, n. 23, p. 77–98, 2012. DOI: 10.12957/geouerj.2012.3698. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/geouerj/article/view/3698.

de cultura? Os processos em curso alteram o modo de vida tradicional? O rio São Francisco é realmente tratado enquanto um símbolo, um divisor de águas, saberes e identidade?

O nosso objetivo principal foi entender de que forma a paisagem cultural sanfranciscana vem sendo desenhada e retratada, tendo como enfoque as necessidades de adaptação à natureza, às condições sociais e à própria estrutura social organizada.

Identificamos que o reconhecimento e a valorização dos modos de vida, saberes e práticas criativas e criadoras de uma identidade cultural local e regional evidencia as formas de pertencimento e da apropriação aos territórios, o respeito às tradições, os costumes, os credos, as partilhas e as expressões simbólicas que resultem na produção e reprodução de uma vida material e imaterial, refletida nas múltiplas categorias de sujeitos e lugares usadas para definirem as suas identidades sanfranciscanas.

As formas de vida e trabalho tipicamente tradicionais destas comunidades e ilhas tem sido uma das principais formas de identificação da identidade cultural sanfranciscana, manifestada por pescadores artesanais, trabalhadores rurais, lavradores, sitiantes, ribeirinhos, ilheiros, barranqueiros, vazanteiros, enfim, por diferentes categorias sociais e culturais dos diversos povos tradicionais do médio rio São Francisco.

Esta pesquisa além de inventariar todas as comunidades e ilhas pesquisadas, possibilitando a sua identificação e localização, pode ainda contribuir para o entendimento da paisagem cultural do alto médio rio São Francisco, ainda tão pouco estudada em suas especificidades e singularidades.

Nossa proposta de pesquisa difere da imensa maioria dos trabalhos acadêmicos relacionados à identidade cultural e ao patrimônio, pelo fato de que não pretendemos realizar tão somente uma pesquisa de origem e destinação acadêmica. Ao lado de nossa intenção de produção acadêmica de conhecimentos derivados de nossas pesquisas e da proposta de fomentar futuros pesquisadores envolvidos com a temática das comunidades tradicionais e mais ainda do rio São Francisco, pretende-

mos que os resultados alcançados proporcionem um diálogo sistêmico com algumas comunidades tradicionais envolvidas. Esta tem sido uma das principais motivações de nossa pesquisa.

Para tanto, o trabalho de pesquisa levou sempre em consideração a subjetividade da experiência de campo de cada pesquisador, para percepção do principal objetivo da pesquisa. Carlos Brandão (2007) afirma que por mais que um pesquisador possa se armar de toda a objetividade para a obtenção de dados, "todo o trabalho de produção do conhecimento ai se passa através de uma relação subjetiva". Essa subjetividade sempre foi levada em consideração no desenvolvimento da pesquisa, cada qual a sua maneira.

Caminhamos na direção de uma pesquisa participativa, Brandão (1999 e 2007), tendo a percepção como ponto de referência. Observamos as situações do cotidiano, os espaços e lugares da pesquisa, o ir e vir dos sujeitos, os gestos e falas, assim como outras situações vivenciadas durante os dias de pesquisa.

Neste sentido, buscamos evidenciar a partir de agora a apreensão das formas, conteúdos e representações, inclusos cenários, cenas, pessoas e informações de lugares e saberes tradicionais únicos, fundamentalmente ancorados nas pesquisas de campo e nos aportes teóricos, na intenção de compreender a identidade cultural das gentes do rio São Francisco.

A identidade cultural sanfranciscana

O rio São Francisco, inserido em um cenário múltiplo, está separado pelo tempo da intensa modernização e das transformações socioculturais, mas também pela pausa, o silêncio e o sussurrar das águas calmas e límpidas por onde os sujeitos se entrelaçam e entremeiam suas culturas, reproduzindo saberes, formas de interagir e viver do/no e com o rio.

Nesta multiplicidade de lugares, formas, cores, gestos e saberes, ainda conseguimos identificar uma cultura própria, demonstrada por diferenças de modos de vida entre a memória, a tradição e a cultura do povo ribeirinho, entrelaçado com a modernidade das políticas públicas. São trilhas, travessias, caminhos e cenários de uma paisagem tipicamente sanfranciscana. Almeida (2008, p. 47) coloca que "a paisagem é uma reconstrução, um produto da apropriação e da transformação do ambiente em cultura". Sendo assim, a paisagem do rio São Francisco possui uma geografia singular entre o vivido, o vivo, o imaginário e o simbólico, entre o espaço natural e o lugar sociocultural.

As pessoas com as quais conversamos vivem no/do rio. Entendem e utilizam o São Francisco enquanto um território de apropriação material e simbólica. Um rio utilizado para o trabalho, para a reprodução da vida e suas bênçãos e que hoje vem sofrendo a cada dia com as mudanças ocasionadas pelo poder dos "mais fortes". Estes, com poderes e interesses direcionados encontram no rio uma fonte inesgotável para a exploração capitalista, com suas avançadas técnicas de produção vem, cada vez mais, modificando a paisagem sanfranciscana. Outros, ainda colocam barreiras intransponíveis para a utilização racional dos recursos naturais de rio e beira rio, obrigando inclusive a manifestos e lutas por resistência ao uso sustentável de territórios legalmente pertencente ao Estado, mas historicamente ocupado por famílias que tem como única fonte de sobrevivência os recursos advindos das terras e águas do rio São Francisco. Concordamos com Diegues (2008, p. 187), ao afirmar que "há grande necessidade de se conhecer melhor as relações entre a manutenção da diversidade biológica e a conservação da diversidade cultural".

Guimarães Rosa (1986, p. 41), que em outros tempos retratou os lugares do rio São Francisco, já afirmava que "o melhor de tudo é a água". Historicamente a natureza sempre foi o símbolo da fartura, da sobrevivência e das práticas e formas de trabalho tradicionais que repre-

sentaram e ainda representam o respeito aos recursos naturais. Conforme afirma Almeida (2008, p. 53) "a existência da natureza e da cultura é produto das concepções de mundo e das relações socais". Sendo assim, a percepção da cultura e da natureza permeia e faz parte da vida de homens e mulheres acostumados a viverem tendo o rio como um lugar de vida.

Almeida (2008, p. 48), citando Claval (1995) nos lembra que "é pela cultura que as populações interagem com a natureza, fazem a sua mediação com o mundo e constroem um modo de vida particular, além de se enraizarem no território. Há, assim, uma herança cultural que permeia a relação com o território".

Agora mais do que em outros tempos, os territórios do rio representam uma dupla riqueza, tanto para aqueles que sempre viveram e partilharam com o rio o seu sustento, como para aqueles que chegaram recentemente em busca de novas formas de exploração e apropriação da natureza. Citamos neste caso os pescadores amadores, os turistas de veraneio, os grandes fazendeiros, as indústrias e os órgãos governamentais que restringem ao extremo a utilização dos recursos do rio.

Neste sentido, a identidade cultural tem sido um dos aportes que garante a perpetuação de grupos e comunidades tradicionais, proporcionando relações sociais capazes de estreitar os laços de solidariedade, sociabilidade e pertencimento entre os seus membros. Assim como Hall (1997) destacou ser a identidade nacional uma "comunidade imaginada", as comunidades tradicionais do médio rio São Francisco vem sendo, ao longo do tempo, também ofuscadas pelas novas formas de produção capitalista, se tornando cada vez menos perceptíveis.

As comunidades e ilhas pesquisadas ao longo do médio rio São Francisco, possuem características próprias de um viver próximo ao território do rio, sejam eles reais ou imaginários. A maioria das pessoas que entrevistamos delimitam seus espaços a favor de suas necessidades reais de plantio, de moradia e até mesmo de lazer. Além disto, as formas simbólicas e afetivas estão presentes em toda a estrutura do viver.

Neste sentido, se torna evidente a necessidade de darmos visibilidade a estas formas específicas de manifestação da identidade cultural sanfranciscana, trazendo, no tópico seguinte, as múltiplas categorias de lugares e sujeitos registradas ao longo de nossa pesquisa.

As múltiplas nuances do viver sanfranciscano

Habitualmente as comunidades tradicionais das beiras do rio São Francisco são identificadas, assim como os seus povoadores, através de um lugar-natureza de habitação e de trabalho, exceto os casos de comunidades cujo nome qualificador deriva de um conceito de etnia - *comunidade indígena, aldeia xacriabá, comunidade quilombola, quilombo*. O tipo de ambiente natural no qual se vive e que rusticamente se transforma, define um lugar: uma ilha do rio, uma beira do rio, uma vazante do rio, um barranco do rio ou uma terra alta longe do rio. Sendo, portanto, um território que pode envolver vários "povos", vários tipos de povoação, inúmeras comunidades, que segundo Almeida (2008) compõe "signos identitários" específicos de cada comunidade local.

O próprio interior líquido e sempre movente do rio São Francisco, assim como o de outros afluentes de sua bacia, possuem múltiplos cenários que abrigam, entre as águas, as ilhas e as barrancas, uma grande variedade de pessoas. Um rio-estrada que durante muitos anos foi caminho de canoas, barcas e vapores. Neste tempo a figura dos *barqueiros, remeiros* e, mais tarde – atualmente quase desaparecidos – dos *vaporzeiros*, descritos por Zanoni Neves (1998), predominava na paisagem do rio. Oliveira (2009, p.16) ao trabalhar com a memória dos antigos remeiros e vaporzeiros retrata que "seguiam em suas barcas e vapores desenhando o rio, traçando geografias na travessia de Pirapora- MG a Juazeiro-BA". Um tempo distante em que o trabalhado, a troca, a navegação e a circulação de pessoas ainda eram feitos pela estrada líquida.

Com o passar dos anos o rio perdeu suas barcas de carrancas em favor dos vapores e, de anos para cá, os seus vapores em favor das estradas de asfalto e terra. O São Francisco deixou de ser um caminho de viagens entre Minas e o Nordeste. Quase todo o seu movimento de pessoas é realizado por meio de pequenas barcas e canoas com motores ou a remo, entre uma margem e a outra.

Hoje como ontem, o rio tem como cenário o trabalho. Uma primeira imagem sobre os cenários e sujeitos de nossa pesquisa voltou-se para aqueles que, vivendo ao lado do rio, exercem o seu ofício dentro dele. Identificamos com grande facilidade a figura do *pescador*. No entanto, fora os pescadores artesanais e profissionais, que vivem exclusivamente desta prática, basicamente todos os habitantes de rio e beira rio que vivem do trabalho com águas e terras e se identificam como sendo *lavradores/agricultores*, mas que também pescam para garantir a dieta familiar ou para a venda esporádica e local. São em sua maioria homens, responsáveis pela renda familiar. Identificamos poucas mulheres ou grupo de mulheres pescadoras que exercem esta atividade como suplementar.

Em algumas comunidades, há casos em que a atividade da fração masculina do grupo doméstico é a pesca, sendo a agricultura sazonal secundária. Como a agricultura não é praticada intensamente durante todo o ano, e como a pesca é interrompida em tempo anuais de defeso, durante a piracema, agricultores-pescadores ou pescadores- agricultores oscilam entre uma atividade prioritária e a outra. Há vários casos ao longo do São Francisco de pescadores profissionais. Pescadores artesanais com licença oficial para a atividade e quase sempre congregados em colônias de pesca. A eles é pago um seguro do governo durante o período do defeso.

Alguns podem ser pescadores artesanais isolados, isto é, não associados a uma colônia de pesca com reconhecimento oficial. Não possuem carteira de pesca e não recebem o subsídio governamental durante a época da piracema, ou do defeso, quando a pesca no rio é suspensa.

Identificamos ainda, os pescadores amadores locais e vindos de fora, os turistas da pesca.

A tradição no trabalho coletivo, na partilha e na reciprocidade, no estar na comunidade, no viver e produzir seus alimentos, no conflito e no confronto com costumes rurais e urbanos que transcorrem a vida de agora, os identificam como homens e mulheres que tem a vida ligada a terra e ao rio. Raízes que fazem com que terra e água sejam indissolúveis e responsáveis pela sobrevivência humana no lugar. Quando dizem: "*somos agricultores e depois pescadores",* repetem e confirmam as suas práticas de trabalho realizadas no cotidiano.

Pescador é o nome de preferência para dizerem quem eles são. Além disto, eles costumam utilizar algumas outras categorias específicas. Do ponto de vista do lugar onde vivem eles são *barranqueiros, ribeirinho* e mais raro, *beradeiros.* Vivem em sua maioria nas ilhas, vazantes, comunidades ou cidade próximas do rio, como Pirapora, Buritizeiro, Januária dentre outras, ou ainda, em barracas improvisadas montadas no barranco do rio.

Estamos diante de atividades e profissões ou já quase desaparecidas no Norte de Minas, ou a caminho de desaparecerem: *remeiros, canoeiros, barqueiros e vaporzeiros* de um lado e, do outro, *pescadores.*

Partindo de dentro do rio, palavras locais que definem o lugar em que se vive, estabelecem quem são os seus povoadores do passado ou de agora. Assim, o nome *ilheiro* (morador em uma das ilhas do São Francisco) não é ainda muito comum nas mais de trinta ilhas que passamos. Embora cresça o seu uso, identificamos que palavras como: *beradeiro, barranqueiro*, *ribeirinho* e *vazanteiro,* e em alguns casos especiais, *quilombolas,* são os termos com os quais as pessoas das ilhas e comunidades tradicionais se identificam e reconhecem enquanto categorias da terra e do rio onde vivem.

Estes mesmos nomes estendem-se aos territórios locais de vida e qualificam tipos de comunidades: *comunidade ilheira*, *comunidade bar-*

ranqueira, comunidade vazanteira, comunidade ribeirinha e *comunidade quilombola (ou quilombo).* Em termos mais militantes e políticos, os mesmos nomes derivados do "onde eu vivo e trabalho" começa a designar movimentos e manifestos, como é o caso do grupo "vazanteiros em movimento"[3] criado para reivindicar o direito ao uso do território pelos seus membros.

O termo *barranqueiro* é utilizado por vários autores para designar as populações nas margens do Rio São Francisco. Para Mata-Machado (1991, p. 38), significa o "lavrador de vazante, conhecido como barranqueiro". Para Pierson (1972, p. 305), o termo equivale ao *lameiro*, populações que plantam em áreas de lameiros e que serve para descrever: "pessoas que conhecem bem o rio e outros detalhes físicos da região e estão com eles intimamente associados". *Barranqueiro* é caracterizado por Neves (1998) como termo da linguagem regional da região do Médio São Francisco. Já De Paula (2009) salienta que a partir da década de 1960 o *barranqueiro* "passou a designar indistintamente todos os habitantes da ribeira, sejam do campo ou das cidades".

Especialmente Diegues e Arruda (2001, p. 51) utilizam o termo *varjeiro* para designar as populações tradicionais das margens do São Francisco: "Varjeiros ou varzeiros são aquelas populações tradicionais que vivem às margens dos rios e várzeas, sobretudo às margens do rio São Francisco". Ressaltamos que em nenhum dos relatos, entrevistas ou contato com as comunidades e ilhas pesquisadas foi citado o termo *varjeiro.* Foi citado o termo agricultura de vazante para designar o plantio nas ilhas e beiras do rio.

Outros nomes tradicionais empregados na região para quem "lida com a roça" podem aparecer como qualificadores ocupacionais, sendo mais raro a designação de *roceiro,* em uma direção voltada ao passado e hoje quase pejorativa. Com menos frequência a palavra *sitiante* é utilizada entre os moradores de pequenos sítios localizados a beira do

rio e que utilizam a sua propriedade para o plantio e a criação de gado. Aplica-se, ao local de moradia ou a um terreno cuja concessão foi feita pela compra individual ou familiar.

Podemos analisar que, além dos dois substantivos, *agricultor e lavrador,* que com mais frequência indicam a ocupação principal de um homem adulto e, mais raro, de uma mulher*,* alguns outros podem ser também usados. No depoimento de alguns moradores das ilhas e beira rio há, principalmente por aqueles já filiados a associações, o uso da palavra *vazanteiro.* Voltemos a esta nomenclatura derivada do trabalho que, conforme afirma Luz de Oliveira (2005, p. 16) define os "moradores das margens e ilhas do rio São Francisco".

Nesta paisagem que envolve categorias da vida e do trabalho - ilhas e beira rio - Araújo (2009) trabalha com dois tipos distintos e complementares, "as comunidades negras vazanteiras". Neste caso a autora considera as comunidades estudadas por ela, enquanto duas categorias: *quilombola*s e *vazanteiras*. Para Costa (2005) e Almeida (2008, p. 68), "nas ilhas e barrancas do rio São Francisco e nas margens de outros grandes rios que existem nos sertões, existem os barranqueiros ou vazanteiros", considerando a junção destes dois termos.

Souza (2011, p. 81) esclarece alguns pontos desta junção, sobreposição e complementação de palavras e conceitos, chamando a atenção para o fato de que "existe uma certa diferença entre ser um morador de beira de rio e ser um morador de ilha". Neste sentido, afirmamos que generalizar a categoria *vazanteiro* como sendo todos os moradores das margens e ilhas do rio São Francisco, engloba populações com hábitos e saberes distintos, não priorizando as especificidades de cada grupo sociocultural. E, mais ainda, qualifica-los enquanto quilombolas e barranqueiros apenas como uma categoria sobreposta, não reforça seus laços identitários. Podemos sim afirmar que são vazanteiro e quilombolas; vazanteiros e barranqueiros; vazanteiros e ilheiros; vazanteiros e ribeirinhos e não um ou outro.

Neste caso, a autora traz para a discussão um outro conceito, os *ilheiros*. Não tão usual entre todos os moradores de ilhas, mas um termo enfatizado no local de sua pesquisa. Segundo Souza (2011, p. 104) existe um modo de vida específico que fazem destes moradores "verdadeiros'ilheiros' que plantam e pescam para garantir o sustento de suas famílias".

Vimos e veremos que dois tipos de termos, a sós ou juntos, servem para identificar as diferentes categorias de pessoas do rio e de beira-rio. Um é o que diz em que lugar de natureza socializada se vive. Outro o que qualifica o tipo de trabalho preferencial que se realiza "ali" onde se vive ou, em casos mais raros (mas crescentes), fora "dali". Assim, vemos que um homem é um *lavrador*, um *agricultor,* um *roceiro,* ou um *pescador,* sendo também um *vazanteiro,* um *ilheiro,* um *barranqueiro,* um *ribeirinho* ou ainda, um *sitiante.*

De forma especial encontramos povos e comunidades *quilombolas*, também auto-designadas em algumas regiões como *quilombos.* Desde a Barra do Pacuí[4], - cujos moradores oscilam entre se afirmarem "quilombolas" e rejeitarem este termo, conforme relatos apresentados nas pesquisas de Santos (2008) e De Paula (2009), - até comunidades em que o "ser quilombola" é o qualificador mais relevante. Alguns de nossos trabalhos de campo foram realizados junto à pessoas, famílias e comunidades em que um qualificador étnico, como indicador de uma etnia, de uma cultura e também de uma história própria, soma-se aos outros ou os antecede. Segundo Costa (2005, p. 308) "são comunidades que mantêm aspectos significativos de sua cultura, de sua reprodução social, enraizados na diversidade ecossistêmica presente nas planícies sanfranciscanas".

Em um outro plano, temos o "homem rico" da cidade, os agentes do poder e, mais ainda, os grandes *fazendeiros* ou os novos empresários do agronegócio. Os agricultores irrigantes das barrancas incorporadas a grandes ou pequenos projetos de irrigação são o seu melhor exemplo.

Entre os dois pólos podemos colocar, ora mais próximos, ora bastante mais distanciados, os neo-ocupantes de terras, como os *assentados* da reforma agrária, ou os *sem-terra* e, finalmente, os habitantes e trabalhadores - entre autônomos e empregados - moradores permanentes ou sazonais nas comunidades tradicionais.

Se partirmos de dentro do rio São Francisco, estaremos viajando entre porções mutantes de terras dentro do rio; as *ilhas*, entre as *vazantes* alagadas e a terra firme das *barrancas*, até o alto de *chapadas* que delimita o vale. Viajamos entre as terras mais molhadas e inundáveis das *barrancas, beiras, várzeas* - onde existiam e secam hoje as "lagoas criadeiras" - até as terras mais altas e crescentemente, ocupadas unicamente pelas grandes fazendas. De suas margens, entre águas e matas fechadas, conhecemos as *culturas sanfranciscanas*. Pessoas das *comunidades tradicionais* que disseram quem são, desde o lugar em que vivem as suas vidas até as formas identitárias como são auto- denominados. Neste cenário sempre existiu uma profunda e rotineira relação das pessoas com o rio e a terra firme, fazendo com que a identidade cultural se manifeste no estar no rio e na dependência do rio.

Este exercício de classificação de acordo com a geografia dos lugares de vida e dos nomes atribuídos a eles, às pessoas e às comunidades nas quais vivem salienta ainda mais as suas identidades, tanto territorial quando cultural. Almeida (2008, p. 49) ao trabalhar com a identidade do sertanejo aponta que "tem-se clareza de que as identidades imbricam-se, mesclam-se e apresentam dinamicidade, construindo uma diversidade identitaria". No caso do rio São Francisco esta heterogeneidade também se faz presente por meio de suas gentes, sendo, portanto uma "etnoterritorialidade" com dimensões paisagísticas e culturais múltiplas.

Após uma breve referência as diversas denominações das pessoas e lugares do rio São Francisco, elaboramos um quadro com as principais categorias encontradas no rio São Francisco. Nele estão sintetizadas algumas características das diversas "gentes do rio".

AS GENTES E OS LUGARES SANFRANCISCANOS											
	Os barqueiros, remeiros e vaporzeiros	***Os pescadores***	***Os lavradores/ agricultores***	***Os sitiantes***	***Os ribeirinhos***	***Os barranqueiros***	***Os vazanteiros***	***Os ilheiros***	***Os quilombolas***	***Os assentados***	***Os fazendeiros***
Os lugares	Nas águas do rio	Nas águas do rio	Nas ilhas, vazantes e terras altas próximas ou distantes do rio	Nas terras altas próximas ao rio	Em todas as margens do rio São Francisco e de outros rios	Nas cidades, povoado e pequenas comunidades da beira do rio	Nas vazantes e ilhas do rio	Nas ilhas	Nas margens do rio e em outras regiões. Pequenas e médias comunidades	Nas terras altas longe do rio	Nas chapadas e terras próximas ao rio
Características	Do passado. Viviam e trabalhavam transportando pessoas e mercadorias em todo o trecho navegável do rio.	Praticam a pesca e a agricultura. Divididos em três categorias: profis-sionais, amadores e pesca esportiva.	A agricultura é a atividade principal e a pesca a atividade secundária. Plantam nas ilhas, vazantes e nas terras altas longe do rio	Pessoas de maior renda e com médias extensões de terra na beira do rio, utilizada tanto para a agricultura como para a pecuária.	Vivem perto do rio e podem exercer qualquer tipo de atividade e em lugares variados. Não vivem essencialmente em comunidades.	Possuem as suas relações simbólicas e afetivas ligadas ao rio. Exercem atividades variadas.	Prática da agricultura de vazante e sequeiro intercalado com a pesca e criação de animais. Conhecem bem os ciclos das águas.	Plantam apenas nas ilhas, em época diferenciada da terra firme. Criam códigos próprios para lidar com a fluidez de seus territórios.	Convívio com o grupo familiar. Articulação entre agricultura, criação de gado, pesca e extrativismo.	Moram, plantam e criam animais em lotes distribuí-dos pelo programa de reforma agrária.	Grandes produtores de soja, banana, eucaliptos e criadores de gado. Utilizam alta tecno-logia e não possuem nenhum vínculo identitário com o rio.

Quadro 01 - As gentes e os lugares Sanfranciscanos

Org.: SOUZA, A. F. G. (Ago./2011).

Na leitura deste quadro observamos modos de vida, lugares e sujeitos diferenciados que ora se mesclam ora se diferenciam pelas suas especificidades, tanto no viver quanto no morar, plantar e pescar.

Maura Penna (1992, p. 56) salienta a importância desta "dinâmica de articulação de identidades sociais diferenciadas" afirmando que "é preciso abandonar qualquer enfoque da identidade que a conceba necessariamente como monolítica, única ou estável, ou ainda, como dotada de existência própria". Portanto, os modos de vida e os saberes populares da cultura sanfranciscana são múltiplos.

A reafirmação das identidades

Até aqui identificamos "entre-lugares" que desdobram a cultura do rio São Francisco em diferentes categorias de seus sujeitos reais, a partir da maneira como eles se auto-referenciam e identificam outros povoadores de um mesmo território e de outros diversos espaços sociais do rio São Francisco. Vimos que ao falarem de si mesmos - habitantes de lugares de vida e trabalho que vão do interior de ilhas ao alto das cidades - entrelaçam estes três critérios de identidade, dando mais ênfase ora a um componente da tessitura ora a outro, de acordo com a circunstância: a) a etnia (neste caso marcada pela presença dos negros que se denominam quilombolas, mais do que dos outros negros de modo geral); b) a categoria da ocupação principal do trabalho produtivo (agricultor, lavrador, pescador, etc.); c) o território de moradia, vida e trabalho, (ilha, vazante, cidade).

Os diferentes territórios do rio criam culturas diversas e próprias. Assim, é usual falarmos em *cultura vazanteira* ou *cultura quilombola*. No entanto, tomando no seu todo o amplo território considerado em nossa pesquisa, poderemos configurar o que denominamos de *cultura sanfranciscana,* por ter em todas as suas relações um conjunto de re-

lações intimamente ligada ao rio. Entretanto, é necessário associar a estes fragmentos de descrição das diversas culturas da *cultura sanfranciscana,* outros indicadores que talvez as caracterizem mais do que o que ainda "está preservado" nelas. De *barranqueiros* a *quilombolas*, o que observamos ao longo do curso do rio, são culturas partidas, fragmentadas, deslocadas de complexos sistemas de sentidos e de práticas de vida que antes teriam existido. Os ilimitados projetos capitalistas apareceram para destruir não apenas os frágeis ecossistemas próximos ao rio, mas também modos de vida e tradições de e entre comunidades que aos poucos se perdem.

O que uma ampla *cultura sanfranciscana* hibridiza com outras culturas, desde décadas antes e, sobretudo hoje em dia, são frágeis traços resistentes. São partes quebradas ou mesmo fragmentos do que antes foi uma complexa forma de vida que resta apenas uma dança, uma reza de terço, uma forma de fazer, uma memória entre os mais velhos. Mais do que repetir o fato de serem elas resistentes culturas subalternas, culturas dominadas, culturas postas à margem por outras formas sociais de cultura, vale pensar em que condições concretas elas resistem e se reproduzem.

Almeida (2008, p. 70) coloca que "as identidades são dinâmicas", elas estão relacionadas ao contexto socioespacial, sendo que, "a existência de identidades híbridas é parte deste processo". Atualmente parece cada vez mais raro haver algo que possa desenhar traços aceitáveis das identidades tradicionais puras, seus modos de vida e suas formas pessoais e coletivas de viver, o que se vê é uma nova cultura híbrida. Posto que, conforme afirma Hall (1997, p. 67) "as nações modernas são, todas, híbridos culturais".

Em um outro patamar, Morley (2005, p. 159) acrescenta que "es necesário reconocer la importancia de las relaciones de poder dentro de las cuales se construyen las identidade híbridas diferenciales". Este autor nos chama a atenção para as múltiplas nuances que envol-

vem as discussões sobre as identidades, tocando em um fato importante de ser analisado: as relações de poder que se formam a partir da construção de identidades híbridas.

Quando, em uma pequena comunidade tradicional sanfranciscana os seus moradores reclamam "o que antes tinha aqui, hoje não tem mais", o que se lamenta é justamente o duplo efeito do insulamento, do cercamento e da fragmentação decorrente do amplo processo de fragmentação destas culturas.

Algumas comunidades experimentam momentos de estabilidade e uma quase garantia de paz e permanência em seu território entre rio e as cercas das grandes fazendas. Porém, a grande maioria delas enfrenta a reprodução de uma sempre possível e presente ameaça de expropriação parcial ou total de suas terras e do seu trabalho. Outras lutam como podem para judicialmente verem reconhecidos os seus direitos a permanecerem, mesmo quando ilhados ou cercados, no que ao longo dos anos e entre os ancestrais e os descendentes, lhes sobrou de terra e água. É muito rara, quase exemplar, a história de uma comunidade tradicional que tenha preservado íntegro ou mesmo quase inteiro um território ancestral de ocupação. Mesmo dentro das comunidades e pequenas ilhas, as "gente do lugar" agora se misturam com os turistas, modificando as suas vidas cotidianas, abrindo espaço para a construção de casas de veraneio e clubes de pesca. Os mais velhos reclamam de tantas e tão repentinas mudanças que depressa roubam do lugar a memória das raízes e os modos de ser do presente que até pouco tempo ainda os faziam ser "tradicional". Se nos colocarmos tanto quanto possível desde o ponto de vista de povoadores que vão de ilhas a chapadas, veremos que o que eles reclamam não é do progresso "que não veio". Reclamam a perda do que havia antes. Reclamam da quebra de um equilíbrio característico da vida simples, do sossego e da calmaria do lugar.

Para além da comunidade, o que predomina na beira do rio e no alto das chapadas são grandes propriedades do agronegócio, extensões de terras e de monoculturas vazias de gente e de vida comunitária. O que fora antes uma espécie de "cultura de todos", dividiu-se cada vez mais e deixou entre "os fracos" o que ainda hoje conseguimos identificar e estudar, mas que daqui a alguns anos pode vir a não existir mais.

Ao escrever sobre as populações sertanejas, Almeida (2008, p. 55) afirma que "a natureza converte-se em um patrimônio cultural e a biodiversidade desse ecossistema é, na atualidade, parcialmente de domínio destas populações". Neste contexto, evidenciamos um fator positivo de grande importância para a salvaguarda das populações sanfranciscanas. A garantia de que o rio São Francisco possa ser reconhecido e preservado tanto pela sua paisagem natural como também, pelo reconhecimento da sua identidade cultural, dos seus modos de vida e dos saberes populares, nele inseridos todas as formas de propagação da vida.

Ao se auto-afirmarem enquanto *pescadores, lavradores, agricultores ribeirinhos, barranqueiros, ilheiros, vazanteiros e quilombolas* estas comunidade de ilhas e beira rio, estão se diferenciando de outros povos e comunidades e reafirmando seus laços de pertencimento e de enraizamento ao território e o seu desdobramento social, o processo de territorialização e a sua identidade cultural.

Almeida (2008, p. 58) o território é "objeto de operações simbólicas e é nele que os sujeitos projetam suas concepções de mundo". Esta autora afirma ainda que "oterritório é, antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural". Esta relação de dependência destas pessoas com o território e o rio cria laços identitários que mantém viva as heranças culturais, os vínculos com o lugar de vida e trabalho.

Lugar este que Massey (2000, p. 184-185) aborda a partir de três noções. Primeiro, "ele é absolutamente não estático", fruto de interações e processos. Segundo, ela não deve "ter fronteiras no sentido de divisão demarcatórias", os lugares estão interconectados, integrando o global com o local, articulando "redes de relações e entendimentos sociais" independente de fronteiras e pontos fixos. Terceiro, "os lugares não tem 'identidades' únicas ou singulares: eles estão cheios de conflitos internos". Isso não significa dizer que não devemos tratar com importância as especificidades, mesmo porque a história acumulada e as interações sociais reafirmam suas singularidades.

A partir das reflexões desta autora, devemos pensar os lugares não mais sobre uma perspectiva estática, imóvel e enraizada. O lugar é também um campo de disputas, onde as relações são móveis, conflitivas e em constante mudança. Devemos lembrar ainda que os lugares são formados de acordo com suas necessidades e usos. Neste sentido, a autora salienta a importância da singularidade de um lugar afirmando que:

> [...] o que dá a um lugar sua especificidade não é uma história longa e internalizada, mas o fato de que ele se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam num *locus* particular. (Massey, 2000, p. 184).

Sendo assim, o lugar está no global mas o lugar não é o global. Almeida (2008, p. 59) acrescenta que "é inevitável a conclusão de que muitos laços de identidade se manifestam na convivência com o lugar, com o território". Portanto, a afirmação identitária ressalta os vínculos territoriais e culturais com o lugar, expressos na forma como os sujeitos se identificam perante os "seus" e os "outros".

Para Claval (1999, p. 13) "a construção do território faz parte de estratégias identitárias". Neste sentido, Diegues e Arruda (2001), evidenciam ser a partir da afirmação da identidade que um determinado grupo ou comunidade possa reivindicar o domínio sobre determinado

território. Esta afirmação enlaça os sentimentos de pertencimento, bem como as relações simbólicas-culturais, definido por Almeida (2008, p. 59) como sendo a territorialidade, que "considera tanto as questões de ordem simbólico-cultural como também o sentimento de pertencimento a um dado território". Esta afirmação faz com que as suas singularidades e diferenças sejam postas em evidencia, propiciando aos seus membros territorialidades próprias.

Castells (1999, p. 22), tais singularidades podem ser percebidas pelos laços identitários, "fonte de significados e experiências de um povo". A identidade é entendida por este autor como sendo "o processo de construção de significados com base em um atributo cultural". Neste caso, as instituições dominantes, a resistência e a reconstrução de identidades compõem o que o autor classifica como sendo as três formas e origens de construção de identidades, são elas: legitimadora, de resistência e de projeto.

Maura Penna (1992) ao trabalhar com a identidade nordestina cita quatro fatores importantes para a sua identificação, sendo: a naturalidade, a vivência, a cultura e a auto-atribuição. Segundo a autora, devemos deixar de lado o enfoque da identidade enquanto "monolítica, única ou estável, ou ainda como dotada de existência própria", (Penna, 1992, p. 56). Devemos, portanto, assumi-la em suas múltiplas formas.

Trazemos ainda as ideias de Bonnemaison (2002, p.126) afirmando que "o território lembra as idéias de diferença, de etnia e de identidade cultural". Segundo ele "é pela existência de uma cultura que se cria o território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço". (Bonnemaison, 2002, p. 101-102).

Neste sentido, Claval (1999, p.16), afirma que "os problemas do território e a questão da identidade estão indissociavelmente ligados".

Assim como coloca Haesbaert (2007, p. 35), "devemos começar por destrinchar o elo, ao nosso ver indissociável, entre território e cultura ou, mais especificamente, entre território e identidade". Portanto, é no território e a partir do território que todas as relações materiais, sociais e simbólicas se propagam, sendo que a identidade, a cultura e território estão intimamente relacionados, perpassando todas as relações de poder existentes.

Diante do exposto, podemos afirmar que a cultura sanfranciscana envolve um complexo e dinâmico mosaico de formas próprias de manifestação da cultura e da identidade local, refletida em seus vínculos territoriais, culturais, nos seus saberes, fazeres e expressão simbólicas.

Considerações Finais

Nas comunidades tradicionais onde realizamos a nossa pesquisa, foi possível encontrar características culturais, modos de vida e saberes populares que configuram uma identidade cultural sanfranciscana rica e diversificada, que compõe um patrimônio cultural construído pelos seus saberes e fazeres. Vivenciamos a realidade vivida por homens e mulheres que por meio da cultura às margens do rio, representam dimensões do concreto, do materializado, do percebido, dos ciclos de vida e de águas, de um rio com significados materiais e simbólicos, que existe, persiste, resiste e preserva a esperança na vida.

O rio, suas paisagens, suas culturas e sua identidade cultural. Pessoas, rio e vivências que se mesclam em um viver peculiar e característico de quem cria nele relações e símbolos, memórias e esperanças, alegrias e angustias. Simbologias e significados que identificados, estudamos e procuramos aqui de alguma forma retratar.

Para além das formas, expressões e símbolos, identificamos que no atual contexto vivido pelas populações tradicionais localizadas ao longo do médio rio São Francisco, parece-nos ser urgente ações que fortaleçam iniciativas locais que evidenciem a cultura sanfranciscana, revitalizadas por meio do pertencimento, da valorização dos saberes, da apropriação dos territórios e no respeito às tradições, aos costumes, aos credos, as partilhas e as expressões simbólicas e que resultem numa promoção da identidade cultural e sua patrimonialização.

É bem possível prever que aconteça com as pessoas que vivem do rio São Francisco o mesmo que já vem ocorrendo em outras regiões do país. Pessoas ocupadas produtivamente em viajar pelo rio ou em obter dele o alimento e o produto de venda desaparecem aos poucos e são substituídas por outras, vindas de fora e com outros poderes, usos e sentidos para as suas práticas.

A promoção das comunidades tradicionais sanfranciscanas requer ações concretas de valorização e salvaguarda de seus modos de vida e suas formas identitárias. Evidenciamos neste artigo as múltiplas categorias de sujeitos e lugares como forma de autonomia cultual de grupos sociais diferenciados que moram, trabalham e partilham saberes a partir de suas vivências com o rio São Francisco. Procuramos citar todas as categorias encontradas ao longo de nossa pesquisa, a fim de ressaltar a diversidade étnica, cultural e identitária presente na paisagem do rio.

Encontramos em nossa pesquisa diversas pessoas e comunidades com características diferenciadas, tanto pelas suas formas de vida quanto de trabalho: *pescadores, vazanteiros, barranqueiros, ilheiros, ribeirinhos, quilombolas*. Como outros mais raros e ainda presente na memória dos mais velhos como os *remeiros, barqueiros* e *vaporzeiros*. No meio caminho temos os *assentados* que independente do lugar de vida, buscam no trabalho com a terra o meio essencial de sobrevivência. E ainda,

gentes vindas de outras partes e que se inseriram no cenário do rio a fim de obter ganhos capitalistas com os seus recursos, alguns *sitiantes* e os tão temidos grandes *fazendeiros*.

Neste universo tão dinâmico e diverso que é o rio São Francisco, há que se salientar a importância do resgate de práticas, saberes e manifestações culturais que evidencie a afirmação de uma identidade cultural tradicional, essencialmente sanfranciscana, que move a vida e a memória de pessoas ligadas fisicamente e simbolicamente as águas e terras do rio.

Referências

ALMEIDA, Maria Geralda de. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA,Helaine Costa. (Orgs.). **Geografia e Cultura**: os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Editora Vieira, 2008, p. 47 - 97.

ARAÚJO, Elisa Cotta de. **Nas margens do São Francisco**: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação ética do Quilombo da Lapinha e dos Vazanteiros do Pau de Légua. Montes Claros, PPGDS, 2009, 252f. Dissertação de (mestrado em Desenvolvimento Social). Departamento de Ciências Sociais, Unimontes, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Repensando a Pesquisa Participante**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Reflexões sobre como fazer trabalho de campo**. Goiás, Revista Sociedade e Cultura, V. 10. N. 1, Jan/Jun. 2007, p 11-27.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni. (Orgs.). **Geografia cultural:** um século (3). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. p. 83-131.

CASTELLS, Manuel. Paraisos comunais: Identidade e significado na sociedade em rede. In: CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade.** 2ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. vol. II

CLAVAL, Paul. **La géographieculturelle**. Paris: Nathan, 1995.

CLAVAL, Paul. O território na transição da pós-modernidade. In: **Revista GEOgraphia**. Rio de Janeiro Ano I, nº 2, dez de 1999.

COSTA, João Batista de Almeida. Cerrados norte mineiro: populações tradicionais e suas identidades territoriais. In: ALMEIDA, Maria Geralda de. **Tantos Cerrados**: múltiplas abordagens sobre a biodiversidade e singularidade cultural. Goiânia: Ed.Vieira, 2005, p. 295- 319.

DE PAULA, Andréa Maria Narciso Rocha. **Travessias** - movimentos migratórios em comunidades rurais no sertão do norte de Minas Gerais. 2009. 350 f. Tese (doutorado em Geografia). Instituto de Geografia, UFU, Uberlândia, 2009.

DIEGUES,Antonio Carlos Sant´Ana; ARRUDA, Rinaldo S.V. (Orgs.) **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil.** Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant´Ana. **O mito moderno da natureza intocada**. 6 ed. ampliada. São Paulo: Hucitec/ NUPAUB/USP, 2008.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução Thomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.

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

LUZ DE OLIVEIRA, Claudia. **Vazanteiros do Rio São Francisco:** um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais. 2005, 134f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Departamento de Sociologia e Antropologia, UFMG, Belo Horizonte, 2005.

MASSEY, Doreen. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, Antonio (org). **O espaço da diferença**. São Paulo: Papirus Editora, 2000.

MATA-MACHADO, Bernardo. **História do Sertão Noroeste de Minas Gerais 1690- 1930**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991.

MOLEY, David. Pertenencias. Lugar, espacio e identidade em um mundo mediatizado. In: ARFUCH, Leonor. **Pensar este tiempo**: espacios, afectos, pertinencias. Buenos Aires: Paidós, 2005. P. 131-167.

NEVES, Zanoni. **Navegantes da Integração:** os remeiros do rio São Francisco. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

OLIVEIRA, Joycelaine Aparecida de. **Ciclos de águas e vidas:** o caminho do rio nas vozes dos antigos vaporzeiros e remeiros do São Francisco. 2009, 144 f. Dissertação (mestrado em Geografia), Instituto de Geografia, UFU, Uberlândia, 2009.

PENNA, Maura. **O que faz ser nordestino**: identidades sociais, interesses e o caso "escândalo" Erundina. São Paulo: Cortez, 1992.

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

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas.** 7ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1970.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas.** 33ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SANTOS, Rodrigo Herles dos. **Aqui estou, aqui faço o meu lugar:** um estudo sobre percepções e manejo do ambiente entre camponeses, na comunidade de Barra do Pacuí município de Ibiaí– MG. 2008, 148 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Instituto de Geografia, UFU, Uberlândia, 2008.

SOUZA, AngelaFagna Gomes de. **O tempo das águas**: ciclos de vida entre as margens do rio São Francisco, a Ilha das Pimentas - Pirapora/ MG. 2011, Uberlândia, 183f. Dissertação (mestrado em Geografia). Instituto de Geografia, UFU, Uberlândia, 2011.

CAPÍTULO 9

CARTOGRAFIA SERTANEJA: AS REPRESENTAÇÕES DAS PRÁTICAS ESPACIAIS VIVIDAS, PERCEBIDAS E IMAGINADAS EM CAMPO GERAL

Andréa Maria Narciso Rocha de Paula
Carlos Rodrigues Brandão
Doi: 10.48209/978-65-5417-528-A

Considerações iniciais: *principiar[1]:*

> *Se pensarmos o verbo "Habitar" com amplidão e sentido suficientes, ele nos aportará a forma como os homens realizam sobre a terra e sob o céu sua migração do nascimento para a morte. Esta migração é multiforme e rica em transformações. Ela permanece sempre fundamental para aquele cuja morada se dá entre céu e terra, nascimento e morte, alegria e tristeza, obra e palavra.*
> *Matin Heidegger citado por Nancy Mangabeira Unger.*

Compreender os espaços vividos e as transformações que ocorrem neles e através deles perpassa a análise da perspectiva do indivíduo nos lugares e os vínculos emocionais que ligam as pessoas ao lugar onde vivem. A esfera do sentimento, profundamente comprometida com as formas de dar valor aos espaços vividos, somente pode ser trabalhada do ponto de vista do indivíduo.

Esta abordagem não prescinde do entendimento das estruturas sociais em uma escala mais ampla, mas privilegia o indivíduo como sujeito da análise. Nesta perspectiva, as discussões sobre a cultura, a memória e as interações entre o homem, o espaço e o tempo indicam o caminho de pesquisa da relação entre o homem e o meio em que vive na região do Norte de Minas Gerais ressaltando o componente afetivo do lugar para a população errante. Homens e mulheres que migram, entre travessias no e do sertão, em busca de espaços de trabalho.

Esta abordagem conceitual permite entender o espaço, a paisagem, o lugar como construção da cultura de um grupo, com e entre as relações das práticas individuais e da percepção da pessoa.

A ruptura dos vínculos sociais e espaciais, a perda dos pontos de referências espaciais, culturais, sociais e religiosos, provoca a dispersão e a perda de dignidade e de identidade. É o desenraizamento das gentes sertanejas:

> O migrante perde a paisagem natal, a roça, as águas, as matas, a caça, a lenha, os animais, a casa, os vizinhos, as festas, a sua maneira de vestir, o entoado nativo de falar, de viver, de louvar a seu Deus. Suas múltiplas raízes se partem. Na cidade, a sua fala é chamada "código restrito" pelos lingüistas; seu jeito de viver, "carência cultural"; sua religião, crendice ou folclore. Seria mais justo pensar a cultura de um povo migrante em termos de desenraizamento. Não buscar o que se perdeu: as raízes já foram arrancadas, mas procurar o que pode renascer nesta terra de erosão, (Bosi, 2002, p. 24).

Para Claval (2001), a cultura torna-se uma aventura individual no momento em que é incorporada pelo grupo onde se vive. A forma que cada um e uma interioriza as práticas individuais dos hábitos, dos modos de viver em grupo, dos gestos, das tradições, torna a cultura à própria diversidade humana, entendendo a dimensão simbólica da representação cultural:

> [...] o geógrafo debruça-se sobre os laços que os indivíduos tecem entre si, sobre a maneira como instituem a sociedade, como a organizam e como a identificam ao território no qual vivem ou com o qual sonham [...] A cultura é constituída de realidades e signos que foram inventados para descrevê-la, dominá-la e erbaliza-la. Carrega-se, assim, de uma dimensão simbólica, (Claval, 2001, p.11-14).

Este trabalho pretende refletir e analisar a novela Campo Geral (Miguilim), de João Guimarães Rosa, que pertence à série das sete novelas de Corpo de Baile, segundo livro do escritor mineiro[2]. Em Campo Geral, o autor se detém na investigação da intimidade de uma

família isolada no sertão, destacando-se a figura do menino Miguilim. Campo Geral mostra a apreensão do mundo exterior e a idéia básica de toda a obra roseana: a narrativa do universo do sertão e dos homens e mulheres sendo influenciados e em interação com o mundo natural. Considerando que " O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros," (Benjamin, 1994, p. 201). A narrativa é entremeada pelas descrições, pela memória, pela percepção, pela imaginação, pelo vivido no sertão pelo sertanejo.

É objetivo deste trabalho entender através da novela descrita nos Gerais de Minas, nos espaços, nos tempos e nos lugares, qual a percepção dos personagens no sertão vivido, percebido, imaginado. Pensar as representações sociais moldadas através da cultura, da lembrança, da narração, da memória coletiva descrita no sertão por um menino de 8 anos e sua família, seus amigos, sua vida entre os habitantes do sertão.

O olhar o rio, a mata, o cerrado, a vereda, como territorialidade do espaço rural e como temporalidade vivenciada por homens, mulheres na comunidade através dos diversos saberes, das práticas dos sujeitos, das histórias de vidas, das identidades, das tradições, do narrar as estórias, o descrever os mundos entre o real e o imaginário.

Vivências sertanejas nos Gerais que possibilitam a construção de uma cartografia simbólica de traços da cultura, da história, dos valores do cotidiano nas transformações em e no grupo e em cada um e uma que permite a compreensão da representação dos espaços vividos, das temporalidades reconhecidas e diferenciadas; identificadas na diversidade do viver entre os símbolos, os significados e os espaços.

A interação entre o homem/natureza. Pássaros, árvores, águas de veredas fazem a paisagem do lugar. E representam o espaço no agir, no ser, no dizer e no transformar o viver, o re-viver, o conviver e o habitar no "sertão de dentro". Ribeirinhos, sertanejos, beiradeiros, cerradei-

ros, veredeiros, geralistas[3], barranqueiros, agricultores, camponeses que continuam a conviver entre a modernidade e a tradição, entre a opulência e a pobreza extrema, entre a seca e os grandes rios. Disparidades dos mundos dos sertões que mostram e confirmam um "campo geral"[4] de errâncias.

Gente sertaneja, que apresentados como personagens de JGROSA[5], retrata a realidade do sertão mineiro. Uma região hoje devastada por extensas áreas de plantações de *eucaliptais*, por latifundiários de gado, de soja e de café e pelas políticas públicas que incentivaram e incentivam grandes proprietários, extensos projetos de irrigação e expulsaram e expulsam intensamente as famílias de pequenos produtores rurais, de trabalhadores rurais de seus lugares e os "empurram" para as cidades. Errâncias e travessias entre idas e vindas, entre viver, conviver e o sobreviver.

Cenários, cenas, atores no campo geral: *sertão, gerais, sertanejos!*

> Um certo Miguilim morava com sua mãe, seu pai e seus irmãos, longe, longe daqui, muito depois da Vereda-do-Frango-d'agua e de outras veredas sem nome ou pouco conhecidas, em ponto remoto, no Mutum. No meio dos Campos Gerais, mas num covão em trecho de matas, terra preta, pé de serra. Miguilim tinha oito anos, (Guimarães Rosa, 1984, p. 13).

A concepção do tempo, da paisagem do campo geral, da mata, da terra preta, dando inicio a novela apresenta a relação nas esferas da percepção visual e da experiência, de quem olha e vive no espaço e da esfera afetiva onde se processa, re-processa, modifica as possibilidades de apreensão dos sentimentos, dos fatos, e das experiências.

O Mutum é o espaço onde se passa os dramas, interações dos personagens nos Gerais de Minas: o Buritis-do-Urucuia, terra do pai

de Miguilim, Quartel-Geral-do- Abaeté, terra de sua mãe; Vila-Risonha-de-São Romão, onde vive seu irmão mais velho com o irmão de sua mãe o tio Osmundo Cessim e a cidade de Curvelo, terra do Dr.José Lourenço, onde Miguilim vai morar na esperança de melhorar a vida.

A percepção da paisagem do Mutum, vai perpassar o olhar do indivíduo e sua sensação de pertencimento e de sentimento com o lugar. Proporcionando o estudo do espaço vivido, enquanto lugar de afetividade, de experiência. São os homens, as mulheres, as crianças, os cheiros, as histórias de vida que humanizam e individualizam os espaços, transformam as paisagens que formam os lugares. ‘’... alguém que já estivera no Mutum, tinha dito : É um lugar bonito, entre morro e morro, com muita pedreira e muito mato, distante de qualquer parte; e lá chove sempre... «, (JGRosa, 1984, p. 13).

Mas na continuação da mesma citação, há uma interpretação diferente, agora de alguém que sempre viveu no Mutum. ‘’... mas sua mãe, que era linda e com cabelos pretos e compridos, se doia de tristeza de ter de viver ali...*Oê, ah, o triste recanto*...’’, (ibidem, p. 13).

> ‘’¾Tio Terêz, o senhor acha que o Mutum é lugar bonito ou feioso ? ¾ Muito bonito, Miguilim; uai. Eu gosto de morar aqui,’’ (ibidem, p. 16).

As percepções de um mesmo grupo, ou das diversas pessoas, podem ter códigos de valores comuns a todos aqueles que dele fazem parte, mas a formação mental das imagens que são a leitura dos fatos só pode ser realizada por uma pessoa. O grupo torna-se uma referência: de um lado, elementos de identificação (valores, ações comuns, crenças) que o indivíduo partilha com os demais membros; de outro lado, um sentimento de pertencimento, um lugar de referência, um abrigo que acolhe.

Rouchy (2001), faz distinção entre os grupos de pertencimento, que classifica como primários e secundários. O grupo primário ou natural seria essencialmente a família ou o núcleo familiar no qual a criança

viveu sua primeira infância. Que não e é um mundo fechado, pois se liga a outros grupos de pertencimento. Assim, toda família está rodeada e determinada por grupos étnicos, religiosos, de classe social e outros. Segundo o autor, o grupo de pertencimento primário é a matriz na qual se molda a identidade singular, ao mesmo tempo em que faz os "seres grupais".

Aquele que diz que o Mutum é bonito lá não vive já esteve por lá e aquela que diz que o Mutum é um triste recanto é de lá, vive seu aqui nestes Gerais, junto com a família e sente as dificuldades de sobreviver no sertão. E o tio Terêz de Miguilim manifesta seu gostar do Mutum pelo simples fato de ser o lugar onde ele mora, única referência de lugar, portanto ‘*’muito bonito”*.

Miguilim, o personagem central desta trama roseana, entre a diversidade das opiniões, se o lugar que vive é belo ou feio faz então sua primeira afirmativa: "No começo de tudo, tinha um erro..."6 (CG, p. 15). E no desenvolvimento das cenas, os acontecimentos vão mostrando para ele que no cerrado, onde se encontra os Gerais, a vastidão de terra, os oásis das veredas com buritis, causam pensamentos que ‘’não cabiam no tempo’’, (CG, p. 60).

É no bioma cerrado que encontra-se o sertão dos Gerais ou os Gerais ou Campos Gerais[7], com seus chapadões, com grandes extensões de terra entremeados por Veredas. Espaço composto de paisagens naturais e culturais que povoam os territórios das gentes do sertão em um universo rural, rústico tomado pela força da ação da relação homem/natureza.

> Beiravam as veredas, verdinhas, o buritizal brilhante. Buritis tão altos. As araras comiam os cocos, elas diligenciavam (...) Começava o mato(...). Mas entravam a pasto a fora, (...) carecia de se ir em rumo da casa do vento... O cerrado estava cheio de pássaros. Moitas enorme, coberta de flores amarelas. E o sol batia nas flores e no garrote, que estava outro amarelo de alumiado.¾ Miguilim, isto é o Gerais! Não é bom?, (CG, p. 126-127-128).

Este estudo do sertão de Minas Gerais, através de uma novela de João Guimarães Rosa, pressupõe a compreensão dos conceitos de espaço, do território, da paisagem e do lugar com significados polissêmicos.

> É 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 ator(...).O espaço é 'prisão original", o território é a prisão que os homens constroem para si. (Raffestin,1993, p. 143-4).

A apropriação do território enquanto espaço vivido pelas percepções que os indivíduos, grupos, sociedades tem dos lugares nos quais estabelecem relações singulares e fazem o processo de construção das representações de imagens do espaço geográfico, promovem a necessidade de entender que a paisagem e o espaço são categorias diferentes:

> Paisagem e espaço não são sinônimos. A paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre o homem e natureza. O espaço são essas formas mais a vida que as anima [...]. A paisagem é, pois um sistema material e, nessa condição, relativamente imutável; o espaço é um sistema de valores, que se transforma permanentemente, (Santos, 1999, p. 83).

A organização socioeconômica na novela Campo Geral, tem como base o pastoril. As atividades dos vaqueiros são a referência no espaço sertanejo. A paisagem descrita das casas, da alimentação, de crianças com fome, do trabalho árduo na roça e com o gado, de rezas, plantas, bichos do cerrado, demonstram sistemas de símbolos, signos e significações na vida social e espacial sertaneja.

São estes sistemas materiais e de valores que formam e fazem as localizações com significados. Para Yi-fu Tuan(1982), o homem através da emoção e do pensamento simboliza uma relação com o lugar com uma gama de significação humana. O lugar torna-se então o mundo da experiência, das descobertas, da ligação com objetos físicos, dos símbolos na criação da identidade. A memória, as vivências, as per-

cepções são, portanto as práticas espaciais e temporais representadas e percebidas nas sutilezas, nas singularidades e nas complexidades do cotidiano.

> O Ser, inundado pela lembrança espacial imemorial, transcende o Vir-a- Ser; ele encontra todas as memórias nostálgicas de um mundo de infância perdida. Será esse o fundamento da memória coletiva, de todas as manifestações de nostalgias dependentes de lugar que infectam as nossas imagens...? Harvey, 2001, p. 201).

Miguilim, vive no cenário de um lugar perdido entre tantos nos Gerais de Minas, que ele aceita e gosta com naturalidade e onde no seu dia-a-dia as suas cenas e as suas imagens vão possibilitando o aprender com as experiências de crescer entre os elementos da natureza entre o mundo da infância que habita e o mundo dos adultos que convive e começa a decifrar. É a formação da identidade do sertanejo dos Gerais que, entre o presente, as lembranças, as nostalgias e as pequenas alegrias, vai descrevendo o real nos lugares de vida e nos imaginários do sertão.

> Mãe, a gente então nunca vai poder ver o mar, nunca?" Ela glosava que quem-sabe não iam não, sempre, por pobreza de longe. ¾ "A gente não vai, Miguilim" ¾o Dito afirmou; ¾ "Acho que nunca! A gente é no sertão. Então por que é que você indaga?" "¾ Nada, não, Dito. Mas às vezes eu queria avistar o mar, só para não ter uma tristeza..." (CG, p. 94- 95).

O menino pobre dos gerais percebe então as limitações dos que vivem entre errâncias no sertão e do sertão: a dificuldade de acesso à terra, as tarefas praticadas pelas diversas categorias de trabalhadores rurais ligados a plantação de culturas de subsistência e a criação de gado: vaqueiros, meeiros, roçeiros, enxadores, tomadores de conta das terras. As contradições sociais e econômicas com os donos de fazendas e de grandes criações de gado. ‘’Iam para onde iam",(CG, p. 21).

Os personagens de Campo Geral são pessoas simples dos Gerais, sertanejos e sertanejas que reproduzem nas suas práticas sociais e espa-

ciais o real e o imaginário nos mundos natural e social no cotidiano. Famílias sertanejas que vivem e convivem com a errância, entre trabalhos em lavouras e criação de gado em propriedades de outros durante tempos provisórios. ‘’...se vê falta tudo, muita míngua, ninguém não olha p’ra este sertão dos pobres... ‘’, (CG, p. 42).

As práticas espaciais segundo Corrêa (2001), são as ações que causam impacto diretamente sobre o espaço, resultado dos padrões culturais do indivíduo, dos grupos e das sociedades. As práticas socias e espacias fazem que o sentimento de pertecimento ao lugar seja substituído pela vontade de itinerância à outros lugares, que permitam a possibilidade de tentar uma vida com alguma qualidade.

> Como o pai ficava furioso: até quase chorava de raiva! Exclamava que ele era pobre, em ponto de ser quase miserável, pedidor de esmola, a casa não era dele, as terras ali não eram dele, o trabalho demais, e só prejuízo sempre acabava não podendo nem tirar para o sustento da família (...) Que de pobre iam morrer de fome, (CG, p. 55-56).

Em Campo Geral, as práticas espaciais cotidianas são percebidas e vividas pelos personagens que as representam nas condições precárias de trabalho, de saúde, de habitação, percebidas e vividas que impõe tempos de desesperança. Tornando a saída do sertão uma opção de sobrevivência, ao mesmo tempo que entre lembranças, sonhos, narração de estórias vivem o imaginário que habita o cotidiano sertanejo e provoca o sentimento de pertença pelo lugar.

Práticas espaciais em campo geral: *vivido, percebido e imaginado*

Dito e Miguilim, personagens do Campo Geral, vivem entre o real das dificuldades de sobrevivência e as percepções das divergências do mundo dos adultos. Miguilim contava, se carecer de esforço, estórias

compridas, que ninguém nunca tinha sabido, não esbarrava de contar, estava tão alegre nervoso, aquilo para ele era o entendimento maior" (CG, p. 104). Cultivam no cotidiano[8] o imaginário, onde vão criando e narrando estórias. Preservam e respeitam rezas, tradições e superstições. E se surpreendem com o desconhecido. A lua é o lugar mais longe que se pode existir. O mar é percebido como o impossível de conhecer:

> "Mãe, que é que é o mar, Mãe?" Mar era longe, muito longe dali, espécie duma lagoa enorme, um mundo d'agua sem fim, Mãe mesma nunca tinha avistado o mar, suspirava. – "Pois, Mãe, então mar é o que a gente tem saudades?" (CG, p. 79)

Os personagens do Campo Geral se conhecem, mantém laços de reciprocidade social, tradições coletivas, interagem com o mundo natural nas brincadeiras com bichos e plantas e na utilização de remédios com plantas do cerrado. Dessa forma, pode-se apreender processos culturais e sócio-ambientais que atuam em um nível coletivo, na escala pessoal. Na memória das crianças, dos adultos e dos velhos ficam as imagens, os cheiros, as lembranças de veredas, buritis, chuvas, luares e de sonhos não realizados."[...] o cheiro gostoso, de terra sombreada [...] Nunca ia poder ter um lugar assim [...] e a enxada capinando, se suava", (CG, p. 132).

Na vida coletiva sertaneja, são nomeados pessoas, bichos, rios, riachos, córregos e árvores. Nomes de Veredas, de vaqueiros, parentes próximos e distantes.

As pessoas do lugar olham com estranhamento outras pessoas que não são do "Mutum". Para Carlos Brandão (1988), assim é feita a reprodução e recriação da vida camponesa e de seus símbolos. "Procurava, procurava, nas distâncias, nos escuros da cabeça, ia se lembrando, ia achando", (CG, p. 118). Constituindo um mapa do real baseado no estar, no lembrar, no habitar o lugar na perspectiva da memória.

As práticas espaciais na casa, na roça, na mata, nas veredas, com outros sujeitos do cotidiano juntamente com as relações sociais com gru-

pos mais distantes geograficamente e socialmente, são vividas, percebidas e muitas vezes imaginadas ou idealizadas. "Eis porque o universo dos territórios do imaginário, assim como os do cotidiano parecem ser, ao mesmo tempo, restritos e abertos; Concêntricos em volta do bairro e de sua capela e descentralizados", (Brandão, 1995, p. 167).

Harvey (2001), citando Lefebvre propõe práticas espaciais em três dimensões:

1- As práticas espaciais materiais que garantem a produção e a reprodução social. O espaço vivido; 2- As representações do espaço através da compreensão dos signos e significados. O espaço do percebido; 3 - Os espaços de representação que são as invenções mentais. O espaço do imaginário. São formas de representação do espaço com produção e reprodução das relações de produção.

Refletir o espaço enquanto vivido, percebido e imaginado, pressupõe o conceito de percepção de acordo Chauí (2000), enquanto uma experiência com sentido que faz parte da vivência da história do sujeito e dos seus mundos no cotidiano e no imaginário.

> Uma paisagem, por exemplo, não é uma soma de coisas que estão apenas próximas uma das outras, mas é a percepção de coisas que formam um todo complexo e com sentido: o vale só é vale por causa da montanha, cuja altura e distancia só podem ser avaliadas por que há o céu, as árvores, um rio e um caminho [...] essa paisagem será um espetáculo de contemplação se o sujeito da percepção estiver repousado, mas será um objetivo digno de ser visto por outros se o sujeito da percepção for um pintor [...]. Na percepção, o mundo possui forma e sentido e ambos são inseparáveis do sujeito da percepção, (Chauí, 2000, p. 122).

A percepção fragmenta através da observação os fatos, as pessoas e as situações. A imaginação cria um objeto por inteiro, sem parte. Para Bachelard (1988), a imaginação é um mundo onde aprendemos alternativas do possível e ao imaginarmos continuamos com "devaneios" mas sempre no nosso real.

> Contemplar sonhando é *conhecer? E compreender?* Não é, decerto, perceber. O olho que sonha não vê, ou pelo menos vê numa outra visão. A imaginação tenta um futuro [...]. Um mundo se forma no nosso devaneio, um mundo que é o nosso mundo. E esse mundo sonhado ensina-nos possibilidades de engrandecimento de nosso ser neste universo que é o nosso. (Bachelard, 1988, p. 8-167)

Considerando-se a dialética da concepção dos espaços entre a percepção, a imaginação e o vivido, Harvey (2001), sugere como "vinculo mediador" das relações das práticas espaciais vividas, percebidas e imaginadas o conceito de *Habitus* de Bordieu:

> Como o *habitus* é a capacidade infinita de engendrar produtos-pensamentos, percepções, expressões, ações - cujos limites são fixados pelas condições históricas e socialmente situadas de sua produção, a liberdade condicionante e condicional que ele garante está tão distante de uma criação da novidade imprevisível quanto o está de uma reprodução mecânica simples dos condicionamentos iniciais, (Boudier In: Harvey, 2001, p. 202)

Nesta perspectiva *o habitus* vai sendo adquirido pelo indivíduo no processo de socialização enquanto sistema de disposições que são: as atitudes, as percepções, o sentir, o fazer e pensar. A interiorizarão destas disposições constitui o fato essencial nas relações em grupo na medida que valores, comportamentos aprendidos são considerados naturais, óbvios.

A criação e a inovação fazem parte do "lado ativo do conhecimento prático" de que fala Pierre Bourdieu, o conhecimento e o domínio das ações que se constituem em *hábitos cotidianos* têm o seu lado ativo, ou seja, produzem ação, não apenas reproduzem repetição. A espontaneidade é uma característica dominante do cotidiano.

Com base nestes pressupostos teóricos são analisadas as dimensões do espaço buscando compreender o processo de elaboração do valor simbólico dos lugares e dos espaço pelos personagens de Campo

Geral e a materialização do processo social da migração campo-cidade no sertão mineiro que continua fazendo parte do cotidiano das populações sertanejas do Gerais. “Os lugares, o Mutum se esvaziavam numa ligeireza, vagarosos” (CG, p. 11).

DIMENSÕES ESPACIAIS	**PRÁTICAS ESPACIAIS:**	**REPRESENTAÇÕES DO ESPAÇO:**	**ESPAÇOS DE REPRESENTAÇÃO:**
	O VIVIDO	**O PERCEBIDO**	**O IMAGINADO**
APROPRIAÇÃO E USO DO ESPAÇO	O sertão; Os gerais, Os campos gerais; Os animais: as vacas, os touros, os tatus, cavalos,galinhas e porcos; As Culturas de subsistências: milho, mandioca, arroz, feijão; Os Pastos vastos; o berrante; a chuva.	O Lugar: o Mutum nos Gerais; A Paisagem natural de Veredas com Buritizais; Os vaqueiros; os meeiros, os enxadores, o tomador de conta da terra; O espaço das mulheres na casa, na cozinha, na horta; As Relações da família nuclear através da percepção de Miguilim; Miguilim e seu irmão Dito na descoberta do mundo dos adultos entre experiências e convivências; Os pastos verdes e os tempos melhores após a chuva.	A cidade de Curvelo como representação da possibilidade de melhoria de vida; Os sonhos de Miguilim e Dito em serem donos de terra e de gado: donos do Mutum e de boiadas; As lembranças de Miguilim do irmão Dito após sua morte das lições sobre a vida; Miguilim que não gostaria de ser adulto; A memória de Miguilim como contador de estórias por ele inventadas.
DOMINIO E CONTROLE DO ESPAÇO	O Seo Brízidio Boi- dono das terras no Mutum; O Pai; Nhô Bernardo- Tomador de Conta das terras no Mutum; Os fazendeiros vizinhos: Seu Aristeu;Seu Deográcias; Vó Izidra no domínio do espaço da casa; A Beleza da mãe de Miguilim.	As rezas, rezar o terço, as novenas; A arrumação do presépio; O castigo; As brincadeiras com pássaros, cavalos, bois e as plantas do cerrado; O Aboio. A saída de Tio Terez em função do seu amor pela mãe; A volta do Tio Terez ao Mutum após a morte do pai.	A realização dos pedidos através das promessas; A concepção das pessoas estranhas no Mutum; Os pensamentos de Miguilim sobre a lua e o mar. Os pensamentos de Dito sobre o mundo dos adultos; As pragas de Vó Izidra em relação às crianças que não obedecem; Os sentimentos de Vó Izidra sobre a relação da mãe com o tio Terez.

PRODUÇÃO DO ESPAÇO	A família nuclear; A reciprocidade social entre os moradores próximos no Mutum; A estratificação social e espacial em função das categorias de trabalho na roça e com gado; As moradias simples, a alimentação baseada na agricultura de milho, arroz, feijão e mandioca; Os remédios feitos com plantas do cerrado; O *redondo de Pedrinhas* com roupas e objetos de Dito enterrados; Os óculos do Dr. José Lourenço; O suicídio do pai de Miguilim; A migração do campo para a cidade.	A preocupação do pai de Miguilim em que ele aprenda a ler,escrever e fazer contas para melhorar de vida; O trabalho de Miguilim na roça com o pai; A descoberta da miopia de Miguilim; Miguilim e Mãitina enterram objetos do Dito e cobrem com pedras e plantam flores e chamam o lugar Redondo das Pedrinhas; O assassinato pelo pai do Luisaldino com ciúme da mãe e seu suicídio no meio do cerrado; A migração do irmão mais velho que já mora na Vila-Risonha de São Romão.	Ir para a cidade de Curvelo e lá esperar por todos os outros membros da família; Miguilim e Dito imaginam-se adultos e donos de terras, e grandes boiadas; Miguilim com os óculos do Dr. José Lourenço vê um novo lugar e de modo diferente; O cuidado com o *Redondo de Pedrinhas* como representação do lugar para rezar pelo Dito; A punição do pai através da morte pelos seus atos em vida. A mãe que decide que Miguilim vai para Curvelo e que fica a imaginar uma ida de todos da família também.

QUADRO 1: AS DIMENSÕES DO ESPAÇO NA NOVELA CAMPO GERAL
Fonte: Quadro elaborado por PAULA, Andréa M.N.R.de, 2005, com base na tabela 3.1 Uma "grade" de práticas espaciais inspirada em Lefebvre no livro Condição Pós-Moderna de David Harvey, 2001: 203.

No Quadro 1, oferecemos uma representação de forma simples das principais dimensões das práticas sociais em relação aos cenários, às cenas, aos atores sociais na novela campo Geral. Harvey (2001), relaciona as dimensões pensadas com forma de apreensão do espaço. Nossa apropriação do espaço é nossa ocupação seja de coisas e habitantes. Nosso domínio do espaço e feito através das instituições que utilizam as relações de poder para determinar e delimitar o espaço e produzimos o espaço na nossa representação no real e no imaginário.

O viver sertanejo é um contínuo ir, entre as dimensões das praticas espaciais. A doença e logo depois a morte do irmão Dito, os castigos im-

postos pelo pai, a volta por alguns dias do irmão mais velho da cidade, a tristeza da mãe, o trabalho duro na roça, a realidade do amigo Grivo de não ter comida, vão criando em Miguilim a vontade de sair do Mutum.

> Desde muito tempo Miguilim não senhoreava alegria tão espaçosa [...] pensamento forte que formou: o de uma vez poder ir também embora de casa[...] Miguilim tinha sido arrancado de uma porção de coisas, e estava no mesmo lugar[...], (CG, p. 131)

A percepção do lugar de Miguilim permanece com o sentimento de pertencimento com o Mutum, mas com a ida de outros membros da família para a cidade, com as perdas sofridas no lugar de afeto, com o mundo da experiência mostrando a dura realidade da sobrevivência sertaneja, provoca a vontade de migrar para o espaço da cidade. Partir dos gerais, do sertão, do Campo Geral.

Descobre-se a miopia de Miguilim, a necessidade de usar óculos. E no seu último dia no Mutum, olha e vê pela primeira vez com os óculos de quem o leva para a cidade, novas percepções das imagens do lugar. E afirma então que o Mutum é mesmo bonito. Mas é na cidade, em Curvelo-MG que existe a possibilidade da educação, da saúde, do trabalho. A família incentiva à migração e fica a expectativa dos que ficam no sertão, de logo todos poderem ir também.

> -"Você mesmo quer ir?" Miguilim não sabia. Fazia peso para não soluçar. Sua alma, até no fundo, se esfriava. Mas Mãe disse:
> _Vai, meu filho. É a luz dos teus olhos, que só Deus teve o poder para te dar. Vai. Fim do ano, a gente puder, faz a viagem também. Um dia todos se encontram...(CG, p. 140).

Na capanga da viagem, Miguilim levava farofa de galinha e doce-de-leite que a Rosa preparara e as lembranças de todos reunidos para sua despedida. Afirma para si, que todos são bons no Mutum. Na memória carrega as imagens dos matos escuros, da casa, do quintal, do gado pastando, do verde dos buritis nas veredas, dos cachorros, do

papagaio, dos que já não estavam no Mutum: o irmão Dito e o seu pai. Não sabe definir seu sentimento entre a tristeza da partida e a alegria da viagem que pode ser o início de uma vida nova.

> Mãe é o mar?[...] É muito longe?"[...] "Mãe, mas por que é então, para que é, que acontece tudo?!" [...] Compreender no meio do sentir, mas um sentimento sabido e um compreendido adivinhado. Tudo tão misturado e macio, não se sabia bem, parecia que o dia tinha outras claridades. *Sempre alegre Miguilim*...", (CG, p. 113-133-141-142).

Errâncias sertanejas: as migrações campo-cidade[9]

Sertão, grande, lugares conquistados, sagrados. Paisagens de Cerrado, de matas fechadas, chapadões, de representações no tempo do vivido, do representado e do pensado, do imaginado. O Polígono das Secas[10] , parte da região do Nordeste brasileiro e do semi-árido. Engloba a região Nordeste do Brasil e o Norte e Nordeste de Minas Gerais. É o lugar onde a cultura sertaneja é composta de lendas, tradições, saberes regionais, características rurais e permanentes movimentos migratórios em busca de trabalho. É lugar do grande sertão, lugar de conflitos de terras, lugar da indústria da seca. É também o lugar das políticas públicas que objetivaram a transformação da região e não transformaram a qualidade da vida da população sertaneja.

As imensas terras sem fim do sertão de JGROSA é o sertão mineiro. O Estado de Minas Gerais foi considerado como maior exportador de mão-de-obra no Brasil na década de 70 e 80, concentrando nas regiões Norte e Nordeste do Estado, os lugares de maiores saídas de trabalhadores sazonais, principalmente, para o interior do Estado de São Paulo e para região mineira do Triângulo Mineiro. Os trabalhadores sazonais, em sua maioria, são transportados em condições irregulares e recebem míseros salários. Muitos são mantidos como escravos,

em cativeiros, trabalhando para pagarem dívidas de medicamentos, alimentação e moradia. Deixam famílias inteiras para trás. As chamadas "viúvas de maridos vivos", que passam a tomar conta da terra, dos filhos e vivem a esperar pelo companheiro e pelo rendimento que este espera receber.

> No lugar de onde eu vim, a terra para plantar é pouca porque há muitas fazendas de criação e o gado toma conta de toda a terra e bebe toda a água. Mas o gado dá carne, dá dinheiro. E assim, as fazendas são grandes e sobra pouca terra para os pobres plantar, (Pierson, 1972, p. 63).

As migrações sempre ocorreram como forma de tentar reproduzir o capital que, com a seca, a industrialização do campo, tornou-se inviável. Na tentativa de permanecer no meio rural migra apenas o chefe da família, tornando, assim, a mulher, responsável pela terra e filhos, enquanto o homem segue "correndo trecho" em busca *da "tar melhoria de vida*". [11]

Para Da Matta (1983), a migração sazonal corresponde à busca do mundo da rua, para possibilitar a melhoria no mundo da casa. Como se as relações familiares ficassem estáticas durante todo o período de migração dos trabalhadores.

> [...] de fato, a categoria rua indica basicamente o mundo, com seus imprevistos, acidentes e paixões, ao passo que casa remete a um universo controlado, onde as coisas estão nos seus devidos lugares.[...] Mas a rua implica uma certa falta de controle e um afastamento. É o local do castigo, da "luta" e do trabalho. Numa palavra, a rua é o local daquilo que os brasileiros chamam de dura realidade da vida. (Da Matta,1983, p. 14).

O período de concentração da migração sazonal no Norte de Minas Gerais acontece entre os meses de abril a dezembro, geralmente quando o migrante passa a desempenhar trabalhos de plantio e colheita agrícola, principalmente, nas lavouras de café e cana-de-açúcar.

Os membros da família que permanecem ficam para cultivar a terra cuidam do mundo da casa. Os que saem para o mundo da rua sonham e buscam retornarem para a casa, ou seja, tanto os que partem, como os que ficam, querem estar no mundo da casa e a migração só acontece em função da necessidade de enfrentar a ”dura realidade da vida”, quer seja a ausência dos entes queridos, quer seja o trabalho quase sempre mal remunerado e em péssimas condições.

A concepção de lugar torna-se importante para contextualizar a migração. O lugar é a casa, as relações de família, a terra, o município de origem, as raízes, enquanto o espaço, as idas e vindas, significam o mundo, o trabalho temporário, a possibilidade, a expectativa, à vontade de retornar sempre para o lugar da casa. “São 40 milhões de migrantes no Brasil- Pessoas que vivem fora do lugar em que nasceram. Quantos desses saíram para voltar? Quantos são os que pensam que chegaram a seu destino, como aqueles que encontrei, e que estão partindo de novo?,” (Martins, 1988, p. 2).

O Jornal Estado de Minas, na edição de 08 de julho de 2001, divulgou o que foi chamado de “Mapa da Fuga”. Os jornalistas chamam atenção para a continuação da migração do Norte de Minas para outras regiões do País, em situação irregular de trabalho, e com salários míseros, deixando também parentes em extrema pobreza, aguardando a volta com “algum dinheiro”. A reportagem do Jornalista e escritor Luiz Ribeiro analisando a “fuga” de milhares de migrantes rurais do Norte de Minas para outras regiões do país demonstra que a principal rota é para Palmas/Tocantins (Quadro 2).

Os dados sobre as rotas migratórias no período de dezembro de 2000 a junho de 2001 divulgados pela Associação dos Municípios da Área Mineira da Sudene- AMANS, utilizados pela reportagem, demonstram também a diminuição da população em vários municípios da região. São famílias que deixam o campo, e são muitas as empresas que chegam para apropriar do espaço.

"Vinha gente estranha dos Gerais [...] de muito redores [...] Com o escuro das estrelas nas veredas a notícia tinha corrido. O Mutum estava cheio de gente", (CG, p. 103- 109-110).

LOCAL DE DESTINO	OCUPAÇÃO PRETENTIDA
São Paulo (capital)	Qualquer trabalho
Ribeirão Preto e interior de SP	Corte de cana
Campinas-SP	Emprego em hortifrutigranjeiros
Brasília (DF)	Trabalho doméstico, sitiante
Goiás (Formosa)	Trabalho na agricultura
Mato Grosso do Sul (Rio Brilhante)	Corte de cana
Pará	Trabalho em fazendas de gado e retirada de madeira
Tocantins	Pessoas que querem investir em algum negócio

QUADRO 2: Destino e Ocupação pretendida pelos Migrantes do Sertão Mineiro
Fonte: Adaptação de PAULA, Andréa M.N.R. de. Com base no Jornal Estado de Minas, Encarte: Gerais, do dia 8 de julho de 2001.

No início do século XXI a migração continua ocorrendo, sempre em busca da integração com o mercado de trabalho. Os trabalhadores oriundos do meio rural, camponeses, pequenos produtores, cidadãos de aglomerados rurais de pequenos municípios do interior, possuem maiores dificuldades de inserção no mercado de trabalho, mas continuam na procura de espaços, em "busca de algum tipo de rendimento". A sobrevivência de milhares de famílias ainda é os constantes deslocamentos espaciais, sem direito às escolhas de para onde ir e quando voltar.

Conforme se observa na Figura 2, a rota da fuga acumula cerca de 80 mil pessoas, desde de dezembro de 2000, se deslocando do Norte de Minas para outras regiões. Vários são os municípios que tiveram diminuição da população.

A migração sazonal é uma estratégia dos trabalhadores de manutenção na terra e de reproduzirem enquanto grupo social, permanecendo camponeses. "Vão trabalhar em terras alheias para poderem continuar

Ligados à sua, viram empregados por uns tempos para poderem continuar para sempre camponeses". (Ribeiro, 1996, p. 32).

A migração sazonal sempre condicionada aos trabalhadores do Norte de Minas, agora já não é a modalidade migratória mais freqüente nos municípios norte-mineiros. Os trabalhadores rurais em suas idas e vindas começam a fazer a opção de migrar dentro da própria região. Ressalta-se que as migrações para as capitais, o interior de São Paulo e novos pólos no Norte do Brasil, continuam a acorrer, mas as migrações intra-regionais, confirmadas pelo censo 2000, tornaram-se mais constantes.

As migrações continuam a ocorrer em busca de trabalho, seja temporário ou permanente (Figura 2). Muitos migrantes retornam para a região. Os trabalhadores voltam ao sertão mineiro quase sempre desprovidos de recursos financeiros e de motivação e não regressam aos seus municípios de origem.

A urbanização dos municípios aconteceu e acontece em grande parte aos deslocamentos espaciais dos trabalhadores entre o rural e o urbano; tantos são os trabalhadores que migram pela primeira vez do campo para a cidade, quanto aqueles que em sua maioria já migraram antes para outras regiões e agora resolvem permanecer em sua própria região, mas não em seus municípios de origem. Diversidade de pessoas que procuram o mesmo objetivo: trabalho, emprego.

Os problemas estruturais locais são fenômenos globais, mas que manifesta suas particularidades no lugar. Considerando Santos (1999, p. 12), "cada lugar é a sua maneira, o mundo", ou seja, um fenômeno global, manifesta-se também no local. A uma maior globalidade corresponde uma maior individualidade.

Aos pobres, os não-naturais das cidades, restam a tentativa apenas de sobreviver, porque bem-estar é um sonho que vai ficando cada dia mais distante.

> A produção e a reprodução do capital estão num lugar e a reprodução da força de trabalho está fundamentalmente em outro lugar. A reprodução da força de trabalho está parcialmente separada da produção e reprodução do capital. A reprodução da força de trabalho não corresponde à recriação do capital variável e não se dá, em grande parte, no mesmo processo de trabalho e de valorização em que se reproduz o capital constante e se extrai a mais-valia, (Martins, 1988, p. 55).

Conseqüentemente, a migração continua a ocorrer em função da reprodução do capital que cada dia se dá no "mercado de forças produtivas" na cidade. As atividades vinculadas à agricultura familiar são poucas, impulsionando a saída para o meio urbano como *locus* de produção de oportunidades de trabalho. O campo se esvazia de famílias de pobres e a cidade se metropoliza de miséria.

Ao migrante que retorna a sua região, sempre fica o desejo de que nesse "novo" lugar, agora na sua própria região, haverá novas oportunidades. As políticas públicas de emprego e renda no meio urbano transformam-se em **esperança** de melhoria de vida e os programas do meio rural não passam de **expectativas**. As expectativas e esperanças se confundem e muitos são os trabalhadores que sentem grandes frustrações em permanecer na cidade. "*...Eu vou e vou e vou e vou e volto! Por que se eu for. Por que se eu for. Hei de voltar,* "(CG, p. 66).

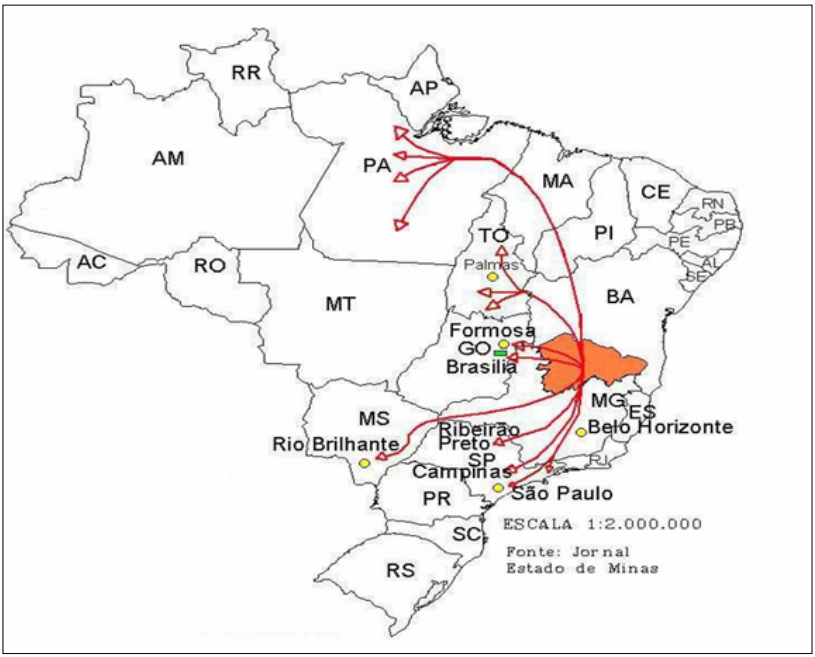


FIGURA 2- Principais Rotas das Migrações de Trabalhadores do Norte de Minas Gerais/ 2000.
Fonte: Adaptado por PAULA, Andréa M.N.R. de, do Jornal Estado de Minas Gerais (Cadernos Gerais, ed. 08.jul.2000:16).

Tudo misturado: mundo rural e mundo urbano

> Velhos mapas e cartas que guiaram os seres humanos pela vida individual e coletiva não mais representam a paisagem na qual nos movemos, o mar em que navegamos. Em que não sabemos aonde nos leva, ou mesmo aonde deve levar-nos, nossa viagem. (Hobsbawn, 1995, p. 23).

As modificações no campo e na cidade introduzem novas formas de contextualização do rural e do urbano. “As cidades não se transformam, pois, em sua maioria persistem como centro de organização do meio rural e não possuem vida própria”, (Queiróz, 1969, p. 15).

Entre o meio rural e meio urbano sempre haverá diferenças embora" [...] não mais devido a sua localização no espaço e a sua forma de habitat, e sim devido às peculiaridades da organização do trabalho", (Ibidem, 1969, p. 6).

Para a geógrafa Ana Fani A. Carlos (1999), a cidade é a materialização das condições gerais do processo de produção, dadas as seguintes características: a segregação espacial; tendência do espaço urbano de (re) produzir e ampliar a distância entre o local de moradia e o local de trabalho e o espaço urbano se reproduzir na contradição e luta.

A reflexão sobre a concepção social de cidade, conforme Weber (1973), remete a um local de comércio e inserção do excedente produzido, por meio de um aparato legal e político que controla as atividades produtivas e a circulação das mercadorias.

A urbanização brasileira transformou grandes centros urbanos com características rurais e também áreas rurais com características urbanas: Pesque- pague e hotéis-fazenda são exemplos de novas atividades não agrícolas no campo. Mendras (1969, p. 9) cita que o meio rural se define em função da cidade, sendo necessário distinguir algumas características do meio rural como: submissão ao espaço, confusão de papéis econômicos e sociais, mudança e penetração pela sociedade global.

Para Durham (1984), a migração se apresenta como um capítulo do desenvolvimento do capitalismo industrial e agrícola. A racionalidade instrumental associada à modernidade tecnológica resulta no incremento das desigualdades regionais e na constituição de grandes metrópoles.

Os migrantes rurais em busca de sobrevivência, são forçados a desistirem de sua "identidade". Segundo Ortiz (1989), a identidade se define em relação a algo que lhe é exterior. Ela é uma diferença. A identidade possui uma dimensão interna, simbólica, não basta sermos diferentes, é necessário nos identificarmos como diferentes. Brandão (1986), define que a constituição da identidade explica o sentimento pessoal e a consciência da posse de uma realidade individual que torna cada um su-

jeito único diante de outros eus; e é, ao mesmo tempo, o reconhecimento individual dessa exclusividade: a consciência de minha continuidade em mim mesmo.

Os norte-mineiros possuem tradições, credos, crenças que se apoiam na transmissão de uma cultura regional baseada na construção simbólica de uma pluralidade de identidades construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos.

Esses contextos históricos são construídos através de relações culturais que perpassam relações de poder. A região sempre foi definida por políticas tradicionalistas para os grandes proprietários de terra que pressionaram e pressionam os pequenos agricultores e trabalhadores rurais, através de péssimas condições de trabalho e total impossibilidade de acesso à terra.

Aos pobres fica apenas a opção de migrar. Se nas décadas de 60 e 70 o destino era principalmente São Paulo, hoje o destino é a sua própria região. A escolha de para onde migrar resulta da possibilidade da procura pelo *"desenvolvimento! Mais próximo de casa*".

Como diz um migrante em um depoimento: "*A gente procura na verdade é o moderno. A cidade tem médico, dentista, luz, televisão, um montão de prédio (sic). Sei que tem muita gente, que tá difici (sic), mas tem muita chance, prá quem quer vencer."*[12]. O moderno é definido como a busca do desenvolvimento, a busca da melhoria. Para Harvey, de acordo com Bermam, a modernidade é:

> Uma modalidade de experiência vital - experiência do espaço e do tempo, do eu e dos outros, das possibilidades e perigos da vida-que é partilhada por homens e mulheres em todo mundo atual. Denominarei esse corpo de experiência "modernidade". (...) ser moderno é ser parte de um universo em que como disse Marx, "tudo que é sólido desmancha no ar", (Bermam In: Harvey, 2001, p. 21).

Portanto, a procura também do moderno, associado a busca de bens de serviços vitais para a sobrevivência mínima, leva os trabalhadores a

percorrerem espaços perto e longe, caminhos entre o sertão, cortando o sertão, trechos. Segundo Harvey "A única coisa segura na modernidade é a sua insegurança", (2001, p. 20).

O processo de mobilização de bens, pessoas e informações no interior da sociedade, junto com a diferenciação da divisão social do trabalho, definem *status* e papéis sociais que serão desempenhados de acordo com a qualificação e de forma "livre" e racional pelos sujeitos sociais.

A ação de migrar, de partir, é racional no sentido das poucas possibilidades de sobreviver no campo. Mas, a busca da modernidade é ilusória, a partir da constatação do "simulacro" nas cidades.

A realidade no Norte de Minas, especificamente dos migrantes rurais, demonstra a miséria extrema que a maioria sobrevive no caos urbano do progresso técnico da modernidade.

A inserção no mercado de trabalho urbano continua difícil. A baixa escolaridade, qualificação deficiente e profunda discriminação social impedem a entrada no mercado formal de trabalho. A expectativa de um mundo novo nas cidades não se concretiza, pelo contrário, a realidade é dura, fria. O mundo novo para milhares de pessoas que buscam apenas o sobreviver nas cidades torna-se um perverso drama social.

> Assim, tacitamente ameaçados, estamos imobilizados. Dentro de espaços sociais condenados, locais anacrônicos. Que se autodestroem, mas onde temos o estranho e apaixonado; desejo de permanecer, enquanto o futuro se organiza, debaixo de nossos olhos, em função de nossa ausência já programada de maneira mais ou menos consciente, (Forrester, 1999, p. 135).

Montes Claros é a cidade pólo da região do Norte de Minas Gerais. Para lá, muitos trabalhadores rurais migrantes chegam em busca da modernidade, do desenvolvimento, da qualidade de vida. Como o personagem Miguilim em sua ida para Curvelo, saindo do Mutum, sente a dúvida entre permanecer e partir, os novos Miguilins sertanejos

encaram as práticas sociais e as reproduzem entre o vivido, o percebido e o imaginado.

Distinguem os lugares, dos espaços e dos não-lugares[13]. Passam a entender na percepção individual, no mundo da experiência do cotidiano as dificuldades e incertezas da vida urbana. "Tudo tão misturado e macio, não se sabia bem, parecia que o dia tinha outras claridades'', (CG, p. 133).

Considerações finais: enverendando, algumas claridades...

> "Õ ninho de passarim, ovinho de passarinhar: Se eu não gostar de mim, quem é mais que vai gostar?", (CA, p. 137).

A base da reprodução da vivência afetiva pode ser analisado pela tríade individuo-identidade-lugar. O Quadro 3 demonstra a perspectiva dos migrantes sertanejos na identificação dos espaços, lugares e não lugares nos mundos do rural e do urbano. Procurando refletir junto à novela de JGROSA: Campo Geral, os laços entre aqueles que são dos Gerais, a interação com a natureza, a reprodução de representações sociais e espaciais abordados na perspectiva do indivíduo através do olhar da convivência, do trabalho e da participação.

Homens, mulheres, crianças, famílias inteiras do interior do sertão mineiro, chamado pelo sertanejos de campos Gerais, Gerais de Minas, fazem no correr da vida, a sua existência no passar dos dias, que se cria, se imagina, se percebe, se sente, se lembra e interpreta a vida. A materialização dos processos sociais, culturais, espaciais na vida diária das pessoas, recria o modo de vida dos sujeitos em função das modificações que também são sujeitos, embora quase sempre sejam coadjuvantes.

> [...] reconhecer, entretanto, o legado ambíguo dos mitos da natureza pelo menos nos faz admitir que a paisagem nem sempre é mero "local de prazer" – o cenário com função de sedativo, a topografia arranjada de tal modo que regala os olhos. Pois esses olhos [...] raramente se clarificam das sugestões da memória. E a memória não registra apenas bucólicos piqueniques. (Schana, 1996, p. 28).

A interação entre o visto e o vivido pelas populações errantes do sertão mineiro influi no olhar para o lugar, na construção de sua imagem e de seu valor carregado de sentimento e pela memória. "A memória é uma atualização do passado ou a presentificação do passado e é também registro do presente para que permaneça como lembrança", (Chauí, 2000, p. 128).

ESPAÇOS-Haver	**LUGARES –Ser**	**NÃO-LUGARES-Ter**
Passado O homem e os elementos da natureza O Ambiente Natureza Natural- O Rural	Memória; lembranças, re-viver; Cultura Vivência e representação Diversidade e integração Cultura –Identidade. A roça, a cidade.	Futuro sem passado Aculturação; Reprodução de consumo de massas; Espaços Públicos- Cidades médias, grandes cidades, metrópoles.
Participação no real; relação e oposição	Convivência no real: subjetividade e experiência.	Trabalho no real: criação da natureza artificial
Sociedade versus natureza: paisagem natural e paisagem cultural. Rural e Urbano: Modos de trabalho.	Natureza e Sociedade: cenários e cenas O Rural e O Urbano. Modos de vida.	Representações Sociais simbólicas arbitrárias da natureza e sociedade Rural e Urbano- Modos de produção e reprodução do capital.

QUADRO 3[14] - Articulação Entre os Espaços da Vida:
Convivência, trabalho e participação

FONTE: Quadro elaborado por PAULA, Andréa M.N.R. de, autora, através da abordagem do Professor Carlos R. Brandão em aulas ministradas na UFU no primeiro semestre de 2005.

A vontade permanece em habitar o lugar no rural, no sertão, mas a necessidade leva aos deslocamentos temporários ou permanentes para os espaços das cidades. Nas cidades vão encontrar espaços e não lugares. Entendendo o não–lugar como lugares de passagem, como aeroportos, estradas, supermercados, local de trabalho, onde não existem uma relação ou mesmo uma identidade com o indivíduo.

Portanto a essência da designação de lugar estar atrelada à afetividade, logo, a uma percepção individual. Assim se estende como conceito de Não-lugar, uma vez que, estabelecido o homem no mundo, seu juízo de valoração e afetividade está em constante mutação e estabelecimento em qualquer espaço, tornando-o um ser que precisa desenvolver suas expressões sensitivas para compreendê-lo.

Na oposição permanente entre o mundo interior, subjetivo, e o exterior, racional, objetivo, pode-se definir a percepção espacial e a formação de imagens e conceitos sobre o lugar em uma perspectiva cultural. No processo de construção, re-construção da identidade dos migrantes rurais no mundo do urbano, a concepção de lugar, da paisagem enquanto construção humana e portanto cultural, torna fundamental para entender os relacionamentos humanos em interação com os espaços.

Os ofícios e olhares dos sertanejos, como forma de viver e compreender o mundo, carregados de tradições, memória e saberes das gerações passadas, os ligam ao lugar e a natureza comum aos habitantes do sertão dos Gerais, mas começam também a se interessar pelo mundo tecnológico, o universo do urbano. “É a cultura, a convenção e a cognição que formam esse desenho; que conferem uma impressão retiniana a qualidade que experimentamos como beleza’’, (Shama, 1996, p. 22).

A estória de uma família no sertão minerio, cuja as normas se desenham conforme a precariedade social do lugar narrada em Campo

Geral, marca a cultura sertaneja da década de 50 entre a interação do homem e a natureza. O mundo do campo já sofria transformações vindas da cidade que modificarm drasticamente o Gerais do sertão. Modos de vida, espaços, lugares do Campo Geral, tornaram-se não- lugares.

A modernidade transformou o cerrado de veredas com buritis em territórrios de « ***Nonada*** » onde as plantações extensas de soja, café, eucaliptos não matam a fome do sertanejo, servem na verdade como valor de mercado por trocas de capital. O sertão vira um imenso território do vazio.

Vaqueiros, boiadeiros tornam-se migrantes, boias-frias, carvoeiros. Os Gerais do presente reproduz as relações sociais e espaciais capitalistas e « *o sertão de dentro* » narrado por JGRosa torna-se narrativas dos mais velhos e preservado na memória de sua obra.

Miguilim, o personagem central da novela Campo Geral, investigada neste trabalho descobre que tem miopia e que necessita de óculos para olhar o mundo de outra forma. As trilhas e caminhos roseanos mostram que é possivel ainda que o homem perceba sua miopia na relação com a natureza e procure colocar os óculos e olhar através da cultura e dos conhecimentos dos vários saberes das habitantes sertanejas e da própria natureza a urgência em perceber, imaginar para conhecer, conviver e sobreviver na relação homem/natureza. É uma simplória metáfora, que poderia e deveria ser uma ***travessia***! [15]

‘’*_ Miguilim, este feixinho está muito pesado para você ?*” ‘’ *_Tio Terêz, está não. Se a gente puder ir devagarinho como precisa, e ninguém não gritar com a gente para ir depressa demais, então eu acho que nunca é pesado...*’’ (CG, p. 37).

Referências

BACHELARD,Gaston. ***A poética do devaneio***. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo : Martins Fontes,1988.

BERMAN In: HARVEY, David. ***Condição Pós-Moderna.*** 9 ed. São Paulo:Loyola,2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. ***Memória-Sertão.*** São Paulo: Cone-Sul/ UNIUBE,1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Do sertão a cidade: os territórios da vida e do imaginário do camponês tradicional. In: MESQUITA, Z., BRANDÃO, C.R. (orgs.). **Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências**. Porto Alegre: Ed. UFRGS; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia**. São Paulo:Brasiliense,1986.p.38.

BORDIEU, In: HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna.** 9. ed. São Paulo: Loyola,2000,p.201-203.

BIZZARRI, Edoardo. *J.* **GUIMARAES ROSA CORRESPONDENCIA com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri**, 2.ed. São Paulo:1981.

BENJAMIN, Walter**. Mágia e Técnica, arte e politica: ensaios sobre literatura e história da cultura.** *T*rad. Sergio P. Rouanet. 9 ed. São Paulo: Brasiliense,1994.

BOSI, Ecléia. Cultura e Desenraizamento. In: BETTO, Frei (org)). **Utopia Urgente:** escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos**.** São Paulo: EDUC,2002. p.23-34.

CARLOS, Ana Fani Alessandri (org*).* **Novos Caminhos da Geografia,** São Paulo:Contexto,1999.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. A mundialidade do Espaço. In: MARTINS, José de Souza**. Henri Lefebvre e o Retorno da dialética**. São Paulo:Hucite,1996.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filososfia**.12.ed. São Paulo: Ática,2000.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia:** Conceitos e Temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,1995.

DA MATTA, Roberto. **A Casa e A Rua.** Rio de Janeiro:Quanabara/Koogan,1991.

DURHAM, Eunice Ribeiro**. A caminho da Cidade**. 3.ed. São Paulo: Perspectiva,1984.

FORRESTER, Viviane. **O Horror Econômico**. São Paulo: Unesp, 1997.

HABERMAS, Jurgen. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática**. Revista de Estudos Avançados da USP,** São Paulo. V7.n.3,set/dez.1989.p.4-19.

HOBSBAWN, Eric**. *Era dos Extremos:*** o breve século XX-1914-1991. São Paulo: Cia. Das Letras,1995.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. 9 ed. São Paulo:Loyola,2000.

MARTINS, José Souza. **O Cativeiro da Terra.**7ªed. São Paulo: Hucitec,1998.

*Revista Montes Claros em Foco***.** Montes Claros. Editora Ataliba Machado Ltda.1979.

MENDRAS, Henri. A Cidade e o Campo. In: QUEIROZ, Maria Izaura.P(org.) **Sociologia Rural.** Rio de Janeiro: Zahar, 1969.p-33-76.

ORTIZ, Renato. **A Moderna Tradição Brasileira.** São Paulo, Brasiliense, 1989.

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

QUEIROZ, Maria Izaura. (org.) **Sociologia Rural.** Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

RAFFESTIN,C. **Por uma Geografia do Poder.** São Paulo:Atica,1993.

RIBEIRO, Luiz. O Mapa da Fuga. **Estado de Minas,** Belo Horizonte, Edição de 08 de julho de 2001.Caderno Gerais,p-16.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **Lembranças da Terra; Histórias do Mucuri e jequitinhonha.** Belo Horizonte:Segrae,1996.

ROSA, João Guimarães. **Manuelzão e Miguilim(Corpo e Baile).** 9.ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira,1984.

ROUCHY, J. C. Identificação e grupos de pertencimento. In: ARAÚJO, J. N.G. e CARRETEIRO, T. C**. Cenários sociais e abordagem clínica.** São Paulo: Escuta, 2001.

SHAMA, Simon. **Paisagem e Memória.**Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Milton**. A Natureza do Espaço**: espaço e tempo, razão e emoção**.** 3. Ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

WEBER, Max. Conceito e Categorias de Cidade. In: VELHO, Otávio Guilherme. **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar,1973.

UNGER, Nancy Mangabeira. **Da Foz a Nascente:** O recado do Rio. São Paulo : Campinas, Cortez/UNICAMP, 2001.

TUAN, Y Fu. **Espaço e Lugar:** A perspectiva da Experiência. Tradução de Lívia de Oliveira, São Paulo: DIFEL, 1983.

[1] Todos os subtítulos são palavras utilizadas pelo escritor João Guimarães Rosa em sua obra literária.

[2] Os dois primeiros volumes da primeira edição de Corpo de Baile foram lançados em janeiro de 1956.Figuravam em dois volumes dispostos como: Campo Geral, A estória de Lélio e Lina, Dão-lalalão e Buriti; e o segundo com Uma Estória de Amor, Recado do Morro e Cara de Bronze.

[3] Termos utilizados por João Guimarães Rosa para identificar os habitantes das veredas e dos gerais, no livro J. GUIMARAES ROSA CORRESPONDENCIA com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri, 2.ed. São Paulo:1981.

[4] O escritor explica o termo Campo Geral: " ¾ explorando uma ambigüidade fecunda. Como lugar, ou cenário, jamais se diz um campo geral ou o campo geral, este campo geral; no singular, a expressão não existe. Só no plural: "os gerais, os campos gerais". Usando, então, o singular, eu desviei o sentido para o simbólico: o de plano geral (do livro)." .Esta citação encontra-se no livro J. GUIMARAES ROSA CORRESPONDENCIA com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri, (p.58).

[5] Utilizaremos abreviatura JGROSA para identificar o João Guimarães Rosa, considerando que o escritor sempre fazia questão de registrar seu nome completo.

[6] O Livro Campo Geral e Estória de Amor, Miguilim e Manuelzão- 9º edição da editora Nova Fronteira em 1984. Todas as citações utilizadas neste trabalho se referem a essa edição e serão indicadas pela abreviatura CG e pelo número da página.

[7] No livro J. Guimarães Rosa Correspondência com seu tradutor Italiano Edoardo Bizzarri; JGROSA assim define os Campos Gerais: "Você sabe, desde grande parte de Minas Gerais (Oeste e sobretudo Noroeste), aparecem os "campos gerais", ou ''gerais''- paisagem geográfica que se estende, pelo Oeste da Bahia, e Goiás (onde a palavra vira feminina: as gerais), até ao Piauí e ao Maranhão. O que caracteriza esses GERAIS são as chapadas (planaltos, amplas elevações de terreno, chatas, às vezes serras mais ou menos tabulares) e os chapadões (grandes imensas chapadas, às vezes séries de chapadas)," (Bizzarri,1980,p.22).

[8] O cotidiano como categoria de análise neste estudo das relações espaciais está intimamente ligado à construção da percepção, pela consideração da experiência como um dos seus elementos fundamentais.

[9] As informações e dados a partir desta parte do trabalho, referente as migrações campo-cidade na região do Norte de Minas Gerais são resultado da pesquisa para a Dissertação de Mestrado: A Integração dos Migrantes Rurais no Mercado de Trabalho em Montes Claros no Norte de Minas: *A esperança de Melhoria de Vida. A*presentada por PAULA, Andréa M.N.R. de, autora deste trabalho,na Universidade Federal de Uberlândia no instituto de Geografia em 30 de maio de 2003.

[10] O Polígono das Secas (ocorrência de secas periódicas), que faz parte do semi-árido brasileiro (que representa 18% do território nacional), possui uma área estimada em 1.083.709,7 Km². Conferir no site www.desert.org.br, acesso em 2/04/2005.

[11] Frase repetida diversas vezes nos relatos dos migrantes rurais durante a pesquisa de campo, que representa bem a esperança da vida melhorar na cidade.

[12] Depoimento de migrante rural ambulante na Praça Dr.Carlos, centro de Montes Claros, vendedor de mercadorias do Paraguai, para terceiros.

[13] A utilização do termo não-lugar reporta-se a Paul Claval, citando Augé,1992; Relph,1976 e em 1981. "(..) em face a estas áreas onde só se lêem geometria as mais frias, os grupos acham-se esvaziados de conteúdo. Eles não conseguem se enraizar ao território para construir suas identidades "", (Claval, 2001,p.318).

[14] O quadro é fruto das abordagens feitas pelo Professor Carlos Rodrigues Brandão nas aulas da Disciplina: TÓPICOS ESPECIAIS EM GEOGRAFIA E GESTÃO DO TERRITÓRIO: Os gerais, o cerrado, os sertões – paisagens e cenários de vida e trabalho no Norte de Minas e na obra de João Guimarães Rosa. No 1º semestre de 2005 nos meses de fevereiro a julho. Ministrado na Pós-graduação em geografia na Universidade Federal de Uberlândia, no Instituto de Geografia.

[15] Este trabalho e fruto das pesquisas que estão sendo desenvolvidas no doutorado em Geografia pela autora PAULA, Andréa M.N.R.de. Sob a orientação do professor Carlos Rodrigues Brandão na Universidade Federal de Uberlândia no Instituto de Geografia. Sob o titulo: TRAVESSIA ENTRE OS TEMPOS E ESPAÇOS DO SERTÃO: *Ruralidades e o ser migrante nas margens do Rio São Francisco-Norte de Minas Gerais.*

CAPÍTULO 10

AS FOLIAS DO SÃO FRANCISCO – UMA GEOGRAFIA DA RELIGIOSIDADE POPULAR

Maristela Corrêa Borges
Doi: 10.48209/978-65-5417-528-B

Introdução

Durante as diferentes pesquisas de campo, entre projetos de pesquisas e trabalhos para a elaboração de minha tese, tive a oportunidade de conhecer e acompanhar de perto rituais do catolicismo popular que permeiam grande parte das pequenas cidades e comunidades rurais do norte de Minas, na região ribeirinha do São Francisco.

Muito do que apresento aqui é resultado de minhas pesquisas de mestrado e doutorado, que tiveram início em 2009, principalmente em São Romão, e foram desenvolvidas até 2013, tendo como centralidade uma viagem de barco ao longo do rio, de Pirapora até Manga, durante a realização do Projeto Etnocartografias do São Francisco, quando entrei em contato com ternos de folias, desde a cidade de Pirapora, passando por Buritizeiro e seguindo até a divisa com a Bahia, ao longo do rio São Francisco.

A partir de minhas observações, muitas vezes participante, acompanhando os ternos durante suas jornadas, principalmente no ciclo do Natal, das diversas entrevistas e da análise de todo o material de pesquisa em diálogo com autores que discutem o tema, que vão desde teóricos da religião, entre a Antropologia e a Sociologia, até os da Geografia da Religião, apresento uma breve discussão sobre a religiosidade popular, tendo a Folia como o mais errantes do rituais e portanto com grande potencial para as pequisas geográficas que tratam da religião.

As Folias, principalmente as "de Santos Reis" possuem uma *identidade geográfica* que pode ser desvelada em diversas dimensões. Desde a sua dimensão ritual, por serem errantes e circularem entre espaços variados durante um período relativamente longo, durante os tempos destinados aos seus rituais religiosos; por sua presença no interior das casas, sacralizando diferentes espaços; passando pela rede de relações de trocas que eles consagram e estabelecem desde antes de sua realização e indo até a hibridização cultural que promovem quando "migram" para as cidades, levadas pelos moradores, antes residentes e trabalhadores "do campo".

Para além desta mera e reconhecida constatação, resultante dos processos acelerados de êxodo rural, as Folias também promovem diferentes movimentos de retorno às comunidades de origem. Entre todos os fatores que motivam o retorno – tanto temporário, quanto permanente – das pessoas que migraram para cidades próximas e pequenas ou grandes e distantes, a devoção e o desejo de participar das folias constituem-se como os motivos mais lembrados e citados.

A Folia como o mais errante dos rituais

A Folia é um dos eventos religiosos que mais mobiliza pessoas de uma comunidade tradicional. Assim como acontece em diferentes cenários do mundo religioso no Brasil, desde uma grande cidade para onde ela migrou com os moradores oriundos do êxodo rural, até as áreas rurais mais remotas do interior do País, é durante a realização dos eventos de uma Folia que as pessoas de uma comunidade – sejam elas integrantes do grupo, participantes ou mero seguidores – organizam-se em torno de um objetivo comum. Mobilizam-se para efetivar a festa, para receber o terno, para deixar à mostra o presépio em suas salas à espera da passagem da "Bandeira". E entre devotos e promesseiros todos doam não

só gêneros alimentícios para os festejos ou mesmo algum dinheiro, mas também o seu tempo e os seus espaços para receberem aqueles que, por algum tempo *representam* e/ou *são* os "Santos Reis".

Estabelecem, assim, uma relação de reciprocidade e de entrecruzamento de imaginários religiosos muito férteis e vivenciais quando, durante a realização de um giro, trafegam por e entre espaços visitando-se mutuamente para rezar a "Santos Reis", que mesmo sendo três, tornam-se "um" no imaginário popular religioso.

Todas as práticas devocionais relacionadas à Folia possibilitam uma maior integração entre os moradores de uma comunidade, contribuindo com especial densidade social e simbólica para com aos vínculos já existentes e praticados no cotidiano de vida e de trabalho. Elas se inscrevem e fertilizam também um universo religioso quase fantasioso para nós, pesquisadores ou habitantes das cidades e/ou das realidades mais modernas, mas muito real e palpável para eles, presentificado em cada gesto, em cada verso cantado, em cada cena vivida durante as rezas e em cada pequeno artefato que decora a "lapinha". E tudo isto é algo que se perpetua ao longo do ano entre os mais variados espaços, que vão do interior da casa, com a presença de um oratório e/ou uma "folhinha de São José", à comunidade como um todo, através das *lógicas do agir* e *do pensar*, de seus usos e costumes. Enfim de todo um jeito próprio de viver e se relacionar que se preserva pautado por uma ética e por um *ethos*, gerados e geridos a partir de um fecundo imaginário religioso popular.

Quando saímos pelas ruas de qualquer cidade do Brasil ou do mundo, desde que ela se constitua em sua base cultural a partir de um referencial cristão-ocidental, durante a época de Natal encontramos muitas luzes e cores, "papais noéis", árvores de natal de diversos tamanhos e formatos, junto com lojas lotadas, e pessoas correndo de um lado para o outro com os seus presentes e preparativos para suas ceias. Seria possível encontrar também alguns presépios, mas eles não estariam tão presentes. Todo este cenário nos diria que é "tempo de Natal".

Mas se saíssemos pelas pequenas ruas e trilhas de uma das comunidades das beiras do rio São Francisco nessa mesma época, pouco haveria para ser visto que nos dissesse que era época de Natal. No início da noite grande parte das pessoas repetiria em suas casas os mesmos gestos e ações cotidianas. E o movimento de pessoas e de grupos entre os espaços comuns da comunidade não seria muito diferente dos outros dias do ano. No entanto, se de longe ouvíssemos o estourar de fogos e os sons de uma caixa, de um pandeiro, de uma rabeca e de uma viola, instrumentos musicais que acompanham os versos cantados numa melodia ritual, saberíamos que naquele lugar um anúncio de Natal estaria acontecendo.

À primeira vista poucos símbolos natalinos poderiam ser identificados nessas comunidades na época do Natal. Durante os períodos como este em que estive presente nelas, observei raras luzes "pisca-pisca" em uma ou outra casa. Mais raras ainda são as árvores de natal. E e o "Papai Noel" ... nunca vi nenhum. Porém quando me coloquei "em jornada", acompanhando os grupos de Folias de Reis, identifiquei uma grande presença dos símbolos no interior das casas. E muito mais do que uma presença, pude compreender que eles não serviam apenas para uma decoração ou uma recordação do momento festivo a ser celebrado. Estes símbolos, utilizados principalmente nos presépios, eram vivenciados pelas pessoas como a presença do sagrado dentro de suas casas.

Em muitas residências, quando chega a época do Natal – o tempo do "nascimento do Menino Jesus e da jornada dos Santos Reis – a sala deixa de ser o lugar cotidiano do simples *estar*, para se tornar o local sagrado *do rezar*. Observei pessoas empenhadas em "desconstruir" um *espaço usual da família*, retirando dali as cadeiras, mesas ou poltronas para "construir" um novo e simbólico *espaço da folia* e de todos os que a acompanhem, montando com zelo e primor suas "lapinhas", que muitas vezes ocupavam grande parte de suas salas. Um lugar preparado para receber, para rezar e, principalmente, para ver e viver um lar familiar ser

transformado em um especial local de um momento do destino de uma jornada dos "Três Reis Magos".

E é em busca deste lugar que todos os anos os grupos de Folias de Reis saem em "jornada", e fazem dela o ponto central de sua prática religiosa. A viagem dos Três Reis Magos, repetida anualmente por estes grupos, estabelece e fortalece relações não somente entre o povo e o sagrado, mas também, e tão importante quanto, entre as diferentes pessoas de uma comunidade.

A origem das Folias de Santos Reis remonta à Europa Medieval, quando os autos de natal começaram a ser difundidos, e a presença dos Três Reis Magos – mencionada em apenas um dos quatro evangelhos canônicos – começou a tornar-se central, sendo celebrada por meio de representações teatrais, músicas e danças. Posteriormente, os autos natalinos vieram para o Brasil, provavelmente trazidas pelos padres jesuítas, e foram utilizadas como forma de catequese. Em seu trabalho "Encontro de Bandeiras", Márcio Bonesso (2006) contextualiza historicamente a origem das Folias de Reis no Brasil.

> Na Europa Medieval, as produções de autos natalinos eram comuns e incluíam os reis Magos como personagens solenes. Em Portugal, eles eram celebrados através de danças, representações teatrais, músicas e procissões. Alguns autos natalinos, como os do teatrólogo Gil Vicente, tornaram-se conhecidos mundialmente, e o são ainda hoje. No Brasil, os reis Magos – Baltazar, Belchior e Gaspar – transformaram-se em Santos Reis e são louvados por milhares de devotos em várias regiões. Esses festejos natalinos foram incorporados naturalmente pelos colonizadores portugueses que já os celebravam em Portugal, além de fazer parte das dramatizações de catequese que os padres jesuítas trouxeram com o intuito de expandir o catolicismo aos índios e negros. Inserida entre essas comemorações do ciclo natalino, a folia de reis tornou-se uma das expressões mais sólidas do catolicismo popular brasileiro, se espalhando até os dias de hoje até inúmeras localidades de vários Estados. (Bonesso, 2006, p. 24)

Buscando uma contextualização da origem das Folias dentro do imaginário dos mitos e crenças que lhes dão sentido, veremos que elas estarão diretamente relacionadas ao texto do evangelho de Mateus (Mt 2, 1-12)[1] que faz referência à visita dos Três Reis Magos a Jesus recém-nascido em Belém. Este mito de origem pode ser identificado nas inúmeras "tabelas" dos cantos e nas palavras dos guias de Folias.

> *Mas não pode mudar. A tradição ela tem que permanecer. A cultura é essa e não podemos perder. Então o folião de guia que fazer uma coisa dessa aí, ele já não tá cumprindo a regra, o dever como manda a escritura. Porque quando o nascimento de Jesus anunciou em Belém, que foi anunciado, os Três Reis Magos foi avisado pelo anjo, então ele saiu do oriente e foi a Belém. Essa passagem, é quando fazemos de 24 pra 25, já cantamos o nascimento de Jesus.* (Antônio, guia de Folia de Reis em São Romão)
> *O mistério da Folia é o mesmo. Eu sou velho de Folia e já vi umas coisa em Folia! Desde abuso de folião e até... Mas o mistério é sempre o mesmo, a gente canta nas tabela a história dos Três Reis que foram visitar o menino Jesus. Eles saíram do oriente e foram até onde Ele tava e deram presente pra Ele, ouro incenso e mirra. E aí a gente canta isso aí...* ("Seo Juca", Guia de Folia da Comunidade de Buritizinho)

A centralidade do ritual de uma Folia de Reis encontra-se na repetição de uma história contada, primeiro no evangelho de Mateus e, depois repetida principalmente de forma oral e com múltiplas variações, durante séculos e mesmo dois milênios, por variados agentes eclesiásticos e populares. Uma múltipla história entrecortada de estórias que narram uma viagem e uma visita de "magos do Oriente", entendidos como "reis" pela tradição judaica e, depois, como "santos" pela crença popular: os "Santos Reis". Relembro que sendo três, muitas vezes eles são vivenciados por seus devotos como um só.

> *O meu barraco molhava, fazia tristeza de tanto que molhava. Quando era no calor, era de telhão o meu barraco, a gente só faltava assar. Aí eu pedi: oh, Santo Reis me abençoa, daí eu consegui por telhado nesta casa. Porque pra gente levantar as parede até que é fácil, né. Mas Santo Reis me ajudou, porque* ***ele***

> ***é um santo poderoso***. (Joana, festeira de Santos Reis em 2012, grifos meus).

Com Brandão (1985) podemos entender melhor como se dá a relação do devoto com Santos Reis e a compreensão que ele tem deles como uma só pessoa a quem é dirigida a prece e a promessa.

> Se diz por quase todo o país que "Santos Reis é um santo poderoso". Como *uma* pessoa os três magos são venerados, tidos como facilmente milagrosos e, portanto, como santos de devoção. Embora camponeses e foliões reconheçam que é um "Deus menino" que os Três Reis visitam, é a eles que dirigem a sua festa e é a eles que pagam os seus "votos validos". (Brandão, 1985, p. 138. Grifos do autor)

No Brasil, a Folia de Reis é um ritual do catolicismo popular tipicamente rural, que procura reproduzir um modo de vida camponês mesmo quando se vê obrigada a migrar para as áreas urbanas. Realizando uma viagem ao saírem em "jornada", e estabelecendo relações de trocas simbólicas e materiais entre as pessoas das casas visitadas, eles reproduzem um modo de vida tipicamente camponês. Podemos encontrar neste esforço uma das dimensões da identidade comunitária tradicional e com as palavras de Brandão (1981), entender melhor como isso acontece.

> Ao construir o espaço simbólico da jornada dos Reis, a Folia transporta para dentro dele, com nomes e proclamações de bênçãos: as pessoas, os animais, os objetos e as trocas do próprio mundo camponês. [...] Na medida em que realizam a jornada e cantam de casa em casa, eles reconstituem tanto esta história, quanto os gestos e as palavras de suas pequenas estórias, tal como acreditam que tenham acontecido e tal como supõem que reproduzem, com uma fidelidade que se perde aos poucos, mas que ainda é legítima, sem dúvida alguma. (Brandão, 1981, p. 40-41)

É a viagem e são os intervalos de visitas aquilo que torna ritual as práticas devocionais de uma Folia de Reis. Pois elas revivem em uma dimensão simbólica as relações de trocas vividas também durante os dias de trabalho. Os foliões e outros devotos partem em jornada em busca do

sagrado, não apenas para repetir os gestos dos Três Reis Magos, mas para, a partir daí, recriarem as suas formas próprias de vivenciar uma fé e, através de sua partilha ritual estabelecer laços entre seus participantes e devotos. A jornada torna-se assim o ponto central, o que dá sentido ao ritual e o que possibilita o exercício de todas estas relações.

> A dimensão da viagem, da caminhada, portanto, é central para entendermos o sentido da Folia para o próprio folião. Os 3 Reis viajaram, guiados pela estrela, para Belém onde encontraram a manjedoura em que havia nascido o menino Jesus. A Folia de Reis, como faz a imitação dos Reis, também deve sair em viagem, visitando as casas dos *devotos*, cantando a *lembrança do nascimento*. A viagem da Folia é o que caracteriza a *jornada*. (Chaves, 2003, p. 12)

É importante entender que os giros acontecem a cada ano de uma forma diferente. Há uma série de fatores que irão constituir a escolha do trajeto e as casas a serem visitadas. Todos os anos os guias das Folias definem, com ou sem a ajuda dos companheiros, os caminhos a seguir e os "pousos do giro", de acordo com pedidos dos devotos e em função da localização da "casa do festeiro". As Folias devem observar ritualmente o itinerário a ser percorrido, para que ele não quebre nenhum preceito. Assim, uma Folia deve "viajar do Oriente para o Ocidente" e, no caso das Folias pesquisadas, "da esquerda para a direita", se possível sem nunca "cruzar" o caminho já percorrido, realizando assim um "giro".

> *Quando a pessoa quer que passe por sua casa, ela vem e me procura e eu vou e determino: o giro vai ser assim, assim e assim. Fica tudo em cima do folião de guia. Quer dizer, o dono da casa que cuida das despesas, de servir bem todos os convidados pra reza. A responsabilidade de cumprir a promessa fica em cima do folião de guia. [...] Se a gente sai numa rua, ali a gente não pode fazer um cruzamento. Segundo vem da tradição antiga, né. A gente tem que manter aquilo. A gente pode voltar na mesma rua, pelo mesmo rastro, mas fazer cruzamento, jamais. É uma tradição, então é coisa que a gente respeita muito, né.* (Antônio, Guia de Folia).

> *A gente reúne, aí nós decide por onde o giro vai passar. Nós sempre anda só a direita, sempre virando pela direita. Segundo os mais velho falava, não podia voltar pra esquerda. Aí nós reúne e decide, e cada um dá um palpite e a gente chega num acordo. Esse ano nós vamos pro Escuro. Todo mundo participa, e já estão esperando também.* (Tião, Guia de Folia).

Outra coisa importante para se entender os processos engendrados por rituais religiosos do catolicismo popular nas comunidades tradicionais, principalmente os relacionados aos eventos de uma Folia de Reis, é como durante a realização deles são revividas e ressignificadas, entre muitos símbolos, práticas, afetos, as lógicas e vivências de reciprocidade que pautam a vida cotidiana dos dias de trabalho. E, além disso, é possível compreender também como um ritual do porte das Folias de Santos Reis estabelecem um processo dinâmico de significação/representação dessas lógicas, sendo que a sequência de eventos ocorridos durante uma "jornada", desde a saída da "Bandeira" até sua "entrega" no dia 6 de janeiro, além de reproduzir essas reciprocidades, consolida e legitima essas lógicas. Tal como outros festejos rituais tradicionais do catolicismo camponês, sabemos que as Folias de Santos Reis, além de produzirem e acentuarem práticas tradicionais regidas pela reciprocidade, trazem a ela, com os recursos das crenças, dos símbolos e das práticas da religião católica tradicional uma força simbólica legitimadora dificilmente encontrada em qualquer outra prática.

Ao reproduzirem nos rituais de uma Folia de Reis grande parte das *práticas do saber*, das éticas do agir e das *lógicas do pensar,* os participantes repetem ritualmente as ações características que são vividas entre pessoas, entre famílias, entre redes de parentesco e entre grupos sociais nos demais dias do ano. Quando trocam entre si bens e serviços, na mesma medida em que intertrocam também seus tempos e seus espaços durante a realização de uma "jornada" e a efetivação de uma festividade ao final dela, os devotos foliões transferem para um plano de sagrado e, portanto de algo fortemente legitimador, ações, ideias, imaginários, éti-

cas e mesmo uma identidade compartida pelos seus adeptos e praticantes dentro e fora da situação ritual de uma Folia.

Eis como uma comunidade tradicional que vive seu cotidiano de convivência e trabalho mediado por *práticas dos saber, lógicas do pensar* e éticas do agir característicos reencontra festiva e simbolicamente nas práticas religiosas populares – de que a Folia de Reis é o expressivo exemplo – a legitimação necessária para a constituição de uma identidade pautada pela ancestralidade e pela tradicionalidade.

> Em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades *arbitrárias* que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe *na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social* (*efeito de consagração* como sacralização pela "naturalização" e pela eternização). (Boudier, 1989, p. 46. Grifos do autor)

Bourdier (1989) analisa o papel da religião enquanto instância importante de legitimação. Da mesma forma Peter Burke (1985) explica a legitimação enquanto um "saber" dirigido à manutenção da realidade, "tanto ao nível objetivo como ao nível subjetivo". Ele concebe a religião enquanto o instrumento, historicamente estabelecido, "mais amplo e efetivo de legitimação".

> Por legitimação se entende o "saber" socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o "porquê" dos dispositivos institucionais.
> [...] a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. [...] A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. (Berger, 1985, p. 42 e 45)

Em outra direção, analisando a sequência de eventos das Folias de Reis entre os diferentes locais pesquisados, é possível compreender a importância dessa manifestação religiosa para a configuração de um cato-

licismo popular fortemente arraigado no interior dos contextos culturais dessas comunidades tradicionais. Nos giros que realiza entre caminhos, trilhas ou pequenas ruas, a Folia reproduz em cada momento distinto as três situações rituais que citei anteriormente: a *missa*, a *procissão* e a *romaria*. Claro, elas realizam "isto" através de uma retradução própria e apropriadamente tradicional e popular de rituais provindos do seio do catolicismo oficial, mas agora sob uma vestimenta simbólica inteiramente popular e marcadamente camponesa.

Os foliões saem de suas casas em uma viagem na busca do lugar sagrado, revivendo uma *romaria*; param, entram cerimonialmente em cada casa de seu "giro" e ali celebram cantando e rezando, diante do presépio, reproduzindo em cada "casa do giro" a situação da *missa*; e eles seguem a "jornada" conduzindo a "Bandeira", o que para eles possui o valor de um "objeto sagrado", com o mesmo sentido de uma "santa imagem" evocando então a situação da *procissão*.

Quero aqui retomar a ideia de que as práticas religiosas populares procuram reproduzir, com uma lógica apropriada e tornada própria, os rituais religiosos oficiais, principalmente aqueles da Igreja Católica. Oficialmente as cerimônias religiosas do catolicismo oficial constituem-se de celebrações relacionadas diretamente a um espaço sagrado como uma igreja e um santuário, ou a um objeto de devoção tido por sagrado e, portanto objetos de devoção popular. Em qualquer uma dessas situações há um roteiro a ser seguido, determinado pelos cânones litúrgicos: a *missa*, quando o ritual acontece num lugar fixo, em que o sagrado e o povo se encontram em um mesmo local; a *procissão*, em que o sagrado é ritualmente deslocado ao longo de um espaço profano, tornado naquele momento um lugar sacralizado, sendo acompanhado pelo povo; e a *romaria*, quando é uma massa de pessoas do povo que se desloca em direção a um lugar sagrado, onde está um ser ou um símbolo sacralizado.[2]

O catolicismo popular, ao reproduzir estes estilos rituais recria novas formas de devoção a partir delas. Uma Dança de São Gonçalo é realizada na casa do devoto que deseja pagar uma promessa ao santo. Ela ocupa um espaço fixo que pode ser a sala, o quintal ou outro lugar de uma casa ou de uma comunidade. De igual maneira assim acontece na *missa*, que deverá sempre ocorrer em um espaço sagrado, como uma igreja, ou tornado sagrado, como uma praça ou outro lugar qualquer que após a colocação do altar – sempre indispensável para a realização de uma *missa* – transforma-se em espaço sacralizado.

Os cortejos da Cavalhada de Cristãos e Mouros, ou os desfiles dos ternos do Congado, em que pessoas revestidas de sacralidade, reproduzindo em suas vestes, cantos e danças a presença do sagrado, recriam em termos populares a dimensão da *procissão*, que se caracteriza principalmente pelo caminhar entre ruas, praças e avenidas na companhia de um objeto sagrado conduzido por diferentes categorias de agentes religiosos e fiéis.

Os "giros" das Folias de Reis em suas viagens por espaços mais amplos, por estradas rurais, no ir de casa em casa e mesmo no seguir muitas vezes por entre ruas da cidade, em visitas aos presépios, recriam a dimensão da *romaria*, quando os devotos "partem em jornada" na busca pelo lugar sagrado, a casa onde uma "lapinha" será afinal encontrada – de preferência no próprio dia 6 de janeiro – e onde ao longo de demoradas celebrações finais – em geral vividas com uma forte carga emocional – a Folia é "entregue".

No esquema a seguir procuro traçar um paralelo e uma correspondência entre essas situações rituais oficiais e as formas populares correspondentes.

OFICIAL	POPULAR	Características
Missa	Dança de São Gonçalo	***O sagrado e o povo se encontram em um lugar***
Procissão	Cavalhada, Congado	***O sagrado desloca-se, juntamente com o povo, por espaços profanos.***
Romaria	Folias de Santos Reis	***O povo desloca-se para um lugar sagrado.***

ESQUEMA 1- Situações rituais do catolicismo

A partir deste esquema, pretendo identificar e compreender a Folia de Reis enquanto ritual que congrega, através de todos os eventos de sua realização, esses três "estilos", ou essas três situações rituais do religioso católico. Defendo aqui que a Folia se configura como um complexo ritual devocional do catolicismo popular que logra realizar as diferentes dimensões rituais vivenciadas na Igreja oficial. Dessa forma, os seus participantes e devotos realizam as suas práticas devocionais entre as três situações sem sequer necessitar da presença de um representante do clero, bastando apenas a participação e a mobilização de diferentes categorias de pessoas de sua comunidade.

Realizam a situação *missa* quando se reúnem em torno de uma "lapinha" no interior de uma das casas da comunidade, e ali rezam o terço, ajoelhando-se diante do "Menino Jesus", e permanecem, às vezes durante horas em pé, ouvindo os versos cantados pelos foliões que relatam a história do nascimento do "Menino Jesus" e da visita dos "Reis Magos". As solenidades deste momento não possuem um sentido muito diferente daquelas que podemos observar durante a realização de uma *missa*. Haverá momentos para rezarem todos juntos e em voz alta; momentos para cantarem entre apenas os devotos-artistas do ritual; momentos para gestualmente todos se ajoelharem diante do presépio; momentos específicos para se "saudar a Bandeira", entre outros que demonstram o rigor e o fervor com que celebram a sequência cerimonial da Folia.

Durante as caminhadas, entre uma casa e a outra, entre curtas ou longas distâncias de uma comunidade, a Folia vai sendo seguida por seus devotos, sendo que a "Bandeira" ou a "guia" é um objeto especialmente sacralizado e os foliões que *representam/são* os "Reis Magos" são simbolicamente revestidos de uma igual sacralidade. Eles se apresentam como "os Três Reis Magos" em nome dos quais cumprem a "jornada".

Ela realiza então uma caminhada ritual que se configura enquanto uma *procissão*. Há regras a serem seguidas – "viajar do oriente para o ocidente", ou sem nunca voltar ou cruzar o caminho já percorrido. Ninguém segue na frente da "Bandeira", e todos que não são foliões caminham atrás do terno. Vemos que o *sagrado* e o *povo,* deslocando-se por um espaço profano, ressignificam os lugares por onde passam, tornando-os simbólica e provisoriamente sagrados durante esse deslocamento. Entre as Folias que acompanhei durante minhas pesquisas, observei e comprovei essa dimensão *procissão*, pois a passagem de um terno de Folia por uma rua ou estrada é reconhecida por todos os que estejam somente "assistindo" como algo sagrado e digno de respeito, atitude igualmente identificada entre as pessoas que observam a passagem de uma procissão organizada pela Igreja oficial. Dentro das casas a dimensão de *procissão* também será vivida, quando a "Bandeira" é entregue para a dona de casa, e em suas mãos percorre todos os cômodos, trazendo as bênçãos de "Santos Reis".

A "Bandeira" segue a frente da Folia, anunciando a passagem de "Santos Reis". Muitos a acompanham para "pagar uma promessa". É um momento vivido com tanto fervor, ou em algumas situações até maior, quanto os demais "rezados" dentro das casas.

A Folia é também uma grande viagem: uma *jornada.* Ela pode então ser compreendida a partir da dimensão *romaria,* quando o povo se desloca de um lugar para outro, não raro distante do primeiro, em busca de uma casa: a da "chegada da Folia", tornada, como já vimos, um am-

biente fortemente sacralizado. Assim como nos rituais de uma Folia de Reis, uma *romaria* será sempre uma viagem festiva, como afirma Brandão (1989) quando nos diz que uma romaria "se realiza na verdade como uma grande festa de viagem".

Será mais ainda o festivo momento da chegada, quando os romeiros finalmente encontram-se no lugar sagrado de seu destino e celebram com júbilo este esperado momento, pois "ela é mais do que tudo uma chegada a um lugar onde a própria romaria se realiza como festa" (Brandão, 1989, p. 40), assim como acontece na "Festa de Santos Reis", do dia 6 de janeiro.

A Festa de Reis é o encerramento festivo de uma viagem. É o momento de "entrega da Bandeira", quando todas as promessas são afinal pagas e uma "jornada" acabou de ser cumprida. A alegria e a fartura características deste tipo de festa revelam modos de vida camponeses que subsistem entre moradores das comunidades tradicionais, e fortalecem os laços que os unem. Assim como na *romaria*, terminada uma viagem ritual e cumprida uma dívida para com o sagrado, celebra-se ritual e festivamente o seu encerramento com novas promessas para o próximo ano, sobretudo no momento da escolha do novo festeiro e do compromisso dos foliões de tornarem a repetir mais uma vez a "Jornada dos Três Reis Magos".

Seguindo em *romaria*, os foliões e devotos que realizam a "jornada" por extensas áreas rurais deixam suas casas durante um longo período. Partem então carregando suas malas e sacolas para "cumprirem uma missão". Em alguns casos, como o retratado nas imagens seguintes, eles contam com a ajuda de algum transporte, como o caminhão da foto. É na carroceria que eles trafegam pelas estradas quando a distância entre um lugar e outro de parada da Folia é muito grande.

A partir das ideias apresentadas e discutidas até aqui quero analisar as Folias de Reis, e entre elas especialmente as que acompanhei nas di-

ferentes comunidades pesquisadas, e as que me foram apresentadas por meio de relatos de seus foliões e guias, sendo que elas também foram observadas em momentos pontuais, para fazer uma releitura do esquema nº 1, a partir da qual identifico nos diferentes momentos das Folias as três situações rituais que são reproduzidas a partir de um catolicismo oficial.

SITUAÇÕES RITUAIS	*espaços de ocorrência*	*o sagrado*	*o povo*
MISSA ***O sagrado e o povo se encontram em um lugar***	Nas casas: reza do terço; cantos de saudação à lapinha; momentos individuais e coletivos de ajoelhar diante do "Menino Jesus"; orações coletivas e individuais a pedido dos presentes.	Presépio ou "lapinha"; "Bandeira"; Os próprios foliões.	seguidores rituais da Folia como devotos e/ou promesseiros; Moradores da casa; Vizinhos e visitantes.
PROCISSÃO ***O sagrado desloca-se, juntamente com o povo, por espaços profanos***	Nas ruas, trilhas e estradas: caminham ritualmente, seguindo a "Bandeira"; obedecem a preceitos de organização ritual dos foliões (cada um tem seu lugar dentro da sequência de foliões); obedecem também uma lógica ritual de trajeto a ser seguido (do Oriente para o Ocidente; nunca voltar ou cruzar o caminho já percorrido) Nas casas: quando a "Bandeira" percorre, nas mãos de uma dona de casa, abençoando todos os cômodos.	A "Bandeira" Os foliões que *representam/são* os "Santos Reis"	Os demais componentes da jornada da folia; Acompanhantes rituais.
ROMARIA ***O povo desloca-se em direção ao lugar sagrado***	Estradas, ruas e trilhas, saindo de uma casa para a casa do festeiro; Ocorre durante os dias destinados ao "cumprimento da jornada" – geralmente de 31 de dezembro a 6 de janeiro. Outras pessoas acompanham o trajeto da Folia, às vezes não ritualmente e a pé, como fazem os foliões e alguns seguidores, mas participam da "jornada" de diferentes formas (a cavalo, de bicicleta, de carro ou caminhão e até de moto).	Os diferentes locais da casa: desde a entrada até o presépio ou "lapinha" onde acontecem os rituais da "entrega da Folia"	Todos os foliões; Acompanhantes rituais; Demais seguidores.

ESQUEMA 2- Situações Rituais das Folias de Reis
Fonte: dados da pesquisa. Org.: BORGES, M.C.

As Folias constituem-se então como um complexo conjunto de rituais que além de reproduzirem ritualmente modos de vida pautados pela reciprocidade, legitimam suas práticas religiosas a partir de uma interpretação popular das diferentes situações rituais observadas e vivenciadas por eles nos contextos do catolicismo oficial. Ressignificam dessa maneira não somente estas situações, mas também os diferentes espaços que ocupam, sacralizando-os, durante a realização de cada uma das etapas de seu "giro" e de sua "jornada".

Da "lapinha" ao cumprimento de uma "jornada"

Pensemos agora tudo isso à luz do que nos dizem as pessoas que habitam essas comunidades estudadas. Vamos, a partir de sua religiosidade e das formas como vivem e compreendem as suas práticas devocionais, tentar entender seu universo simbólico-religioso na medida em que ele fornece os ingredientes essenciais para a constituição de uma modo próprio de catolicismo popular, característico das comunidades tradicionais ribeirinhas do Norte de Minas. Para pensar tudo isso, tendo como foco as Folias e as pessoas que residem nessas comunidades, busco agora entender como elas vivem e classificam seus diferentes espaços.

Como já foi dito, a Folia é uma das manifestações do catolicismo popular mais presentes entre os tempos e espaços dessas comunidades. Mesmo quando numa delas não mais existe um grupo, elas serão lembradas e esperadas durante a época de Natal. Se para nós, viventes das cidades ou dos espaços marcados pelas lógicas atuais do mundo pós-moderno, o Natal é a época do consumismo, do "papai noel", das árvores de natal, das luzes que iluminam a ilusão de uma festa cristã, para eles, moradores dessas pequenas comunidades, o Natal é a época da Folia, da "lapinha", de rezar para o "Menino Jesus". Reescrevo a seguir alguns trechos das entrevista para ver eles nos dizem tudo isso.

Folia de Reis aqui tinha, mas agora não tem mais. Eles vem de fora, agora mesmo vai vir, a do Bom Jesus. Aqui tinha a Folia de Reis e tinha a do Bom Jesus também. E povo foi morrendo e não continuou. ("Dona Terezinha", Barra do Pacuí).

Eu to nessa folia faz 40 anos. Eu entrei como ajudante. Eu era rapaz ainda. Eu entrei como ajudante. E eu fui gravando, gravando até aprender. Com um pouco eu passei a cantar. Eu tava com vinte anos. Agora eu tô com 83. Eu canto Bom Jesus, Santos Reis, São Sebastião e Santa Luzia...

Na Folia [de Reis] *a gente canta o 25, tem a saudação às lapinhas no 25. Então para e no dia primeiro nós sai. Vai até o dia 6. Sai é a noite. A folia de reis sai de noite. As outras é de dia. Agora essas folia de dia cansa muito mais que de noite. Cansa por causa do sol. Os instrumentos não fica... fica certo mas não fica direitinho, e a noite os instrumentos firma. Agora com o sol, só de eu sair daqui até aquela fazenda ali, chega lá já amoleceu as corda, é preciso de afinar de novo. Tem nove pessoas na folia, 4 pra andar e o da bandeira. 2 sola ali e 2 responde aqui. Agora pra fazer a brincadeira.*

Quando a gente entrega uma folia, já tem umas duas, três querendo, pessoa querendo pra mim cantar. Eu vou cantar essa agora, quando for setembro, dia 19 de setembro tenho que cantar outra, aí é de Santos Reis, é temporão, mas canta. Quando é mês de janeiro eu tenho que cantar outra de Reis e vai assim direto.

Anda aqui dentro e aqui nos vizinhos. Do outro lado [do rio] *a gente vai se pedirem. Se não pedir... ali no Ponto Chique mesmo agora a gente vai, o moço pediu pra gente ir.* ("Seo Ângelo" – Cachoeira de Manteiga, município de Buritizeiro).

... Folia, aqui tinha. O guia era Lourinho, morreu. Agora é o pessoal lá do outro lado [do rio]. *A folia daqui era do papai, eu acompanhava. Morreu todo mundo, foi ficando só eu. Os novos só que fazer é anarquia. Vai acabando, os mais antigo morre. Do tempo nosso, mesmo só tem dois. Eu entrei tinha uns 25 anos. Nós morava aqui mesmo, mas nós ia em todo lugar.*

Quando tinha folia, sempre nos terno de folia, todo natal nós ia saldar as lapinhas. Todo mundo fazia lapinha. O povo parece que era mais devoto, hoje em dia... agora é cachaça, cerveja, faz churrasco. A primeira folia que nós saímos foi na lapinha dela (dona Lira.... senhora mais velha da vila). Nós ajuntamos e completamo um terno. Agora no natal faz é novena e depois vai nas lapinha. Mas não tem folia mais não. ("Seo Coló" – Vila dos Baianos).

> *Já tem mais de quarenta anos que eu canto nesse terno. Quando eu entrei nele, já tinha lá uns folião com mais de oitenta anos, que dizia que entraram pra folia com doze, treze anos... então essa folia é muito velha e ela sempre foi na roça. Lá a gente tem Irmandade e faz a folia tudo na roça mesmo. Eu já to querendo largar, tô ficando velho, né. Mas ainda não achei quem quer assumir a guia. Então eu vou levando, por que não pode deixar acabar.* ("Seo Juca" – Buritizinho).
>
> *A folia já vem de tradição, de família. O meu pai foi folião, então isso não deixa de ter uma influência, né? De raiz. E daí pra cá, o pai encerrou a carreira dele e a gente continuou... é de raiz mesmo.*
>
> É uma coisa que eu faço com muito amor, com muito carinho. E, graças a Deus, enquanto o povo me acolher, eu acho que eu não paro. E tem muitos que eu estou treinando, pra incentivar, se não acaba. Então, geração por geração, se os novos não for..., digamos, buscando essa vocação, porque é vocação, se não tem vocação, não vai. Se entrar só pra preencher vaga, não adianta, eu nem aconselho de entrar. A pessoa tem que ter força de vontade e ter vocação. Isso aqui já vem de tradição por tradição. Então geração por geração. Se não for passando assim.... Então no meu grupo tem muito novato. Tem de idade também, porque jamais eu vou desprezar um cavalheiro igual esse, uma pessoa que tem história, tem que aprender com eles. Eu aprendi muito com eles. Eu devo muito a eles, por que me indicou um caminho… (Antônio – guia de folia em São Romão).

Procurando compreender o sentido do que dizem as diferentes pessoas a respeito das folias, é possível identificar a importância desse ritual para suas vidas e para a maioria dos habitantes de toda uma "região da Folia" – enquanto um território ressignificado. A devoção mais presente entre os que ainda são, ou já foram "guias", encontra-se espalhada por todo o imaginário religioso dos moradores desses lugares. Eles se preocupam com a continuidade dos grupos e com a formação de novos integrantes. Narram histórias de toda uma vida dedicada à folia e carregam consigo a "incumbência" como uma vocação.

Dentre os "causos" contados por essas pessoas, relatando a relação entre o devoto e "Santos Reis", percebe-se a eficácia das práticas, quando

uma promessa é "paga", ou, numa direção oposta, quando alguém transgride algum preceito importante. Na religiosidade típica do catolicismo popular a centralidade está muito mais no que é praticado do que no que é teorizado. A partir das análises de Bourdier (1989) quando ele discute a "monopolização da gestão dos bens de salvação", compreendo que é a partir das práticas religiosas que os "destituídos do capital religioso" e, por isso mesmo, "tornados leigos" – aqueles que constituem a maior parte dos integrantes de grupos como os da Folia de Reis (se não, totalmente) – criam estratégias de reelaboração deste capital religioso, em que as práticas religiosas são a essência e aquilo que dá substância a ele.

> Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um '*corpus*' *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em *leigos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal. (Boudier, 1982, p. 39. Grifos do autor)

Vejamos a seguir uma das muitas histórias contadas por "Seo Juca", "guia" de uma Folia ("de Reis", na maioria das vezes), demonstrando a constituição de um "capital religioso" popular pautado pelas práticas rituais e por preceitos de devoção a Santos Reis.

> *Na data da promessa, nós saímos e fomos dormir na casa do Romualdo, nós saímos no dia oito, a gente saía no dia oito de dezembro. Aí, chegamos na casa de Dé e fizemo a saída. E Dé falou: "Ó, o tempo tá limpo, eu preparo tudo aqui e vocês vai. De lá vocês vai pra casa de cumpadre Romualdo. Se amanhã amanhecer chovendo, eu passo por cá e levo os apreparo tudo pro cês. Se tiver nublado, cês pode sai que eu vou encontrar com cês". Aí, era pra nós almoçar na casa de João Grato e marcaram pra dez horas. Bão. Sabe o que que aconteceu? Passamos*

> *na casa de Manoel lá no Retiro, tinha uns meninos, tinha quatro barraco, aí: "vamo cantá?". Vital é que comanda, ele é que é o chefe, ele e mais eu. As primeira casa, aí ele foi: "Ah, não, não vamo cantá aqui não que é de carvoeiro". Aí eu falei: "Mas mora é cristão". Por que eu sou assim, a Folia de Reis se vai saindo, se encontrar uma pessoa na estrada e pedir: "eu quero que canta aqui na minha casa". A gente canta. Se tem uma pessoa abarracado, se tiver debaixo de uma* árvore, eu vou e canto. Se tiver qualquer um barraco, eu vou e canto. Aí eu falei: "Não, mas aí é cristão. É carvoeira, mas quem mora lá é cristão". "Não, não vamo cantá não. Nós temos que ir, tem outras casas lá, nós temo que ir pra casa de João Grato". Eu falei: "Ó, é quatro barraco, vamos reunir os menino num barraco e nós canta pra eles num barraco, ou então canta pros quatro cristão". "Não, nós vamos [embora]".
>
> *A estrada lá era lugar que eu conhecia muito. Campeava tudo lá. E nós fomo. Quando andamo uma base de uns cem metro, uma nuvem cobriu o sol. Cobriu o sol e nós envamo, envamo, envamo. Lá estradão assim, os caminhão saía pra pegar carvão e rodeava lá no sítio Buriti. E as nuvem cobriu e chuva caiu, mas caiu mesmo. Aí: "vamos caçar abrigo". E eu falei: "num espaia não". Aí eu pus logo na ideia: "Não espaia não. Vamo volta". E o tempo foi avivando, foi avivando, voltamo. Quando chegamo lá no Retiro tava o chão sequinho. Os menino já tinha ido pro serviço, porque esperou enquanto nós tava envindo, depois foi pro serviço. Sabe o que que acontece? Tem Bernardo, ele mora na Ribanceira, nesse tempo ele era velo da Bandeira. Nós sem cobertura nenhuma. A enxurrada, tiramo os calçado na mão. Os instrumento não molhou nenhum. As toalha também. As camisa debaixo das toalha tava tudo molhada. Mas molhemo tudo assim, chegava a ficar pregadinho. Num chuva dessa que nós tomamo mais de quarenta minutos de chuva grossa, nós molhemo tudo, mas toalha não molhou, instrumento não molhou, bandeira não molhou... Então, o que que é aquilo? Afinal, ele diz que era pra almoçar as dez horas na casa de João Grato. Quando conseguimo chegar lá na casa dele, era dez horas da noite. Então, o que que foi isso? A gente, nós cantamo folia cumprindo promessa dos outros, dos que já morreu.* ("Seo Juca" – Buritizinho).

Em uma outra direção, e tomando mais os rumos de uma análise geográfica, compreendo também que a religião, e mais ainda a religiosidade popular, incentiva os seus praticantes a que convivam entre diferentes dimensões do espaço, um *hiperespaço* – que se constitui como uma

grande variedade de lugares que vão desde a casa e seus cômodos até o céu ou o inferno. São espaços de crença e de afeto muito mais amplos que os nossos. Espaços, entre os da natureza, os da sociedade e também os dos diferentes imaginários – e para eles tão reais quanto o rio São Francisco, ele mesmo povoado de seres do imaginário ribeirinho, ou a cidade de Januária – são habitados pelos seres sobrenaturais ou naturais tornados santificados pela devoção.

Entre os foliões com quem conversei encontrei diversas maneiras próprias e características de compreender e se relacionar com seus diferentes espaços, muitas delas pautadas pelas lógicas religiosas vivenciadas através das folias. O "Seo Carlos", por exemplo, guia do grupo de folias "Garça Branca Peito de Aço", da cidade de Pirapora, atualiza e recria todo o processo de liderança ritual cotidianamente, tendo como referência os espaços íntimos de sua casa. Nas inúmeras ocasiões em que estive por lá sempre o encontrei transitando por variados tipos de pessoas, além das que residem com ele: integrantes do seu grupo, crianças da vizinhança, incluindo seus netos e sobrinhos, e também outros pesquisadores como eu, ou representantes de algum tipo de organização, pública ou privada, da sociedade local. Sua casa então deixava de possuir apenas a dimensão do "lar da família" e se constituía enquanto um espaço-lugar de seu grupo de Folia. E é justamente a partir disto que uma casa pobre, como "todas as outras", mas simbolicamente e ritualmente diferente de todas, estabelece uma referência social significativa, não somente para os que estão mais ligados ao grupo ou à família, mas de alguma maneira para outros diferentes círculos da sociedade de Pirapora.

Para além disso, os diferentes espaços-lugares utilizados durante a realização dos rituais de uma Folia de Reis são sacralizados tanto temporariamente (durante o ritual), quanto "pelo resto do ano", pois um devoto que cumpre uma promessa irá se sentir abençoado por causa disto, até que participe de uma outra, ou até a próxima passagem da Folia. Da mesma forma, os moradores de uma casa por onde uma Folia passou e sua "Bandeira" "percorreu" todos os cômodos, haverão de se sentir abençoa-

dos e se reconhecerão garantidos através de uma desejada "fartura", ou qualquer outro benefício que tenham pedido, pelo resto do ano.

Os espaços-lugares onde tudo "aquilo" ocorreu serão lembrados e revisitados, sempre que possível, de forma ritual como uma memória "ainda viva" das bênçãos alcançadas e passíveis de serem atualizados enquanto sagrados por algum artefato guardado por exemplo, que lembrará o devoto da presença anterior do sagrado.

> [...] a experiência do sagrado torna possível a "fundação do Mundo": lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um "Centro", no "Caos"; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o "Centro" por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o "Mundo", pois o Centro torna possível a orientado. A manifestação do sagrado no espaço tem, como consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. (Eliade, 1992, p. 36).

Nas folias pessoas eclesiais são dispensáveis, não é costume o ingresso da Folia em lugares eclesiásticos (ela muitas vezes visita alguma capela de sítio, mas nunca estará numa grande catedral). Reconheço no entanto, que já existem diversas igrejas e capelas dedicadas a Santos Reis e que várias tentativas de estabelecer um diálogo com os diferentes rituais do catolicismo popular tem surgido entre agentes e paróquias da Igreja Católica. Contudo os espaços-lugares utilizados e ocupados pelas Folias ainda se constituem entre aqueles que vão se sacralizando à medida em que são celebrados seus rituais.

No quadro a seguir procuro identificar os espaços-lugares utilizados pelos rituais de uma Folia de Reis, seus usos cotidianos e sua ressignificação a partir dos momentos de realização de seus eventos.

Espaços-lugares		***Uso cotidiano***	***Uso ritual***	***ressignificação***
Públicos e/ou externos,	Ruas, estradas, trilhas e caminhos	Espaços públicos de circulação; São utilizados de maneira aleatória, sem restrições maiores que não as previstas nas legislações pertinentes.	Por onde "giram" as folias; Locais para o cumprimento de uma jornada;	Caminhos percorridos pelos "Três Reis Magos";
	Capelinhas (estrada ou fazendas)	Pouco utilizadas, mas permanentemente acessível para momentos individuais e coletivos de devoção	Momento ritual importante que "pede as bênçãos" e é entendido como preceito obrigatório das Folias.	Sendo já consideradas espaços sagrados, tornam-se constituintes obrigatórias das "jornadas".
	Cruzeiros e cruzes de beira de estrada	Rememoram devoções e/ou pessoas já falecidas	Da mesma maneira como ocorre com as capelinhas, estes lugares vão sendo inseridos nos rituais da Folia sempre que encontrados durante seu trajeto	Uma "reza" de Folia atua como agente de sacralização e/ ou atualização de pagamento de promessas ao mesmo tempo em que cumpre um preceito obrigatório
	cemitérios e outros lugares públicos com imagens de santos e similares	Destinados a diversas dimensões de usos, como sepultamento dos mortos, ou memória de tempos, espaços e/ou pessoa que já não existem.	Onde uma promessa é paga e/ ou onde se realiza uma atualização ritual da memória de pessoas, tempos e espaços importantes para a Folia e que já não existem.	Tornam-se abençoados e "resgatados" ritualmente nas memórias da comunidade.

Privados e/ou internos	Entrada de uma casa ou propriedade rural: porteira, portão ou porta	Lugar para receber quem chega (que geralmente não permanece trancado(a) em comunidades)	Ao chegar, a Folia realiza o cantorio anunciando a chegada e pedindo permissão para entrar na casa.	Espaço-lugar se tornando sagrado, na medida em que os foliões (que representam/ são os Santos Reis) dão início às bênçãos.
	Cômodo da casa onde se situa o presépio (geralmente a sala)	Espaço de estar – de uso da família para momentos íntimos e/ou para receber visitantes	Lugar de realização da maior parte dos rituais dentro da casa: reza do terço, cantorio da Folia diante da "lapinha" ("saudação à lapinha), momentos de ajoelhar e "adorar o Menino Jesus"; momentos para "beijar a Bandeira"	Espaço-lugar já tornado sagrado e também público para receber/ acolher todos os fiéis: foliões, acompanhantes e demais pessoas.
	Outros cômodo da casa: quartos, cozinha, varanda e/ ou quintal (nunca o banheiro)	Espaços íntimos de convivência dos moradores da casa	Locais que deverão ser percorridos pela "Bandeira";	Tornam-se também abençoados, não somente pela "Bandeira", mas também pela presença da Folia.

QUADRO 1 – Espaços-lugares das Folias de Reis
Fonte: dados da pesquisa. Org.: BORGES, M.C.

Vejamos nas imagens como esta espacialização se realiza durante os eventos religiosos de uma Folia. Ao chegar numa casa, fazenda ou pequeno sítio, os foliões pedem ritualmente permissão para entrar, cantando cada etapa do pedido e prometendo através da "reza" as bênçãos de Santos Reis.

As Folias estão sendo esperadas nestas casas, sítios e fazendas, no entanto, por que será que seus moradores permanecem em silêncio

e com as luzes apagadas até que termine cantorio que pede permissão para entrar?

Depois dos longos momentos dedicados aos cantos e orações diante da "lapinha", os foliões são convidados à mesa. Neste momento realizam também um ritual de bênçãos, cantando alguns versos que em muitas Folias são conhecidos como "Bendito de Mesa".

Em vários momentos rituais de uma Folia, principalmente durante os cantorios diversos foliões e devotos assumem uma atitude de profunda introspecção, muitas vezes carregada de grande emoção. Fico imaginando quais diálogos estarão estabelecendo com "seus santos de devoção", que na maioria das vezes serem Santos Reis? Que seres rememoram e para os quais rezam nesses momentos?

Algumas considerações

As Folias configuram-se como um complexo ritual devocional que logra vivenciar diferentes situações rituais, reconstruídas a partir das formas litúrgicas do catolicismo oficial. Elas realizam então, entre as situações *missa*, *procissão* e *romaria*, uma atualização legitimadora de seus próprios rituais populares. E esta ressignificação favorece o reconhecimento da Folia de Santos Reis como uma manifestação religiosa viva e presente em sua ancestralidade e em sua tradicionalidade.

Na dimensão espacial, as folias ressignificam os diferentes espaços-lugares percorridos e ocupados durante a realização de seus rituais, sacralizando-os. E esta sacralização não é apenas temporária, ela permanece "presente na memória" dos devotos que ressignificarão também suas relações com os espaços percorridos/ocupados pela Folia, entendendo-os e vivenciando-os como lugares especiais, devotos e sagrados durante os demais dias do ano.

A Folia constitui então um espaço-lugar ressignificado. Mais do que somente um ritual do catolicismo popular, ela é a *espacialização de uma identidade*. Através de uma modalidade de religião, ela envolve uma "confraria" precatória de "devotos-artistas" (Brandão, 1989) que percorre ritualmente espaços, às vezes longos. Espaços do cotidiano que vão sendo ressignificados como sagrados por um tempo também relativamente longo – de 31 de dezembro a 6 de janeiro – um tempo, tal como um espaço, em certa medida igualmente compreendido como sagrado.

Assim, as folias logram constituir durante a realização de seus rituais e das trocas simbólicas e materiais que os permeiam uma territorialidade que perpassa o tempo – os demais dias do ano – e o espaço, ressignificando-o como um verdadeiro *território da folia*, compreendido entre todos os espaços-lugares utilizados por elas no interior de uma comunidade, ou de espaços variados como os de uma periferia de cidade, onde agora ela porventura esteja presente. E estes espaços-lugares estendem-se desde o interior de uma casa onde está a "lapinha", passando pelas ruas e estradas da comunidade, até chegar aos espaços simbólicos habitados pelos seres sobrenaturais das crenças populares: "lá em Belém", ou "no céu" – habitado por uma mãe que já morreu ou pelos Santos Reis e demais santos de devoção em nome dos quais o fiel faz a promessa que muitas vezes "é paga" durante uma "jornada" de Folia.

Assim, podemos repensar as tradições religiosas de comunidades camponesas como diferentes e persistentes frentes de resistência étnica, cultural e geossocial. É justamente através da preservação de algo não apenas "antigo" ou "ancestral", como algum "resquício do passado", mas como algo atual e atualizadoramente tradicional e patrimonial, que podemos reconhecer nas Folias de Santos Reis e em tantas outras "manifestações" do catolicismo popular algo de uma persistente presença atualizadora de criação e recriação de identidades.

Creio que ficou claro que as Folias, entre os rituais do catolicismo popular, logram ser, em seus diferentes momentos e significados, o mais errante dos rituais. Por isso mesmo elas estão mais próximas das categorias de análise próprias da geografia, constituindo-se desta forma em uma das manifestações da religiosidade popular capaz de possibilitar uma boa contribuição para o aprofundamento das discussões e análises de uma geografia da religião.

[1] Dentre os quatro evangelhos que narram a trajetória de Jesus, somente o texto de Mateus cita a visita dos Três Reis Magos, denominados por ele como "magos do Oriente". Eis o pequeno trecho que narra esta história: "Tendo Jesus nascido em Belém da Judéia, no tempo do rei Herodes, eis que vieram magos do Oriente a Jerusalém, perguntando: 'Onde está o rei dos judeus recém-nascido? Com efeito, vimos a sua estrela no seu surgir e viemos homenageá-lo'. Ouvindo isso, o rei Herodes ficou alarmado e com ele toda Jerusalém. E, convocando todos os chefes dos sacerdotes e os escribas do povo, procurou saber deles onde havia de nascer o Cristo. Eles responderam: 'Em Belém da Judéia, pois é isto que foi escrito pelo profeta: *E tu Belém, terra de Judá, de modo algum és o menor entre os clãs de Judá, pois de ti sairá um chefe que apascentará Israel, o meu povo'.* Então Herodes mandou chamar secretamente os magos e procurou certificar-se com eles a respeito do tempo em que a estrela tinha aparecido. E, enviando-os a Belém, disse-lhes: 'Ide e procurai obter informações exatas a respeito do menino e, ao encontrá-lo, avisai-me, para que também eu vá homenageá-lo'. A essas palavras do rei, eles partiram. E eis que a estrela que tinham visto no seu surgir ia à frente deles até que parou sobre o lugar onde se encontrava o menino. Eles, revendo a estrela, alegraram-se imensamente. Ao entrar na casa, viram o menino com Maria, sua mãe, e, prostrando-se, o homenagearam. Em seguida, abriram seus cofres e ofereceram-lhe presentes: *ouro, incenso e mirra*. Avisados em sonho que não voltassem a Herodes, regressaram por outro caminho para sua região."

[2] Estas ideias foram primeiramente identificadas e postas em discussão por Roberto da Matta em uma palestra e posteriormente discutidas por Carlos Rodrigues Brandão no seu livro "A cultura na rua" (Brandão, 1989).

Referências

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985, 195 p.

BERGER, P. T., LUCKMANN, T. **A construção social da realidade.** 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. 395p.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1982, 361p.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1989. 311p

BOWKER, John (org.). **O livro de ouro das religiões** – a fé no Ocidente e no Oriente, da pré-história aos nossos dias. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas: Papirus, 1989, 219p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Dança dos Congos da Cidade de Goiás**. Goiânia: Braz de Pina, 1977.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa do santo de preto**. Rio de Janeiro: FUNARTE / Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985, 121p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalhadas de Pirenópolis**. Goiânia: Oriente, 1974, 169p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Folia de Reis de Mossâmedes**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/FUNARTE, Cadernos de Folclore n. 20, 1977.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do Sagrado** – estudos de religião e ritual. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. 265p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Divino, O Santo e A Senhora**. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, FUNARTE, 1978. 160p.BRANDÃO, Carlos R. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: Edufu, 2007. 483p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, Pretos e Congos**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de Viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. C. O lugar da vida – comunidade e comunidade tradicional. in: **Campo-Território**: revista de geografia agrária. Edição especial do XXI ENGA-2012, p. 1-23, jun/2014.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2003.

CAVALCANTE, Antônio Mourão; PORDEUS JR, Ismael. (orgs.) **Folia:** maldição dos deuses, doença dos homens. Fortaleza: EUFC, 1994. 85p.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Tradução: Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999. 453p.

COSTA, J. B. A.; OLIVEIRA, C. L. (orgs.) **Cerrado, gerais, sertão** – comunidades tradicionais nos sertões roseanos. São Paulo: Intermeios, 2012. 380p.

COX, Harvey. **A festa dos foliões**. Petrópolis: Vozes, 1974. 182p.

DEFFONTAINES, P. **Géoghaphie et Religions**. Paris: Librairie Gallimard, 1948.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Joaquim P. Neto. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, 536p.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 109p.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Las teorias de la religion primitiva**. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1973, 200p.

FERNANDES, D.; GIL FILHO, S. F. Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião. In: **GeoTextos**, vol. 7, dez. 2011. P. 211 – 228. Salvador: UFBA, 2011.

FERNANDES, Rubem C. **Os cavaleiros do Bom Jesus** – uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982. 147p.

FICKELER, P. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. In: **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, Edição comemorativa 15 anos, p. 7-35, 2008.

FONTOURA, Sônia M.; CELLULARE, Luiz H.; CANASSA, Flávio A. **Em nome de Santos Reis –** um estudo sobre Folias de Reis em Uberaba. Vol. I. Uberaba: Arquivo Público de Uberaba, 1997, 287p.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989, 213 p.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Geografia Cultural**: estrutura e primado das representações. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, no. 19-20, p. 51 à 59, janeiro/dezembro de 2005.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado** – estudos em Geografia da Religião. Curitiba: Ibpex, 2008, 163p.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma Geografia do Sagrado. In: **RA'EGA O Espaço geográfico em análise.** Curitiba: UFPR, v. 05, p. 67 – 78, 2001.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo E.; RODRIGUES, Elisa.(orgs.) **Experiências e interpretações do sagrado** – interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos. São Paulo: Ed. Paulinas, 2012, 271p.

ISAAC, E. Religious geogrhaphy and the geography of religion. In: **Man and the earth.** University of Colorado Studies, Series in Earth Science. N.3. Boulder: University of Colorado Press, 1965.

KONG, Lily. Geography and Religion: triends and prospects. In: **Progress in Human Geography**. Vol. 14, n. 3, pp 355-371. 1990.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito de significado**. Lisboa: Edições 70, 1985. 93p.

LINS, Wilson. **O médio São Francisco: uma sociedade de pastores guerreiros**. São Paulo: Ed. Nacional (Brasília), Fundação Nacional pró-memória, 1983.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PEREIRA, Clevisson Jr. Geografia da Religião: um olhar panorâmico. In: RA'EGA n. 27, 2013. P. 10-37. Curitiba: Departamento de Geografia – UFPR, 2013.

PESSOA, Jadir de Morais. **Saberes em Festa**. Gestos de ensinar e aprender na cultura popular. Goiânia: Editora da UCG; Editora Kelps, 2005. 94p.

PESSOA, Jadir de M.; FÉLIX, Madeleine. **As viagens dos Reis Magos.** Goiânia: Ed. Da UCG, 2007. 256p.

POEL, Francisco Van der. **O rosário dos homens pretos.** Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981. 301p.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a questão religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1984, 230p.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço sagrado: o exemplo de Porto das Caixas, Baixada Fluminense. In: **Revista brasileira de geografia** / Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – v. 57, n. 1. Jan/mar, 1995. Rio de Janeiro.

ROSENDAHL, Zeny. **Primeiro a obrigação, depois a devoção**. Estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, 196p.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. **Espaço e cultura:** pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, 296p.

SANCHIS, Pierre. **Arraial: festa de um povo** – as romarias portuguesas. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983. 345p.

SANTOS, Gilmar R. dos; [et. al.] (orgs.) **Trabalho, cultura e sociedade no norte/nordeste de Minas**. Considerações a partir das Ciências Sociais. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997. 201p.

SOUZA, José A. X. de. Religião: um tema cultural de interesse geográfico. In: **Revista da Casa da Geografia de Sobral – CE**. v. 12, n. 1, p. 69-80, 2010. Disponível em : www.uvanet.br/rcgs.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – BA. Petrópolis: Vozes, 1996. 309p.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução: Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983, 250p.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus –** um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. 127 p.

CAPÍTULO 11

O DIÁRIO DE CAMPO COMO RELATO DE SI: A *GEOANTROPOLOGIA* POÉTICA NA OBRA DE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

Fernanda Ribeiro Amaro
Doi: 10.48209/978-65-5417-528-C

Introdução

Quando inauguramos um diário estamos instaurando um ato de esperança diante da experiência. Imaginamos que aquilo que viveremos será digno de nota. Almejamos manifestar em linhas a tradução do vivido. A paisagem então se redesenha na página em branco. A palavra ganha corpo. A percepção se configura às margens da folha. O atravessamento fugaz é capturado. O tempo é inscrito. A linha ganha continuidade. Uma vida digna de notas foi e é a aspiração de artistas, antropólogos, arquitetos, cientistas e poetas que apreendem, organizam e recriam a matéria vertente da experiência vivida.

Os diários de campo, ainda que descritivos de um ofício, possuem certa dimensão íntima. Nele se manifestam a dúvida, o erro, a rasura. É uma escrita não endereçada, cujo conteúdo, preferencialmente, ninguém além de seu enunciador, poderia ler. Onde se expressam camadas mais pessoais e subjetivas da psique humana e que coloca os desejos à frente das linhas, conduzindo fluxos de pensamentos não-transferíveis, se não para um interlocutor passivo e silencioso, como uma folha em branco.

Neste artigo abordo as relações entre antropologia, etnografia e diários de campo, presentes na obra 'Diário de Campo: a antropologia como alegoria" (1982), do antropólogo e educador Carlos Rodrigues

Brandão. Escritos compostos entre México, Venezuela, Brasil, desde o Rio de Janeiro ao Norte de Minas, em que a etnografia revela não somente os efeitos descritivos do encontro etnográfico, mas sobretudo, a sensibilidade do pesquisador.

Inaugurar um caderno

A prática de escrita de diários, recorrentes em tantos profissionais (biólogos, botânicos, antropólogos, geógrafos, poetas e artistas plásticos) é um método de produção do conhecimento, pelo qual aprendemos sobre o espaço tomado a partir da experiência do deslocamento e, ao mesmo tempo, método de apreensão das lembranças, de modo a constituir-se como uma memória material, indispensável na cartografia de mundos subjetivos: o diário.

O diário é o receptáculo do relato em primeira pessoa, é uma superfície para composição de linhas. Tim Ingold, defende que a vida autêntica não é vivida em lugar, mas ao longo de caminhos. Segundo ele:

> Para ser um lugar, um ponto qualquer deve estar em um ou vários caminhos de movimento para outros lugares ou vindo destes. A vida é vivida; arrazoada ao percorrer caminhos, e não somente em lugares; e os caminhos são um tipo de linhas. É pelos caminhos também que as pessoas crescem nos conhecimentos do mundo a sua volta, e descrevem este mundo nas histórias que contam. O colonialismo, por isso, não é a imposição da linearidade sobre um mundo não-linear, mas a imposição de um tipo de linha sobre outra (Ingold, 2022, p.25).

Logo, é importante notar a relação entre as linhas e a superfície na qual elas são desenhadas. Espero com esta troca, podermos nos aproximar da teoria e da experiência que associa o ato de se deslocar ao ato de compor linhas. Considero que caminhar em um terreno seja imprimir linhas na paisagem e na própria memória. De mesmo modo,

desenhar e escrever seria congruente ao ato de criar inscrições em uma determinada superfície.

> Muitos estudiosos têm afirmado que a escrita impôs um tipo de linearização da consciência humana, desconhecida para as pessoas das sociedades pré-letradas. Entretanto, certamente é o caso que, desde quando as pessoas começam a falar e a gesticular, elas também estavam fazendo e seguindo linhas. Enquanto a escrita é entendida em seu sentido original como prática de inscrição, não pode haver então, qualquer distinção definitiva entre desenhar e escrever (Ingold, 2022, p. 26)

Escrever em um caderno é, antes de tudo, um artesanato manual. A linha escrita na página, quer na forma de letras, sinais de pontuação ou figuras, são traços visíveis de movimentos habilidosos da mão, tal como os traços de um desenho. A ênfase comum se dá na composição de linhas e na fruição da linguagem, tendo o caderno como superfície de inscrição. Segundo Rebecca Solnit (2014, p. 72)

> escrever é talhar um novo caminho pelo terreno da imaginação ou apontar novas características numa rota familiar. Ler é viajar por esse terreno com o autor como guia... Muitas vezes desejei que as minhas frases pudessem ser escritas como uma única linha correndo ao largo, para que ficasse claro que, uma frase é semelhante a uma estrada e ler, a viajar.

Logo, o traço ou a linha que inaugura um caderno, seja o de um literato, um cientista ou de um artista, é imbuído de intenções. Existem diferentes tipos de cadernos, que vão desde cadernos de campo, caderno de croquis e esboços, cadernos de literatos, livros de artista, diários pessoais, os quais classifico em duas categorias: os *cadernos de cabeceira* e os *cadernos nômades*.

Cadernos de cabeceira

Os cadernos de cabeceira possuem uma dimensão íntima. Nele manifestam-se a dúvida, o erro, a rasura. É uma escrita não endereçada, cujo conteúdo, preferencialmente, ninguém além de seu enunciador, poderia ler. Onde se expressam camadas mais pessoais e subjetivas da psique humana e que coloca os desejos à frente das linhas, conduzindo fluxos de pensamentos não-transferíveis se não para um interlocutor passivo e silencioso, como um caderno ou um diário. O diário é o receptáculo do relato em primeira pessoa.

Durante o relato, o sujeito assume o duplo papel de informante e protagonista dos fatos, por meio da simples ação de descrever o cotidiano, o que Said (2007) chama de uma "atitude textual". Há sempre um certo grau de fabulação quando contamos um fato ou uma experiência. O relato comumente assume um quê de ficção na vida: "A imaginação literária, a imaginação falada, é aquela que, se atendo a linguagem, forma o tecido temporal da espiritualidade e que, por conseguinte, se liberta da realidade." (Bachelard, 2001, p. 2).

O enunciador do relato é submetido a um tipo de alteridade que exige enquadrar suas emoções e pensamentos à língua. Barthes em seu livro Aula (2002), diz que a palavra é uma estrutura de poder: "Falar ou discorrer é sujeitar. (...) Assim que ela é proferida, mesmo na intimidade mais profunda do sujeito, a língua entra a serviço de um poder. (...) Toda língua é uma classificação, e toda classificação é opressiva." (grifo meu, 2007, p.14) Assim a tradução da experiência pela escrita provoca um deslocamento de sentido, e a literatura volta-se então ao desafio dessa aproximação:

> Que não haja paralelismo entre o real e a linguagem, tentando fazer coincidir uma ordem pluridimensional (o real) e uma ordem unidimensional (a língua). A literatura é categoricamente realista na medida em que ela sempre tem o real por objeto de desejo e também irrealista, pois acredita sensato o desejo do impossível (Barthes, 2002, p. 22).

A tentativa da escrita é a de trazer à superfície tocável da palavra, aquele instante que intervém a pessoa em presença ou em devaneio (em termos bachelardianos) numa temporalidade fugidia. Nas palavras de Clarice, "o mergulho na matéria da palavra" seria o esforço de tradução dos instantes e dos lugares, num relato, concomitantemente, íntimo e objetivo.

Os relatos se manifestam como potências de referenciais afetivo-geográficos, onde importa o lugar onde se está, mas, sobretudo o estado em que se está neles (Amaro, 2013, p. 14). O relato está entre a factibilidade dos eventos e a subjetividade condicionante de sua concepção. Neste sentido, o relato de qualquer coisa seria um relato de si. Pois nos colocamos frente a nossa percepção e a exterioridade não é se não, um filtro moldado pela interioridade subjetiva do sujeito.

Alguns exemplos de cadernos de cabeceira são: cadernos de sonhos e diários íntimos. Segundo o neurocientista Sidarta Ribeiro (2019), a constância na observação dos nossos sonhos é uma prática importante de auto observação e de construção de novas e mais potentes narrativas. Ele chama o caderno de sonhos de sonhário. Conhecer e reconhecer os processos, nos possibilita nomear o que nos acontece e observar se aquilo nos impulsiona ou retrai. O autor define o sonho como "uma forma ancestral de construção de adaptação, de futuro, de alternativas e de possibilidades" Para ele sonhar é importante para termos criatividade e flexibilidade cognitiva. E o que a narrativa dos sonhos nos conta não são mensagens restritas sobre nós mesmos, mas sobre as relações entre indivíduo, sociedade e território (Ribeiro, 2019). Os cadernos de cabeceira expressam uma relação com o vivido, com o imaginado e com o desejado, consciente ou inconscientemente. Tal como o sonhário, o diário

íntimo também aborda dimensões oníricas, mas de um sonho desperto, do chamado devaneio.

Para Gaston Bachelard (2001, o devaneio poético se oferece para o sujeito, como a possibilidade de alargamento, de aumento e crescimento da própria consciência através da atividade criativa da imaginação, conjuntamente, o devaneio também pode contribuir para promover uma compreensão imaginária do sujeito sobre ele próprio, um aumento não só do conhecimento de si-mesmo, mas novas formas de entendimento do eu e novas maneiras de promover a própria existência de quem imagina.

Os diários íntimos, por sua vez, dão suporte para o registro de múltiplos devaneios e afetos da tradução das percepções e imaginação dos fatos. Podemos associar a prática diária de escrita em cadernos como um ato de colecionamento[1], ou mesmo como um ato de sobrepor camadas de existências vividas e imaginadas, como sugere a escritora portuguesa[2] Maria Gabriela Llansol, com sua produção de diários como método de escrita.

O pesquisador Márcio Couto Henrique (2010, p. 165) relaciona a escritura e/ou composição de cadernos com o ato de colecionar. Em suas palavras:

> Analisando o jogo passional estabelecido entre colecionadores e objetos do cotidiano, pode-se dizer que os autores de diários íntimos também são colecionadores, mas com uma singularidade: colecionadores de si mesmos. Da mesma forma que os objetos do cotidiano alvo da paixão de colecionadores, os diários íntimos possuem função reguladora e tem importância vital no equilíbrio do indivíduo (Couto Henrique, 2010, p.165).

Dessa forma, é possível definir a escrita dos diários íntimos como uma coleção de fragmentos de si mesmo, os fragmentos que o autor julga dignos de conservação para a posteridade. E mais do que mostrar aquilo que uma pessoa é, o diário conta aquilo que as pessoas gostariam de ser. O que faz desse suporte de escrita de si, um elemento fundamental na construção do que Pierre Bourdieu (1996) chamou de "ilusão biográfi-

ca". Para Couto Henrique (2010, p. 167):

> Tanto o colecionismo de objetos do cotidiano quanto diários íntimos são espelhos distorcidos, emissores de imagens desejadas, que muitas vezes negam contradições, anulam tensões, criam a sensação de equilíbrio e estabilidade do sujeito. (...) Ambos permitem ao indivíduo reconhecer-se como absolutamente singular. Ambos absorvem a angústia do tempo e da morte, ou seja, procuram afastar a morte construindo fortalezas de lembrança e permanência.

O diário enquanto sobreposição é apresentado por Maria Gabriela Llansol, como uma escrita atravessada pelo 'diverso', que se metamorfoseia, em puro movimento inesperado'. Segundo Costa Souza (2017, p. 169). "O diário llansoniano, em sua forma singular de descontinuidade, pode ser justamente o fio que dá sequência à composição da textualidade: partir da escrita aos pedaços, assim como se partem os dias"). Nas suas palavras de Llansol: "o diário é o pano com que se faz a limpeza dos anos" (2011a, 76), ela define.

Os diários são formas de se apropriar de si, da coleção de fatos da memória, de produzir conhecimento sobre si, ao mesmo tempo em que cria sentidos para si. No entanto, o que pensar quando os diários criam ilusões biográficas e relacionais sobre o outro? A seguir apresento uma discussão sobre cadernos etnográficos, cadernos de viagem, cadernos de campo, que categorizo como *cadernos nômades*.

Cadernos nômades

Os cadernos nômades viajam junto com aquele que o escreve. É ativado pelo deslocamento e se propõem ao relato do movimento, à descrição densa do espaço e suas relações, à etnografia e às múltiplas formas de cartografia nos interstícios entre a natureza da humanidade e a natu-

reza das coisas vivas e não-vivas. São os cadernos de campo e os diários de viagem.

A narrativa da experiência do trabalho de campo encontra-se no limiar entre a ciência, a autobiografia[3], a etnografia do lugar ou da viagem, e se define pelo entrelaçamento de todos estes gêneros mencionados (Nicolia, 2006). Geralmente se trata de momentos metadiscursivos, autoreflexivos e organizativos, momentos da percepção das lacunas entre quem enuncia e o enunciado, uma vez que sujeito e fenômeno se misturam, num encontro que não os diferem. Michel Certeau em A Invenção do Cotidiano (2008) diz que, em efeito, a narrativa de um relato leva a uma predicação qualitativa do espaço e logo, a uma construção dele mesmo.

O relato etnográfico remete a uma transformação - aquela que se produz no homem submetido a algum tipo de alteridade de maior ou menor grau – e a narrativa requerida para expressar tal mudança obedece a padrões estabelecidos pela língua. Criar uma narrativa apreendida em campo é uma tentativa de tornar familiar o estranho, naturalizar o evento por um indicativo gráfico, que seja pelo viés da palavra ou do mapa. A construção dessas narrativas se assemelha, portanto, a um modo de cartografar, entendendo o mapa como uma forma de se apropriar do espaço.

O relato ou o 'diário íntimo' seriam, dessa forma, um *mapa do vivido* e a escrita do relato corresponderia a uma geobiografia/*biocartografia*[4] dos sujeitos nos espaços vividos. Conceitos estes, que seriam correlatos às possíveis cartografias do espaço vivido, habitado, atravessado, imaginado. No qual se ressalta uma relação intrínseca e indissociável entre os espaços e as vidas, como fundamento que constitui a ambos. Esta noção me conduz a constatar que, à medida que nos deslocamos, outras territorialidades passam a existir, assim como outras subjetividades e modos de estar no mundo.

Por uma geoantropologia poética: etnografias e diários de campo

Há muitas meta-teorias sobre o que é, afinal, etnografia. Seria a etnografia a escrita do outro, a tradução da alteridade, uma descrição densa da situação etnográfica? Segundo o antropólogo Tim Ingold (2008): "O objetivo da etnografia é o de descrever as vidas das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência de primeira mão". Sua obra aponta as diferenças entre a antropologia e a etnografia. Mas uma coisa ambas têm em comum: o uso dos diários de campo como ferramentas para ambos os ofícios do pensamento antropológico. É o diário que se coloca como extensão do corpo do antropólogo no cotidiano da pesquisa de campo, tal como as cadernetas de viagens de João Guimarães Rosa, sempre ao alcance da mão, em prontidão para a artesanalidade da escrita manual. Os diários de campo, sendo cadernos nômades, viajam junto com o pesquisador e são matéria vertente para a análise antropológica, geralmente editados ao fim do trabalho de campo, em escritórios, bibliotecas e gabinetes (Clifford, 1998).

A edição da etnografia é destinada aos outros, geralmente aos pares, enquanto o diário de campo é personalizado e muitas vezes, íntimo ou intransponível. O caderno de campo está na ordem da experiência, dos sentidos, enquanto o texto antropológico está na ordem da intelecto, da teoria. A etnografia, conteúdo dos diários de campo, discrimina fatos e relações antropológicas, em que se evidenciam o enquadramento da percepção do outro, em formas de traduções, que lançam mão de uma linguagem impregnada por jargões da disciplina, mas também, imbuída da memória daquele que observa e participa do contexto de campo.

Neste sentido, a diáde objetividade-subjetividade se dissolve e cria porosidades entre a escrita etnográfica e a escrita pessoal. Brandão diz

que o diário do diário de campo, às vezes incide nas últimas páginas da caderneta, com escritos mais despretensiosos, autobiográfico e em tom quase de confissão. São a matéria bruta da linguagem, a primeira tentativa de tradução dos afetos.

Segundo Carlos Rodrigues Brandão (1982, p.13), "os diários de campo descrevem maneiras de sentir pessoas, lugares, situações e objetos". O encontro com os objetos do mundo vivido, na perspectiva fenomenológica apresentada por Merleau Ponty, se dá pela experiência e a síntese da coisa percebida está ligada pela sua própria presença. Exterior e interior, seriam inseparáveis nesta estruturação tal como propõe a fenomenologia de Merleau-Ponty. A professora Vera Pallamin (1996) explica que a teoria deste autor, recusa a espacialidade e a temporalidade como externas ao sujeito e ao objeto. Os fenômenos não estariam no espaço e no tempo – reduzidos às suas dimensões geométrica e cronológica, respectivamente, mas seriam do espaço e do tempo: "entre corpo e mundo há invasão recíproca e a espacialidade faz-se desta constituição corpórea das coisas, sendo compreendida pela temporalidade" (Pallamin, 1996, p.26). Assim, pode-se dizer que em grande medida, o dizer de uma experiência está entre a factibilidade dos eventos e a subjetividade condicionante de sua concepção.

Na situação etnográfica, a presença das coisas nos põe um *logos* em estado nascente e nos ensina fora de todo dogmatismo, as verdadeiras condições da própria objetividade (Merleau Ponty, 1980, grifo meu). O real então, não estaria só para ser constituído ou analisado, mas também para ser descrito. A imaginação interpela a apreensão e a expressão do encontro com o objeto e com o fenômeno. O que nos leva a pensar inúmeras maneiras de como um relato pode ser contado, para antes e depois do texto formal. Etnografias, antes de tudo, são relatos. Estas descrições densas, como definiu Clifford Geertz (1978), por mais objetivas que se enseje, são personalizadas e filtradas pela memória daquele que

vive a situação etnográfica. Mariza G. S. Peirano (2018) adotou outra expressão, ela chamou de *encontro etnográfico*. Para ela, as etnografias provindas de um bom encontro etnográfico atendem a pelo menos três três condições:

> i) consideram a comunicação no *contexto da situação* (cf. Malinowski); ii) transformam, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo, transformando experiência em texto; e iii) detectam a eficácia social das ações de forma analítica (Peirano, 2018, p. 386).

A situação etnográfica é única para cada pesquisador em campo. Por este motivo, não há uma cartilha para conduta em campo. Nós nos inspiramos em etnografias de outros, e ali identificamos pistas para erigir nosso olhar e nossa escrita. Saber fazer as perguntas certas em campo é questão central para a condução de uma boa experiência de campo. "Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas" (Rosa, 2006).

A poesia como alegoria da antropologia: memorial errante de Carlos Rodrigues Brandão

Na obra "Diário de Campo: a antropologia como alegoria", Carlos Rodrigues Brandão inicia seu diário com uma carta endereçada a um amigo de nome Caio, redator da editora, no dia 21 de maio de 1982. Nas primeiras linhas ele pergunta com a ironia dos sábios: "Como é que se escreve o sentimento do mundo? Carlos Drumond de Andrade vive preocupado com isso. Darcy Ribeiro também" (Brandão, 1982, p.11). Com toda certeza, poderíamos dizer que Brandão, assim como Drumond e Darcy Ribeiro, por ele citados, comungavam dessa mesma natureza de questionamentos.

"O que nos torna humanos?" foi mais uma de suas perguntas, que sempre trazia em palestras e aulas e que se tornou tema de um livro,

publicado em 2015, com o título "Nós, Os Humanos" (Brandão, 2015). E, talvez a mais conhecida de suas perguntas, tenha sido "O que é educação?", título do pequeno livro de bolso publicado pela Coleção Pequenos Passos em 1981[5] (Brandão, 1981). Posteriormente, perguntas como "O que é folclore?" (Brandão, 1982) e "O que é educação popular?" (Brandão, 2006) orientaram outros de seus livros, publicados com estes mesmos títulos pela mesma editora, com as primeiras edições datadas de 1982 e 2006, respectivamente.

Perguntas filosóficas sempre orientaram seus estudos sobre educação e religião e festas populares – principais temas de sua obra – em sua vasta bibliografia, com mais de 100 livros publicados entre a teoria e a poesia. Brandão se definia como poeta, educador, antropólogo e ativista pela educação popular. Fez sua graduação em psicologia (1965), mestrado em antropologia (1974) e doutorado em ciências sociais (1980). Recebeu muitos títulos como o de comendador da Ordem do Mérito Científico pelo Ministério de Ciência e Tecnologia; doutor honoris causa da Universidade Federal de Goiás; professor emérito da Universidade Federal de Uberlândia; professor emérito pela Universidade Estadual de Campinas; doutor honoris causa pela Universidad Nacional de Lujan, na Argentina e *fellow* do St. Edmund's College, da Universidade de Cambridge, na Inglaterra[6]. Orientou centenas de estudantes de graduação e pós-graduação. Deixou legados acadêmicos e pessoais, inenarráveis e inestimáveis, mas uma de suas maiores contribuições para as ciências antropológicas, a meu ver, seria a inclusão da poesia como tradutora dos afetos eminentes da situação etnográfica, do encontro com o outro.

Brandão considerava o mesmo respeito que atribuía a outra pessoa humana aos minerais, aos vegetais e aos demais animais. Se enveredava no campo simbólico das relações e suas etnográficas surtiram efeitos duradouros para a pesquisa de determinados temas do catolicismo e das festas populares, como as folias de reis, os reisados, as cavalhadas as

congadas, o dos modos de vida dos povos sertanejos e ribeirinhos do Médio Rio São Francisco. No cerrado e no semi-árido pesquisou junto à barranqueiros, catingueiros, geraizeiros e quilombolas e na mata-atlântica pesquisou junto ao caiçaras. Não realizou nenhum trabalho específico em diálogo com grupos indígenas, nem nas regiões Sul e Norte do Brasil. Fora do país sua principal pesquisa foi em Patzcuaru, em Michoacán, México.

Sendo carioca e estudioso de festas populares, a comparação entre o carnaval e outras festas católicas (evidentemente menos pagãs) eram comuns em alguns de seus textos. A frase "a folia é o carnaval do sertanejo" foi eternizada a partir de sua etnografia sobre catolicismo popular no interior do estado do Goiás. Para cada lugar que passava, compunha páginas e páginas em seus diários de campo. Além das anotações de utilidade para o texto final, com informações como o nome e idade dos interlocutores, descrições de situações, nomes de plantas e quaisquer outros dados ocupavam as páginas iniciais, enquanto as páginas finais eram repletas de poemas e poesias rascunhava em seu ensejo de capturar a magia da situação etnográfica e do encontro com o outro.

No livro "Diário de Campo: a antropologia como alegoria", Brandão nos pergunta: "como escrever a emoção?" (1982, p. 13). Ele estava interessado em se perguntar como escrever as emoções e não se cansava de ensaiar centenas de formas para isto. A escrita etnográfica possui sua destinação e seu formato, seria um tanto formal demais para abarcar com mais facilidade, portanto ele encontrava na poesia uma forma de *alegoria antropológica do encontro com o outro*.

> Os poemas do diário de campo foram escritos sem um plano prévio. Dentro do ofício do antropólogo, acho que afinal eles são o meu diário dos diários de campo. Se o material das tantas folhas dos escritos de pesquisa deu os estudos de antropologia, o material das últimas gerou esses estudos através da poesia. São relatos de vivências dos momentos mais livres e afetivos de viagens e trabalhos de pesquisa" (Brandão, 1982, p. 13).

É um livro que compila fragmentos de seus diários de campos, escritos durante diversas pesquisas por inúmeros trajetos entre o Brasil, México e o mundo, em territórios sertanejos, indígenas e quilombolas, ao longo de sua trajetória acadêmica. Sua publicação foi fruto da "vontade de pensar de pensar a antropologia como alegoria, o que não é mais do que a vontade de escrever, com os símbolos do poema, o pensado e o vivido dos personagens da própria antropologia: o homem, seus símbolos, seus mundos, sua vida" (Brandão, 1982, p. 12).

Os diários de campo de Carlos Rodrigues Brandão misturam descrições de cunho científico com experiências estéticas, de modo a tentar apreender a realidade, por pelo menos, duas dimensões, uma objetiva e outra subjetiva, numa rede infinita de possibilidades reais. No dia 25 de setembro de 1981, durante um voo entre Brasília e São Luís, ele escreve:

> Que pedaços do mundo que observo
> Habitarão partes de mim que os vejo?
> Qual seiva de uma flor vermelha
> das manhãs de agosto, que florida
> no entremeio dos Gerais de Minas
> terá a mesma tinta de uma vida
> que corre no rio de minhas veias?

O tocante poema associa seu próprio corpo ao corpo ao mundo. A beleza do sentido desses versos se complementa com seu título, por ele dado de "a prática da pesquisa" (Brandão, 1982, p. 80). Portanto, a prática da pesquisa antropológica relaciona-se com envolvimento e permeabilidade do eu com o outro.

As anotações aparecem como informações fragmentárias oriundas de diferentes lugares e contextos antropológicos, e ao serem postas em conjuntos permitem recompor o trajeto e as situações encontradas em sua trajetória. Assim, compõe-se como um mapa afetivo das pesquisas, que são, em certo sentido, autobiográficos.

O antropólogo-educador lançava mão desses fragmentos para a escrita posterior de seus textos etnográficos e livros, como um método de construção literária e científica, mas os diários passam de uma escrita íntima a uma rede infindável de leituras e interpretações, dadas a partir do livro, após publicado e posto à circulação.

Contudo Brandão, ao modelo do cartógrafo de Rolnik, selecionava as mais diversas fontes para compor sua cartografia afetiva. Ele deixa seu corpo vibrar em direção aos fenômenos encontrados a partir da intersubjetividade com ribeirinhos e paisagens do sertão, registrando sistematicamente cada lembrança e imagem poética visitada.

Os diários para ele são um exercício da memória, voltadas à atividade etnográfica. A partir da escrita em movimento, ele escreve o passado enquanto ele escreve estando presente, de modo que não haja o esquecimento. Ao juntar os fragmentos da escrita, ele nos oferece a exata sensação interpelada durante a situação etnográfica.

Ao comparar seus "diários de diários de campo" à mapas, eles podem nos orientar tanto geograficamente, quanto culturalmente pelos sertões de Minas Gerais e outras tantas paragens, que o inveterado viajante, Carlos Brandão, *homo viator*, em sua jornada.

Os escritos de Brandão poderiam ser considerados tratados de *geoantropologia poética*, pois ressaltam a poética do fazer etnográfico e do encontro como o outro. E apontam a beleza e a contradição dos diferentes modos de vida, da relação das sociedades com o meio e das expressões de sua cultura humana ao longo de seu percurso como pesquisador.

Diários de campo como relatos de si

> *"A imaginação literária, a imaginação falada, é aquela que, se atendo a linguagem, forma o tecido temporal da espiritualidade e que, por conseguinte se liberta da realidade"*
> (Bachelard, 2001, p. 2).

Os cadernos de cabeceira e os cadernos nômades possuem certa dimensão íntima. Nele manifestam-se a dúvida, o erro, a rasura. É uma escrita não endereçada, cujo conteúdo, preferencialmente, ninguém além de seu enunciador, poderia ler. Onde se expressam camadas mais pessoais e subjetivas da psique humana e que coloca os desejos à frente das linhas, conduzindo fluxos de pensamentos não-transferíveis se não para um interlocutor passivo e silencioso, como um caderno ou um diário. O diário é o receptáculo do relato em primeira pessoa.

Durante o relato, o sujeito assume o duplo papel de informante e protagonista dos fatos, por meio da simples ação de descrever o cotidiano, o que Said (2007) chama de uma "atitude textual". Há sempre um certo grau de fabulação quando contamos um fato ou uma experiência. O relato comumente assume um quê de ficção na vida: "A imaginação literária, a imaginação falada, é aquela que, se atendo a linguagem, forma o tecido temporal da espiritualidade e que, por conseguinte, se liberta da realidade." (Bachelard, 2001, p. 2).

O enunciador do relato é submetido a um tipo de alteridade que exige enquadrar suas emoções e pensamentos à língua. Barthes em seu livro Aula (2002), diz que a palavra é uma estrutura de poder: "Falar ou discorrer é sujeitar. (...) Assim que ela é proferida, mesmo na intimidade mais profunda do sujeito, a língua entra a serviço de um poder. (...) Toda língua é uma classificação, e toda classificação é opressiva" (Barthes, 2007, p. 14, grifo meu). Assim a tradução da experiência pela escrita provoca um deslocamento de sentido, e a literatura volta-se então ao desafio dessa aproximação:

> Que não haja paralelismo entre o real e a linguagem, tentando fazer coincidir uma ordem pluridimensional (o real) e uma ordem unidimensional (a língua). A literatura é categoricamente realista na medida em que ela sempre tem o real por objeto de desejo e também irrealista, pois acredita sensato o desejo do impossível (Barthes, 2007, p. 22).

A tentativa da escrita é a de trazer à superfície tocável da palavra, aquele instante que intervém a pessoa em presença ou em devaneio (em termos bachelardianos) numa temporalidade fugidia. Nas palavras de Clarice, "o mergulho na matéria da palavra" seria o esforço de tradução dos instantes e dos lugares, num relato, concomitantemente, íntimo e objetivo.

Os relatos se manifestam como potências de referenciais afetivo-geográficos, onde importa o lugar onde se está, mas, sobretudo o estado em que se está neles (Amaro, 2013, p. 14). O relato está entre a factibilidade dos eventos e a subjetividade condicionante de sua concepção. O relato de qualquer coisa, nesse sentido, é um relato de si. Porque nos colocamos frente a nossa percepção. E a exterioridade não é se não, um filtro moldado pela interioridade subjetiva do sujeito.

Ao relatar, o sujeito é submetido a um tipo de alteridade que exige enquadrar suas emoções e pensamentos à língua, a sujeitar-se. Barthes em seu livro Aula (2007), diz que a palavra é uma estrutura de poder: "Falar ou discorrer é sujeitar. (...) Assim que ela é proferida, mesmo na intimidade mais profunda do sujeito, a língua entra a serviço de um poder. (...) Toda língua é uma classificação, e toda classificação é opressiva." (grifo meu, 2007, p.14) Assim a tradução da experiência pela escrita provoca um deslocamento de sentido, e a literatura volta-se então ao desafio dessa aproximação:

> Que não haja paralelismo entre o real e a linguagem, tentando fazer coincidir uma ordem pluridimensional (o real) e uma ordem unidimensional (a língua). A literatura é categoricamente realista na medida em que ela sempre tem o real por objeto de desejo e também irrealista, pois acredita sensato o desejo do impossível. (Barthes, 2007, p. 22).

O investimento literário torna-se então o de trazer à superfície tocável da palavra aquele instante que intervém o homem em devaneio (em termos bachelardianos) numa temporalidade fugidia. Ao fazer menção às palavras de Clarice Lispector, "o mergulho na matéria da palavra" seria então, o esforço de tradução dos instantes e dos lugares, num relato concomitantemente íntimo e objetivo.

Entendo que o relato só poderia ser feito mediante a tradução da experiência e das sensações. Tradução esta, que seria sempre inconclusa, mediada pelas metáforas e demais figuras de linguagem, tendo como intuição a apropriação do real, porém sendo já em si, ficcional. Assim, a escrita se torna uma construção simbólica de seu enunciado. Com a escrita dos *cadernos nômades* o eu-centrado do psiquismo e da subjetivação pessoalizada dos *cadernos de cabeceira* se deslocam para enveredar caminhos de um espaço movente de relações trazidas pela externalidade.

Considerações finais

A prática de escrita em diários é simultaneamente biográfica, cartográfica e etnográfica. Ela descreve lugares e situações, ao mesmo tempo em que conta sobre quem escreve. Carlos Rodrigues Brandão nos mostrou que a situação etnográfica se revela em informações objetivas, mas também em poesia, sendo esta a alegoria das ciências antropológicas. Etnografias poéticas, como as de Carlos Rodrigues Brandão,

misturam as categorias de cadernos de cabeceira e cadernos nômades, discutidas neste texto. Nelas, o relato do outro, quem quer que este seja - um humano, uma rocha, uma planta ou um animal - não pode ser outra coisa, senão, um relato de si em relação. As relações estabelecidas com o fenômeno antropológico durante as "situações etnografáveis" extrapolam a dimensão de uma objetividade científica. E aquilo que transborda ao texto final, não seria a sobra, o resíduo, mas sim, a matéria vertente da pesquisa. Aquilo que dá alegoria à antropologia: a poesia imanente do encontro com o outro.

Contudo, a obra "Diário de Campo: a antropologia como alegoria" (1982) é um exemplar inigualável de etnografia em que a tradução da experiência de pesquisa assume formas artísticas em poemas e em outros fragmentos poéticos. A poesia, numa sequência de versos ou mesmo em um haikai, poderia, portanto, sensibilizar mais o leitor sobre a situação etnográfica de um determinado trabalho de campo, que em dezenas de páginas de descrição densa. Não se trata de opor a descrição densa à linguagem poética, mas sim, de engajar leitores, leitoras e leitores na possibilidade de transmissão de conhecimentos através da prática da *geoantropologia*, tal como propunha Brandão, dissolvendo fronteiras disciplinares e entre estilos de linguagem, de modo a religar a unidade entre a pesquisa e a vida.

Referências

AMARO, Fernanda Ribeiro. **Escritos de viagem e a construção do espaço vivido por meio do deslocamento.** (dissertação de mestrado em Geografia). Universidade Federal de Uberlândia, 2013.

AMARO, Fernanda Ribeiro. **A viagem como produção da diferença**: deslocamento e territorialidade entre o povo Wauja, Alto Xingu. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2020. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1640144>. Acesso em: 09 nov. 2023.

AMARO, Fernanda Ribeiro; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os verbos e nomes do viajar**: por uma geografia do deslocamento. Geograficidade, v. 4, n. 2, p. 48-59, 11 jun. 2014.

BACHELARD, Gaston. **O Ar e os Sonhos**: a poética do devaneio. Trad. Por Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

BARTHES, Roland. **Aula**. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Ed. Cultrix, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981 (Coleção Primeiros Passos).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Diário de Campo**: a antropologia como alegoria. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Folclore?** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982b (Coleção Primeiros Passos).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Educação Popular?** São Paulo: Ed. Brasiliense, 2006 (Coleção Primeiros Passos).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Nós, os humanos**: do mundo à vida, da vida à cultura. São Paulo: Ed. Cortez, 2015.

CERTEAU, Michel: **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. RJ, Ed UFRJ, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

COSTA SOUZA, Tatiane. **O devir de um Livro-raiz**: o diário como apoio à escrita de Maria Gabriela Llansol. Revista Remate de Males. Campinas-SP, (37.1): pp. 159-173, Jan./Jun. 2017.

COUTO HENRIQUE, Márcio. **Diários íntimos**: fragmentos de si. Revista Museu, 2010. Disponível em: <https://www.revistamuseu.com.br/site/br/artigos/8376-diarios-intimos-colecao-de-fragmentos-de-si.html> Acesso em: 09 nov. 2023.

INGOLD, Tim. **Anthropology is not ethnography**: Proceedings of the British Academy, Oxford, n. 154, p. 69-92, 2008.

INGOLD, Tim. **Linhas**: uma breve história. Trad. Lucas Bernardes. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2022.

LLANSOL, Maria Gabriela. **Um falcão no punho**: diário I. Belo Horizonte: Autêntica, 2011a.

LLANSOL, Maria Gabriela. **Finita**: diário II. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

NICOLIA, B. C. **El viaje y su relato**. Revista de Estudos latinoamericanos, n. 43, pp. 11-35, 2006.

PALLAMIN, V. M. Apostila / **Forma e percepção**: considerações a partir de Maurice Merleau-Ponty. São Paulo: FAUUSP, 1996 (apostila-livro).

PEIRANO, M. G. S. **O encontro etnográfico e o diálogo teórico**. Anuário Antropológico, *[S. l.]*, v. 10, n. 1, p. 249–264, 2018. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6367. Acesso em: 12 nov. 2023.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2019

ROSA, João Guimarães Rosa. **Grande Sertão**: Veredas. São Paulo: Nova Fronteira, 2006.

SAID, Edward**. Orientalismos**: o oriente como invenção do ocidente (Edição de Bolso.) (Trad. Rosaura Eichenberg.) São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOLNIT, Rebecca. **Wanderlust**: a history of walking. London: Granta Publications, 2014.

[1] Como sugeriu Márcio Couto Henrique (2010).

[2] Maria Gabriela Llansol deixou um espolio de 76 diários enumerados por ela, além de outros registros. Alguns dos diários chegaram a ser publicados, ganhando títulos de obras, como "O Falcão no Punho", "O livro das comunidades" e "Finita" de 1987 e "Inquérito às 4 confidências", de 1997.

[3] Pela definição de Lejeune: autobiografia seria um relato retrospectivo em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, colocando ênfase em sua vida pessoal e em particular na história de sua personalidade (apud Nicolia, 2006, p.28).

[4] Sobre os conceitos ver a dissertação de mestrado, orientada por Carlos Brandão, intitulada "Escritos de Viagem e Construção do espaço vivido", defendida em 2013 pelo Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia.

[5] "O que é educação?" (1981) foi seu livro com maior número de reedições, sendo bibliografia básica de inúmeros cursos de licenciatura em Universidades do Brasil.

[6] Informações disponíveis no site pessoal de Brandão, A Partilha da Vida: https://apartilhadavida.com.br/
Acesso em:10 nov.2022.

AUTORES

Adinei Almeida Crisóstomo - Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - PPGAS/UFRN. Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Migrações e Comunidades Tradicionais do Rio São Francisco – OPARÁ / MUTUM e do Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental NIISA/UNIMONTES.
E-mail: adineicrisostomo@gmail.com

Andréa Maria Narciso Rocha de Paula - Doutora em Geografia, Professora do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social – PPGDS, Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Líder do Grupo de Pesquisa OPARÁ-MUTUM / Unimontes- CNPq.
E-mail:andreasertao@gmail.com

Ana Flávia Rocha de Araújo - Doutora em Desenvolvimento Social pela Universidade Estadual de Montes Claros - PPGDS/Unimontes. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Migrações e Comunidades Tradicionais do Rio São Francisco – OPARÁ / MUTUM.
E-mail: anatravessia@gmail.com

Angela Fagna Gomes de Souza - Doutora em Geografia pela UFU. Professora da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia. Pesquisadora do grupo de pesquisa OPARÁ-MUTUM / Unimontes- CNPq.
E-mail: angelafagna@ufu.br

Carlos Rodrigues Brandão *(in memorian)* - Psicólogo, antropólogo, escoteiro, educador popular. Foi professor visitante no Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geografia na Universidade Federal de Uberlândia/UFU. Professor do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Sociedade e Ambiente (NEPAM) da UNICAMP.

Fábio Dias dos Santos - Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ/CPDA. Pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental NIISA/UNIMONTES.
E-mail: fabiods.consultor@gmail.com

Fernanda Ribeiro Amaro - Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia. Consultora da Unesco no Projeto Museu Nacional Vive. Pesquisadora do grupo de pesquisa OPARÁ-MUTUM.
E-mail: feramaro@gmail.com

Guélmer Júnior Almeida de Faria - Doutor em Desenvolvimento Social (UNIMONTES). Pesquisador do Grupo OPARÁ-MUTUM: Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Migrações e Comunidades Tradicionais do rio São Francisco. E-mail: guelmerjrf@gmail.com

Igor Luan Souza Silva - Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, especialista em Metodologia do Ensino de Filosofia e Sociologia pela FAVENI – Faculdade Venda Nova do Imigrante, e professor de Educação Básica, lecionando Sociologia. Atualmente é graduando em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe – UFS.

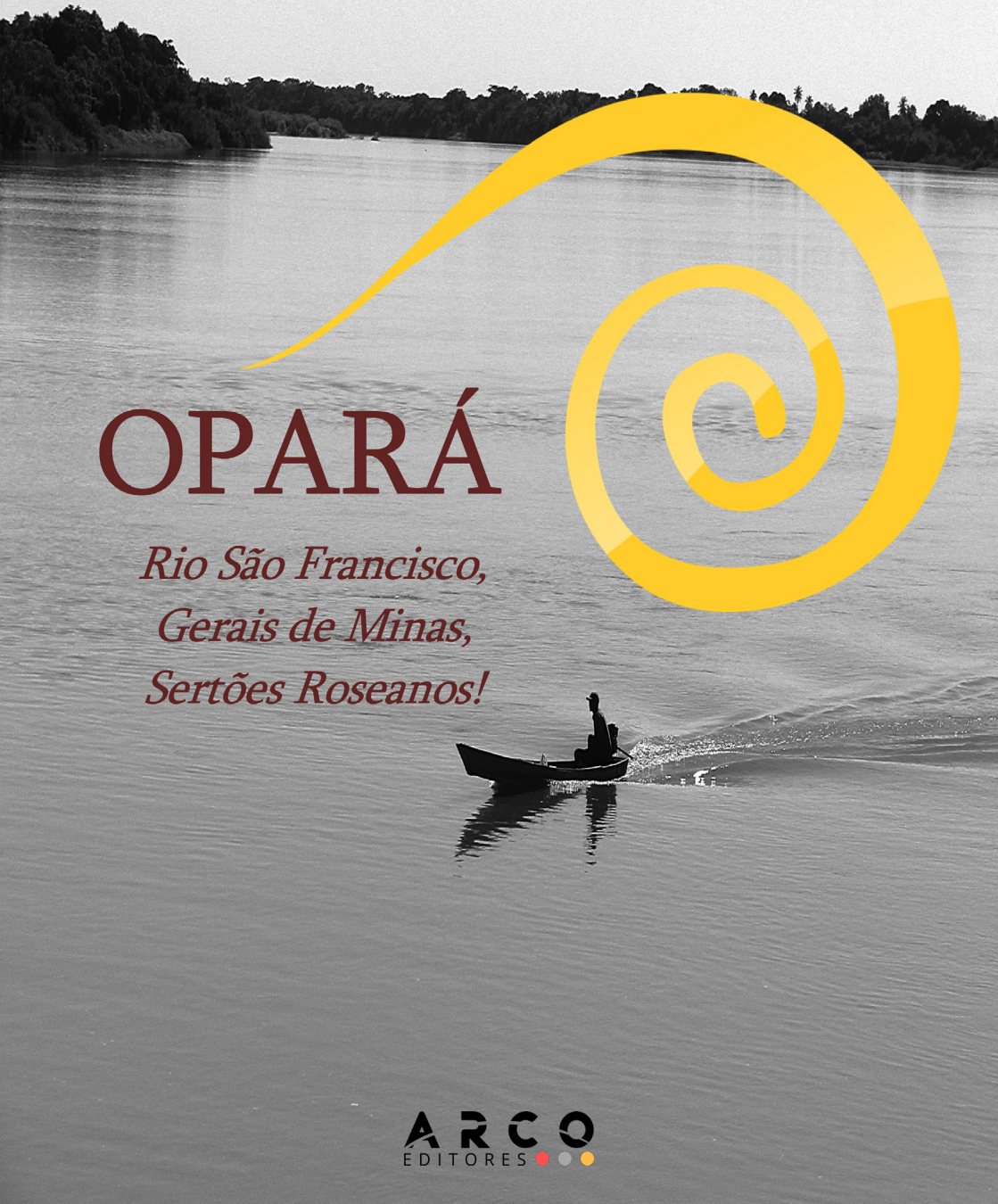
Jaqueline da Silva Teixeira - Mestra em Desenvolvimento Social pela Universidade Estadual de Montes Claros (PPGDS/UNIMONTES).
E-mail: jaqueline8st@gmail.com

Maria Cecília Cordeiro Pires - Doutora em Desenvolvimento Social PPGDS/UNIMONTES. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Migrações e Comunidades Tradicionais do Rio São Francisco – OPARÁ / MUTUM e do Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental - NIISA/UNIMONTES.
E-mail: mariaceciliacordeiropires@gmail.com

Maristela Corrêa Borges - Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: maristela_correa@yahoo.com.br

Mauro Toledo Silva Rodrigues - Doutor em Desenvolvimento Social PPGDS/UNIMONTES. Pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental - NIISA/UNIMONTES.
E-mail: maurotoledo.cs@gmail.com

Andréa Maria Narciso Rocha de Paula
Angela Fagna Gomes de Souza
Ana Flávia Rocha de Araújo
Adinei Almeida Crisóstomo
Org.



OPARÁ

Rio São Francisco, Gerais de Minas, Sertões Roseanos!

ARCO EDITORES