

Universidade Federal de Minas Gerais
Departamento de Geografia

Virgínia de Lima Palhares

**REPRESENTAÇÕES DA SECA NO IMAGINÁRIO DOS
SUJEITOS RURAIS DA INHAÚMA-MG**

**Minas Gerais – Brasil
Agosto de 2010**

Virgínia de Lima Palhares

REPRESENTAÇÕES DA SECA NO IMAGINÁRIO DOS SUJEITOS RURAIS DA INHAÚMA-MG

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação do Departamento
de Geografia da Universidade
Federal de Minas Gerais, como
requisito parcial à obtenção do
título de Doutora em Geografia

Área de Concentração: Organização do Espaço

Orientadora: Profa. Dra. Maria Aparecida dos Santos Tubaldini

Belo Horizonte
Departamento de Geografia da UFMG
2010

P153r Palhares, Virgínia de Lima.

2010 Representações da seca no imaginário dos sujeitos rurais de Inhaúma-MG [manuscrito] / Virgínia de Lima Palhares. – 2010.

183 f. : il., fots. (color.).

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2010.

Área de concentração: Organização do espaço.

Orientadora: Maria Aparecida dos Santos Tubaldini.

Bibliografia: f. 165-172.

Inclui apêndices.

1. Representações Sociais – Teses. 2. Cultura – Teses. 3. Identidade – Teses. I. Tubaldini, Maria Aparecida dos Santos. II. Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências. III. Título.

CDU: 11.821

Às gentes sertanejas

Agradecimentos

Ao Programa de Pós Graduação em Geografia, em especial a Paula, pela presteza nas informações.

Ao Centro Universitário de Belo Horizonte – UNI-BH, aqui representado pelo prof André Veloso Batista Ferreira, Coordenador do Curso de Geografia e Análise Ambiental. Obrigada pelo incentivo e pela oportunidade.

Aos membros da banca, Dra. Maria Aparecida dos Santos Tubaldini, Dra Maria Geralda de Almeida, Dr. Heber Eustáquio de Paula, Dr. Wolf Dietrich Gustav Johanes Sahr e Dr. José Antônio Souza de Deus pela disponibilidade em ler o texto e pelas observações pertinentes, contribuindo para um trabalho melhor.

À minha orientadora, por ter acreditado no meu trabalho. Obrigada, Cidinha!

À comunidade rural da Inhaúma, pela acolhida, pela confiança e pela interação.

À Val, minha amiga e irmã camarada, pelo apoio em todos os momentos, pelas discussões, pela paciência. Sem você a pesquisa empírica ficaria sem graça!

À meus pais pelo apoio logístico durante as pesquisas em campo.

À Le, Gu, Dani e André, pelo incentivo permanente.

RESUMO

Lista de Figuras

Figura 1 - Localização da Comunidade Rural da Inhaúma	78
Figura 2 – Mapas da comunidade elaborados pelos moradores.....	99
Figura 3 - Vestígios da seca na paisagem	117
Figura 4 - Divisão do território da comunidade, segundo os moradores.....	123
Figura 5 - Mapa da Cabeceira, segundo os moradores.....	124
Figura 6 – Esboço de estrutura para amarração das folhas da palmeira buriti, segundo morador.....	138
Figura 7 - Distribuição das casas na Inhaúma.....	144
Figura 8 – Esquema de cuidados do produtor com as vacas durante a seca.....	147

Lista de Quadros

Quadro 1– Religiosidade e tipos de chuva na atividade agrícola na comunidade rural da Inhaúma.	114
Quadro 2 - Calendário sazonal na Inhaúma, segundo os moradores	144
Quadro 3 - Calendário de atividades agrícolas, segundo os moradores	148

Lista de Apêndices

Apêndice 1 - Censo da comunidade, segundo moradores.....	170
Apêndice 2 - Roteiro de pesquisa em campo	171
Apêndice 3 - Fichas de registros de fotografias na comunidade	173
Apêndice 4 - Síntese das atas das reuniões da Associação de Desenvolvimento Comunitário de Inhaúma	179

SUMARIO

Introdução.....	3
Capítulo I - Quando o conceitual e o real se encontram: representação e seca.....	16
1.1 Entendimentos de representações.....	16
1.2 Atributos de representações.....	19
1.3 Revelações da seca pela representação social	39
Capítulo II - Memória e imagens que se transformam no tempo e na paisagem.....	43
2.1 Memórias, individuais e/ou coletivas?	48
2.2 Lembranças no tempo e no imaginário	54
2.3 Imaginário na transposição para o real: a identidade	57
Capítulo III – Geografia, paisagem e cultura	65
3.1 Paisagem como campo identitário	69
3.2 Olhar e imagem etnográfica da seca	71
3.3 Signos na paisagem	76
Capítulo IV - Seca e sertão na construção da realidade social	82
4.1 O sentido da seca no imaginário dos sujeitos	87
4.2 O simbólico no céu, na terra, no ar	102
4.3 O que se foi, mas permanece: as lembranças	115
4.4 A origem: organização das terras	138
Capítulo V - Modos de vida e de trabalho na seca.....	142
5.1 O que se vive: o real.....	142
5.2 O universo simbólico dos sujeitos na fotografia	149
Algumas considerações.....	157
Referências	161
APÊNDICES.....	169

RESUMO

Palhares, Virgínia de Lima Palhares. Representações da seca no imaginário dos sujeitos rurais da Inhaúma-MG. 2010. 178 p. Tese (Doutorado em Geografia com ênfase em Organização do Espaço) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais.

O tema deste trabalho é o estudo da seca como representação social no imaginário dos agricultores. A pesquisa se realiza à luz de algumas correntes teóricas que se complementam, dialogando entre si com a Geografia, a Antropologia, a Sociologia e a Psicologia. O viés analítico escolhido para nortear o trabalho consistiu da abordagem cultural na geografia. O trabalho foi articulado em três eixos de reflexões teórico-metodológicas, fundamentais para o desenvolvimento do universo empírico. O primeiro correspondeu ao aprofundamento da noção de representação, para fundamentar o entendimento da seca enquanto representação social. O aprofundamento do conhecimento relativo à memória, tomada como segundo eixo estruturante do trabalho foi determinante para articular a representação à linguagem oral e visual no contexto da subjetividade. A paisagem constituiu-se no terceiro eixo articulador, uma vez que é a base material na qual ocorre a interação daquilo que é visível e a representação do sujeito que a decodifica. Desenvolve-se aí a análise empírica a partir da qual se verifica a seca como elemento de construção da realidade social. O que se discute é que os signos na paisagem rural podem revelar a permanência do agricultor em seu espaço de vivência, ainda que se perceba uma acentuada ampliação da seca ao longo dos anos. Esperava-se com os objetivos, buscar responder como os sujeitos constroem sua identidade com a seca a partir da perspectiva sociocultural. Assim, pretendeu-se refletir sobre as representações da seca no imaginário dos agricultores da comunidade rural da Inhaúma-MG. Outros objetivos estabelecidos para o desenvolvimento da pesquisa consistiram em compreender como os sentidos da seca se incorporaram nas lembranças dos agricultores, bem como analisar a permanência da seca no universo do imaginário dos sujeitos rurais através do seu cotidiano. Optou-se por um encaminhamento metodológico de natureza qualitativa tomando a paisagem como base imagética espacial, uma vez que nela é possível olhar e ler as representações da seca presentes no imaginário dos agricultores e os modos de entender o mundo. A adoção de técnicas participativas permitiu a utilização da linguagem oral e visual para complementar a escrita da história cultural coletiva dos sujeitos rurais em análise. Foram consideradas a fotografia e entrevistas temáticas como instrumentos de reprodução do passado no tempo presente. Como resultado, foram identificados marcos simbólicos construídos ao longo do tempo e registrados na paisagem rural. Isso só foi possível quando se deu voz à simbologia da seca mantida no imaginário dos agricultores. Foram constatadas heranças de realidades socioculturais preservadas na paisagem, considerando notadamente a religiosidade, materializada pelos cruzeiros resgatados durante a realização da travessia enquanto ferramenta participativa.

ABSTRACT

Palhares, Virgínia de Lima Palhares. Representações da seca no imaginário dos sujeitos rurais da Inhaúma-MG. 2010. 178 p. Tese (Doutorado em Geografia com ênfase em Organização do Espaço) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais.

The topic of this work is the study of drought as social representation in the minds of farmers. This study is conducted based on some theoretical perspectives that complement each other, talking among themselves with the geography, anthropology, sociology and psychology. The analytical side chosen to guide the work consisted of the cultural approach in geography. The work was broken down into three areas related to theoretical and methodological reflections which are essential to the development of the empirical universe. The first corresponded to the deepening of the notion of representation, to support the understanding of drought as social representation. The deepening of knowledge related to memory, taken as second structuring pillar of the work, was crucial to articulate the representation with the social and oral language in the subjectivity context. The category landscape was constituted in the third structure axis, since it is the base material in which occurs the interaction of what is visible and the representation of the subject that decodes it. In that moment it is developed the empirical analysis from which there is the drought as part of construction of social reality. The issue is that the signs in the countryside can reveal the permanence of the farmer in his living space, even if there is a noticeable expansion of drought over the years. It was hoped with the goals, seek to answer how the subjects build their identity with the drought from the social cultural perspective. Thus, the idea was to reflect on the representations of drought in the minds of farmers in the rural community of Inhaúma-MG. Other goals set for the development of this research are to understand how the meanings of the drought are incorporated in the memories of farmers, as well as examine the continuing of drought in the imaginary universe of rural subjects through their daily lives. We opted for a methodological routing, with qualitative nature, based on landscape as image, since it is possible to look and read the representations of drought present in the minds of farmers and ways of understanding the world. The adoption of participatory techniques allowed the use of oral and visual language to complement the writing of the collective cultural history of rural subjects under analysis. We considered the photograph and interviews as instruments of reproduction of the past in the present tense. As a result, there was the identification of symbolic landmarks built over time and registered in the countryside. This was only possible when it gave voice to the symbolism of sustained drought in the minds of farmers. Were found preserved the legacy of socio-cultural realities in the landscape, especially considering the religious, embodied by cruises rescued during the course of the crossing while participatory tool.

Introdução

“Eu vejo Deus no fio da água que brota na terra.” (D. Maria)

A intenção por desenvolver um trabalho dessa natureza faz parte do processo de amadurecimento pessoal e profissional. Foram momentos de angústia suavizados no ato da decisão. Ao longo da minha trajetória pessoal e profissional os aspectos relacionados ao rural foram uma constante, embora com maior ou menor intensidade. Nesse sentido, não foi difícil a permanência das minhas investigações nessa vertente. Mesmo assim, dada a diversidade de opções nas quais eu poderia aprofundar meus conhecimentos e a intenção de estudar um fenômeno que estivesse estreitamente relacionado às minhas origens, a proposta de trabalho inicial apresentada ao programa de Pós-Graduação em Geografia, foi alterada.

Quando surgiu a oportunidade do doutorado, minha intenção era estudar as marcas potenciais das paisagens culturais rurais percebidas pelos sujeitos e inseri-las no contexto de um desenvolvimento endógeno. Em meio às inquietações próprias desse período, o objeto da tese foi ganhando contorno e se revelando. A minha intenção se esboçava, embora ainda de modo obscuro. Na medida em que intensifiquei as leituras foi se descortinando a possibilidade de investigar as representações da seca. A resposta definitiva para a tomada de decisão ocorreu no II Colóquio Nacional do NEER no final de 2007. Os trabalhos apresentados e os debates das mesas redondas envolvendo uma abordagem cultural da Geografia me asseguraram trilhar um caminho até então mantido apenas em minhas lembranças. A delimitação de um campo teórico para nortear as reflexões sobre as representações e, ao mesmo tempo, apreender a complexidade do fenômeno da seca no imaginário dos agricultores consistiu na minha principal preocupação.

Pretendo, inicialmente, retomar alguns pontos que me (re)direcionaram para o atual tema e para o objeto de análise de modo que o leitor compreenda melhor as razões que me levaram a empreender esta pesquisa. A definição do objeto desse estudo, portanto, foi se construindo na própria ação de pesquisador e nas dificuldades de interpretação da realidade social encontradas em seu cotidiano. Embora o meu encantamento com a seca mantenha estreita relação com minhas origens, o objeto dessa tese se materializou em período recente. A aproximação com as representações coletivas de Durkheim, as representações sociais de Moscovici, a sociologia interpretativa de Schutz e a sociologia do conhecimento

de Luckmann e Berger, me despertou para investigar o fenômeno da seca no imaginário dos agricultores rurais da comunidade da Inhaúma, ao Norte de Minas Gerais.

O trabalho tem início com um questionamento pessoal sobre quais poderiam ser as formas simbólicas manifestadas pela seca na paisagem rural. Meu contato com as manifestações da seca é intergeracional. Avós, tios, pais, irmãos e, hoje, meus filhos e eu convivemos com esse fenômeno, porém de modos diversos. A infância e adolescência vividas nos municípios de Montes Claros e Coração de Jesus permitiram conviver com a frase dita por meu pai repetidas vezes: “O certo é a seca!” e, ao mesmo tempo surgia a busca pela explicação: por quê? A resposta estava no ar, na terra, na água e se manifestava na paisagem, na expressão do homem sertanejo e no planejamento das atividades agrícolas.

Outras indagações se seguiram e favoreceram a estruturação do trabalho. Como os sentidos se formam, se restabelecem e transitam nas lembranças e nas representações da seca? Como o imaginário da seca interfere no modo de vida dos sujeitos rurais? Qual é o sentido atribuído a seca pelos sujeitos rurais? O debate de Durand na construção da teoria da imaginação e do simbólico será fundamental para elucidar essas questões. A permanência da seca se identifica na paisagem? Essa questão se refere a (re)direcionamentos da atividade agropecuária expressos nas classes de uso da terra, necessários à realidade do sertão. E, por conseguinte, outra pergunta surge para ser desvendada ao longo do trabalho. A religiosidade, a fé dos sujeitos rurais estão vinculadas ao fenômeno da seca? Percebi, pela minha vivência, que a fé se faz presente ao longo de todos os ciclos produtivos tradicionais e se acentua durante um período mais intenso de estiagem.

A hipótese central que orientou a investigação proposta é de que os signos na paisagem podem revelar a capacidade do agricultor em criar alternativas de sobrevivência, portanto, de permanência, de enraizamento no sertão, ainda que se perceba uma acentuada ampliação da seca ao longo do ano.

Tendo em vista os condicionantes básicos já apresentados, tornou-se relevante desenvolver uma estratégia voltada para investigar a seca enquanto representação social na memória da comunidade rural da Inhaúma-MG buscando os principais elementos que contribuem para a construção da representação da seca pelos sujeitos rurais. De modo específico, pretende-se compreender de que modo os sentidos da seca se incorporaram nas lembranças dos sujeitos rurais, representados por signos na paisagem, analisar a permanência da seca no universo do imaginário dos sujeitos rurais e, ainda, compreender o cotidiano dos sujeitos rurais pelo viés da seca. Posto isso, os objetivos buscam responder

como os sujeitos constroem sua identidade com o fenômeno da seca a partir da perspectiva sociocultural.

O esforço de buscar uma aproximação teórica capaz de levar à problematização do objeto em construção, me fez refletir sobre minha ação como parte do contexto social no qual estava inserida. Procurei por autores em que fosse possível estabelecer um diálogo teórico integrador. Recebi preciosas contribuições até então desconhecidas ou conhecidas de modo superficial, incluindo especialmente como considerar a subjetividade do pesquisador e a vivência do fenômeno estudado por meio da fenomenologia. Assim, as categorias escolhidas para estruturar esse trabalho foram tratadas a partir de diversos prismas, com predominância para os aspectos socioculturais.

O método fenomenológico da intencionalidade e da intersubjetividade, até então pouco conhecido por mim, me fez aproximar de Edmund Husserl e Alfred Schütz em busca da essência do fenômeno e ir ao encontro dos sujeitos no seu mundo da vida. Schütz inseriu a temática social a partir de uma concepção fenomenológica; concebe o homem como sujeito ativo, de participação através de sua concepção de mundo e das relações de interação que o cotidiano o coloca.

Neste meio tempo conheci outros autores - Peter Berger e Thomas Luckmann - que utilizaram suas experiências de vida como motivação para seus estudos sobre identidade. Percebi que isto também estava acontecendo comigo. Cada elemento conhecido representava um traço que imprimia nova identificação e explicação de minha própria identidade. Compreendi como seria importante vivenciar o fenômeno, o que me levou novamente à fenomenologia.

Meu primeiro contato com a Antropologia ocorreu com Geertz através da sua obra *O saber local*. Logo após, me encantei com a etnografia de Malinowski. Aprendi com ele como seria difícil realizar a observação participante devido à complexidade e tempo exigidos pela técnica. Contudo, entendi que a fenomenologia poderia prescindir dela. Aprendi ainda que, diante de um fato social, é preciso apreender o seu significado, desvendar sua complexidade conceitual e entender como os atores interpretam e problematizam suas próprias práticas e valores. A experiência de adentrar num mundo de conhecimentos até então pouco explorado, para mim, foi desafiador.

O referencial teórico-metodológico permite reconhecer a questão que nos mobiliza e contribui para que ocorra a maturidade do pesquisador, na medida em que este se vê na condição de refletir e interpretar a realidade escolhida para a investigação. A definição de uma questão e o recorte analítico que nela imprimimos reflete alguns dos elementos centrais do método de análise. Esta perspectiva analítica compreendendo o estudo das

representações encontra em Serge Moscovici uma orientação epistemológica que traduz a minha visão de mundo. Através do estudo das representações, procura-se compreender como se constrói a realidade e como o discurso contém em si estratégias de interesses determinados. Moscovici se inspirou no conceito de representação desenvolvido por Durkheim que, segundo ele, traduz o modo como o grupo se pensa em suas relações com os objetos que o afetam.

A teoria desenvolvida por Moscovici, conhecida como *teoria do senso comum*, apóia-se nas construções sociais do cotidiano. É através das práticas socioculturais que o estudo das representações sociais produz mais significado. Para ele, esse é um fenômeno do cotidiano, produzido num dado contexto social. Ademais, a teoria das representações sociais se constrói a partir dos símbolos, e estes criam o objeto representado, construindo outra realidade. Os símbolos misturam o sujeito e o objeto. A referência do mundo garante a natureza criativa da atividade simbólica, de tal modo que a experiência de um misturando com a experiência de outros, cria a experiência que constitui a realidade de todos. O sujeito constrói na sua relação com o mundo, outro mundo de significados. As representações permitem a existência de símbolos – recortes de realidade social mobilizados pela atividade criadora de sujeitos sociais para dar sentido e forma às circunstâncias nas quais eles se encontram.

Desse modo, não pude ficar indiferente, nem consegui deixar que conceitos e noções como o de mundo da vida, representações, memória, simbólico e outros, estivessem presentes somente nas leituras. Assim, constituiu-se, para mim, um interessante desafio conhecer como a Sociologia, a Antropologia, a Psicologia Social e a Geografia tratam determinados conceitos e como estes poderiam ser aplicados. Optei, então, por incluir alguns pressupostos teóricos de autores dessas ciências na composição do quadro analítico composto para auxiliar na interpretação do caso empírico alvo de minha pesquisa.

Considerei importante eleger algumas noções ao nível de categorias para a construção de um campo teórico metodológico que permitisse reconhecer conteúdos do imaginário dos agricultores enquanto campo apropriado à constituição do seu cotidiano. A relação entre essas categorias e os objetivos foi objeto de análise nessa tese. Portanto, a memória, a representação, a identidade, a seca, o tempo, o imaginário, o signo e a imagem, assumiram posição de destaque, enquanto fio condutor dessa tese.

O recorte analítico tomou como ponto de partida Alfred Schutz pela Fenomenologia, especialmente por utilizar o termo *senso comum* para falar das representações sociais do cotidiano, dotadas de significados e portadoras de estruturas relevantes para os grupos sociais que vivem, pensam e agem em determinado contexto social. Schutz busca

compreender os pressupostos das estruturas significativas da cotidianidade. As representações são sociais e, por isso, tão importantes na vida cotidiana. Elas nos guiam no modo de nomear, definir e interpretar os diferentes aspectos da realidade cotidiana e na tomada de decisões.

Considerou-se o pensamento de Gilbert Durand na teoria da imaginação e no simbólico. Influenciado pelos trabalhos de Bachelard - teoria da imaginação simbólica e material¹ - e de Jung - teoria do inconsciente coletivo² -, Durand propôs um arquetípico da imaginação criadora, com aplicações no campo da estética e da crítica literárias. Neste contexto de uma perspectiva imagético-temática, Durand tentou classificar as imagens do sistema antropológico, a partir dos arquétipos coletivos. Para Durand, o imaginário é a ligação para se constituir uma representação e esse imaginário passa pelo simbólico. Os signos, símbolos do imaginário se processam e se revelam na paisagem.

Durand entende o imaginário como um conjunto de imagens, nas quais ele sistematizou e propôs uma teoria que considera imagens simbólicas a partir de arquétipos (símbolos universais) - as estruturas antropológicas do imaginário.

As contribuições de Luckmann e Berger, pela Sociologia do Conhecimento, foram fundamentais para a construção e compreensão da realidade humana como uma realidade socialmente construída. Segundo esses autores, o cotidiano apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e é subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente. As formas simbólicas são essenciais da realidade da vida cotidiana, e sua significação se refere a realidades diferentes das pertencentes à experiência da vida cotidiana.

Os universos simbólicos são produtos sociais; têm uma história. Se quisermos entender seu significado temos de entender a história de sua produção. O universo simbólico identifica os acontecimentos coletivos no passado, no presente e no futuro. No passado, estabelece uma *memória* compartilhada pelos indivíduos socializados na coletividade. Em relação ao futuro, estabelece um quadro de referência comum para a projeção das ações individuais.

¹ Bachelard foi leitor de Jung. Fez algumas apropriações conceituais e defendeu uma objetividade material do conhecimento poético do mundo a partir dos quatro elementos do universo poético: a terra, o ar, o fogo e a água. A imaginação é o elo fundamental do homem com o mundo e a imaginação material forma imagens que transcendem a realidade, permitindo ao homem ultrapassar sua própria condição humana.

² Para Jung, o inconsciente coletivo não deve sua existência a experiências pessoais; ele não é adquirido individualmente. Jung distingue o inconsciente pessoal, representado pelos sentimentos e idéias reprimidas, desenvolvidas durante a vida de um indivíduo do inconsciente coletivo. Este não se desenvolve individualmente; ele é herdado. A pessoa não se lembra das imagens de forma consciente, mas herda uma predisposição para reagir ao mundo da forma que seus antepassados faziam. É um conjunto de sentimentos, pensamentos e lembranças compartilhadas por todos.

Pollack e Halbwachs foram considerados nesse estudo especialmente pela memória. Coube a Maurice Halbwachs, sociólogo francês da escola durkheimiana, estudar a estrutura social da memória. Segundo ele, a memória se constrói pelos grupos sociais. Embora sejam os indivíduos que lembram, é por meio dos grupos sociais que se determina o modo como será lembrado. Portanto, os indivíduos lembram muito aquilo que não viveram diretamente e, por isso, descrevem a memória como uma reconstrução do passado. À primeira vista, a memória se apresenta como um fenômeno individual, próprio da pessoa, embora Halbwachs acredite que a memória deva ser entendida notadamente como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a transformações.

A memória é composta pelos acontecimentos vividos individualmente e pelo grupo no qual a pessoa tem ligações de pertencimento. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que no imaginário, foram importantes. O indivíduo carrega em si a lembrança, mas está sempre interagindo com seu grupo. É no contexto destas relações que construímos nossas lembranças. Halbwachs assinala que a memória coletiva está intimamente relacionada ao aspecto social. A lembrança informa o grupo sobre o seu presente, de forma que passado e presente se constroem mutuamente.

A outra contribuição importante para o tema é realizada por Michael Pollak, sociólogo austríaco e discípulo de Bourdieu. Para ele, os acontecimentos não são vividos apenas em sua dimensão individual, mas são socializados no grupo social do qual *herdamos* lembranças constitutivas da identidade do grupo. A memória tem, nesses termos, um caráter seletivo. Seleciona os acontecimentos que devem ser *guardados* e incorporados à memória coletiva ainda que nem todas as experiências sejam incorporadas a ela. Nem tudo pode ser dito, revelado ou lembrado na construção dessa memória coletiva, sendo reconhecido por Pollak como memória subterrânea. Em outros termos, são as lembranças que devem ser esquecidas, afastadas da construção da memória do grupo. A memória envolve experiências manifestadas por sentimentos e valores e representadas por redes nas quais as imagens podem emergir.

Pollak relaciona memória à identidade. Na criação desta última, ele aponta uma das funções da memória: em termos coletivos, a memória cria identidade para o grupo, como aquilo que lhe é comum. O autor enfatiza o debate sobre a relação entre memória e identidade social, quando afirma a existência de uma “ligação fenomenológica muito estreita entre memória e o sentimento de identidade e, nesse sentido, a memória seria um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva” (POLLAK, 1992, p. 204.).

O texto aqui desenvolvido incluiu a paisagem geográfica como parte de minhas reflexões; não pretendi dizer exatamente o que vem a ser esta paisagem. Tem como ponto de partida seu sentido mais genérico, enquanto imagem carregada de valores e passível de observação, descrita e representada pela linguagem através das palavras, desenhos, pinturas, fotografias.

Mas que imagem é esta? Para a Geografia, a paisagem é exatamente a imagem expressa e captada destes elementos. Ao captar esta imagem identificam-se os determinantes que a elaboraram e a tornaram singulares, numa dada posição, forma, situação e sentido, aprofundando o conjunto que se forma a partir dos nossos olhos. Posto isso, a paisagem geográfica é uma imagem que permite realizar a interação entre o olhar e a interpretação do observador, buscando entender, criticar e recriar aquilo que se vê.

O apoio nas idéias de Roland Barthes foi imprescindível para compreender a imagem como uma informação do mundo que nos cerca. Ler uma imagem implica partir de valores, inquietações, particularidades, que não existiram ou eram diferentes no tempo da produção do objeto. Esses elementos criam possibilidades de leitura da imagem. Ela não se esgota em si mesma. É uma incógnita; é uma representação do mundo e é preciso ver além, ler suas lacunas, silêncios, decifrar seus códigos.

A imagem está atrelada ao tempo de seu produtor e de seu observador. Transmite conceitos, modos de ver e entender a vida; permite conhecermos como o mundo era visto por outras culturas distantes no tempo. Ela se manifesta através de símbolos, signos, sinais, mensagens. Sua interpretação decorre da produção de um ponto de vista do observador. A imagem busca reproduzir a realidade; por isso, a escolha da fotografia enquanto recurso para registrar as lembranças contidas na paisagem.

A paisagem é uma maneira de ver a imagem que se forma aos nossos olhos e compreender a reflexão do objeto fornecido visualmente. O pensamento de Augustin Berque (1998) em relação à paisagem se configura pela marca impressa pela sociedade no espaço geográfico. Esta marca é ao mesmo tempo, a condição para a existência e para a ação humana. Se por um lado ela é vista, de outro, ela determina o que é visto. A paisagem mistura-se à vida dos sujeitos sociais e fragmenta-se, envolvendo atitudes e comportamentos, símbolos, movimentos. As imagens formadas por uma sequência de cenas variam conforme as experiências individuais ou coletivas. Seus significados se transformam no tempo. As marcas registradas na paisagem revelam a memória dos sujeitos participantes da sua construção. Nesse sentido, as paisagens herdaram realidades socioculturais cuja cultura é uma referência para a construção da identidade.

Berque (1998) utiliza o termo *médiance* influenciado pelo filósofo japonês Tetsuró Watsuji³ para explicar que a paisagem contém ao mesmo tempo aspectos subjetivos, simbólicos e objetivos, físicos. Em outras palavras, o autor refere-se ao “sentimento de um meio: ao mesmo tempo tendência objetiva, sensação/percepção e significado desta relação medial” (Berque, 1998, p. 48). A *médiance* dissolve dicotomias criadas e formula a integração de modo que esta dê conta das transformações subjetivas e objetivas para dar ao meio um sentido de unidade. A noção de *médiance* foi fundamental para Berque explicar a relação existente entre o homem e o seu entorno.

A leitura da paisagem feita por Berque e assumida no âmbito desse trabalho só é realizada desde que o sujeito seja considerado parte do processo de sua construção, e este processo seja intercedido pelas representações do imaginário social, carregado de valores simbólicos. Por isso, a imagem deve ser vista e interpretada para interagir com o olhar e a reflexão necessária sobre o que ela nos apresenta. Nesse sentido, saber olhar as imagens adquire um significado mais amplo para aprender a ver a paisagem com seus elementos – ruídos, cheiros, cores, formas... E assim a paisagem vai se compondo não apenas de elementos visíveis aos nossos olhos, mas de elementos que nos fazem senti-la, percebê-la.

Emergem possibilidades de leituras a partir dessas imagens que, por sua vez, deixam de ser apenas imagens e passam a ser representações culturais, identitárias, coletivas. Na paisagem rural é possível perceber, ver e sentir os elementos que a compõem mais facilmente em razão de sua intimidade com os recursos naturais. O sentido de identidade das comunidades se vincula à paisagem na qual as lembranças remetem aos cheiros, aos ruídos, as cores e asseguram-lhe particularidades.

A Geografia Cultural, nas palavras de Claval, reúne dentre as temáticas de maior expressão, a análise da paisagem cultural. A paisagem, por si, é uma categoria analítica cuja perspectiva é integrar os saberes da natureza aos saberes do homem. Como a paisagem é a base dos saberes, estes se expressam na cultura através dos valores, crenças, símbolos, desejos. A influência de Claval foi fundamental para a escolha da abordagem cultural na Geografia no âmbito deste trabalho. Essa abordagem deve integrar a experiência socioambiental dos homens e o sentido dado às suas vidas e, por isso, se torna real no campo da investigação geográfica o estudo das representações sociais já consolidado em outras ciências, especialmente na Sociologia.

Deve ficar claro que esta matriz analítica conterà também propostas formuladas por outros autores, Malinowisk, Alain Coulon e Cicourel, pela etnometodologia, por exemplo,

³ Watsuji, em seu livro *Antropologia da paisagem*, distinguiu o entorno físico e o meio ambiente, denominado por ele de fúdo. A principal diferença entre ambos é que o meio ambiente supõe a existência humana e o meio físico, não.

com o intuito de se obter um corpo teórico que contribua para esclarecer questões pertinentes ao campo empírico escolhido.

Na etnometodologia o sentido é bem antropológico na medida em que o intérprete compreende dentro do mundo do outro. E esse é o motivo pelo qual a etnometodologia determina uma análise denominada pela Antropologia de *entendimento do entendimento*. Para a etnometodologia há um sentido de que aquilo que se vê depende do lugar em que foi visto e das outras coisas que são vistas ao mesmo tempo. Ela privilegia uma descrição densa e permite uma interpretação da realidade desde que o pesquisador veja a significação situada entre a organização da memória, o raciocínio prático e a palavra. Em outros termos, a etnometodologia permite, a partir da pesquisa empírica, a análise das ações que os sujeitos utilizam habitualmente para realizar o convívio, ou seja, relacionar-se, decidir sobre determinadas situações, posicionar-se. Nesse sentido, o pesquisador deve se colocar no lugar do outro para poder (re)conhecer as ações implementadas pelos sujeitos. Ou ainda, deve-se considerar o ponto de vista dos sujeitos, pois é através do sentido que eles atribuem aos objetos, às situações, aos símbolos que os cercam, que constroem seu mundo social.

A descrição transpõe a explicação, passando a ser compreensiva, cuja investigação se detém sobre o pensamento de um determinado grupo sobre si mesmo, a forma como interpreta este pensamento e como o relaciona com os demais pensamentos existentes na realidade numa forma intersubjetiva dos sujeitos da ação. A dinâmica metodológica transcorre pela etnometodologia para resgatar os diálogos e os saberes contidos no silêncio das lembranças.

A opção por abordar o problema de modo qualitativo se deu por este considerar a subjetividade dos sujeitos. A perspectiva qualitativa serviu, nesse sentido, como base metodológica para a pesquisa. Quanto aos procedimentos técnicos, busquei outras perspectivas para desenvolver a pesquisa utilizando a linguagem oral e visual⁴ para complementar a escrita no âmbito da metodologia qualitativa.

A escolha desses instrumentos ocorreu de um lado, para aproximar da população local e facilitar a consulta no imaginário dos sujeitos sobre as representações que se construíram da seca uma vez que são escassos os registros existentes na comunidade. Coube, portanto, à oralidade contribuir na elaboração de novos documentos. De outro lado,

⁴ A história de vida e a fotografia foram os instrumentos de metodologia qualitativa escolhidos para serem utilizados, pois acreditamos que a pesquisa seja resultado da interação entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados. É precisamente nessa dimensão imagética estática que a fotografia constitui recurso de inegável valor para a reflexão que se propõe.

a fotografia foi escolhida para fornecer a imagem na qual foi possível identificar elementos de adaptação à estiagem.

Parti da premissa de que a importância metodológica da oralidade, baseada em depoimentos, é consequência da (re)construção dos sujeitos por meio das representações que se estabelecem configurando seus sonhos, desejos, frustrações, perdas. O uso da oralidade permite uma aproximação do sujeito com o objeto dando um caráter de subjetividade ao pesquisador. O papel do pesquisador não se restringe à interpretação dos depoimentos, cabendo-lhe transpor o fato narrado em si e dar um sentido social ao que foi relatado. Ademais, ocorre uma aproximação com a imaginação no decorrer dos relatos e, por conseguinte, com os significados dos fatos relatados. Esse é um processo de escrita da história cultural coletiva dos sujeitos rurais em análise.

A dimensão imagética configurada pela fotografia foi utilizada para refinar a análise, ou seja, ela contém uma gama de significados determinados pelo olhar do observador. Barthes (1989) assegura que a fotografia é um objeto, mas é também um registro com intencionalidades. Devemos considerar, então, que há na fotografia uma intencionalidade revelada nos fragmentos do real. Frehse (2005), por sua vez, complementa as idéias de Barthes argumentando que a fotografia fornece sinais sobre uma dada realidade de acordo com o olhar daquele que a produziu. No âmbito desse trabalho, pelo seu caráter simbólico de testemunho do real, o uso da fotografia foi fundamental para levantar evidências de desenvolvimento de práticas derivadas das recorrentes estiagens no local.

Esse estudo se realizou à luz de algumas correntes teóricas que se complementam, dialogando entre si com a Geografia Cultural, a Antropologia Social e visual, a Sociologia e a Psicologia Social. A seguir serão apresentados alguns dos aspectos dessas correntes teóricas que colaboraram para a elaboração desta tese.

O trabalho encontra-se estruturado em cinco capítulos os quais busquei estabelecer uma correlação entre eles ao longo de seu desenvolvimento. Num primeiro momento, apresento o referencial teórico norteador das discussões surgidas no decorrer da tese. O debate central ocorre em torno da seca enquanto representação social, enfocando especialmente as proposições referentes a esta noção, feitas por Moscovici e Durand.

Para desenvolver essa tese, procurei trabalhar com questões reunidas em três eixos que, articulados, formam a sua estrutura. Esses eixos dizem respeito a reflexões teórico-metodológicas, fundamentais para o desenvolvimento do universo empírico. Trazem em seu cerne o fio condutor, responsável pela amarração do tecido teórico-empírico, formado de modo a construir respostas às indagações feitas no início da pesquisa.

Senti necessidade de aprofundar a noção de representação para fundamentar o entendimento da seca enquanto representação social na medida em que os indivíduos fornecem, através de suas práticas, a apreensão do mundo como percepção do real. Esse se constitui no primeiro eixo articulador do trabalho. O aprofundamento do conhecimento relativo à memória, tomada como segundo eixo estruturante do trabalho foi determinante para articular a representação à linguagem oral e visual no contexto da subjetividade. Por último, não seria possível desconsiderar a categoria paisagem dessa reflexão teórica porque esta consiste na base material onde ocorre a interação com aquilo que é visível e a representação do sujeito que a decodifica. São modos de ver a imagem que se distinguem de acordo com a história de vida dos observadores. Ademais, há uma relação muito próxima estabelecida entre a paisagem geográfica e a cultura, um sentido atribuído à terra pelos valores, imaginações, práticas e representações presentes no cotidiano dos sujeitos.

Esta é a vertente analítica que me interessa, na medida em que os eixos norteadores partem das conexões estabelecidas entre os eixos precedentes. Desenvolve-se aí a análise empírica a partir da qual se verifica a seca como elemento de construção da realidade social.

Parece-me oportuno detalhar a composição da tese que se apresenta em cinco capítulos. No primeiro capítulo busquei apoio na Psicologia Social para analisar a noção de representação com base na teoria da representação social desenvolvida por Serge Moscovici. O autor contribui notadamente sobre a construção das representações sociais por meio da leitura intersubjetiva da realidade.

Compreender a representação social possibilita aprofundar o conhecimento acerca da percepção dos indivíduos a respeito de si próprio e do *outro*. Discute-se também o significado dos signos e símbolos a partir da semiologia de Durand e Barthes. A finalidade dessa reflexão é verificar como a seca pode emergir por meio da representação social. De outro modo, é preciso compreender como a seca pode ser reconhecida como uma representação.

O capítulo segundo é constituído de uma reflexão acerca da memória e como o imaginário é capaz de produzir representações que se mantêm incólumes no tempo. A imagem (re)produz sentimentos, pensamentos e valores contidos nas lembranças dos indivíduos transformando o tempo da memória em tempo presente. O Norte de Minas pertence ao semi-árido nordestino. A seca tem sido apontada ao longo da história como principal causa do atraso econômico da região, sendo amplamente utilizada no discurso político das elites regionais para obtenção de maiores recursos financeiros. Essa questão passou a fazer parte do imaginário regional, revelando o quanto o determinismo geográfico

está implícito na idéia de que os indivíduos que ali vivem carregam o sofrimento e a dor em seus semblantes. A seca deixa de ser um fenômeno natural, e torna-se um aspecto simbólico, reunindo todos os adjetivos peculiares a condições de vida precárias. Seca, aridez e estiagem são, portanto, fontes de signos que alimentam o imaginário dos indivíduos. E sua representação cria um sentido de pertença desses indivíduos com o sertão. Reiterando a relevância das demandas de ordem econômica, parece-nos necessário estabelecer critérios que levem em conta o patrimônio imaterial configurado pelos sentidos, pelo imaginário, pelo simbólico, pela memória do lugar, instâncias que se encontram intrinsecamente relacionadas.

O capítulo terceiro trata da paisagem apreendida na abordagem cultural, base sobre a qual se constroem as relações dos indivíduos com a cultura e que refletem um modo de viver o mundo no mundo. Nesse momento, nossa preocupação será demonstrar como esse exercício de ler e não apenas ver a paisagem está vinculado com uma prática materializada, especialmente, na imagem como forma de apresentar um caminho mais instigante para se pensar essa relação imagem/palavra no discurso geográfico sobre a paisagem. Para enfocar o olhar sobre a paisagem tomei como pressuposto as suas formas de representação. Um diálogo maior entre a imagem e a palavra presente na forma com que olhamos e pensamos a paisagem pode ampliar a interpretação que os indivíduos têm do mundo e a geografia pode contribuir nessa direção.

Embora a análise aqui proposta seja relacional, privilegiei, nos capítulos iniciais, a apresentação do debate analítico. Tomei a comunidade rural da Inhaúma, localizada no município de São João da Lagoa, norte de Minas, como unidade espacial de análise empírica. O material recolhido a campo foi, aos poucos, introduzido no texto e analisado nos capítulos posteriores. Deste modo, no quarto e quinto capítulos já constam trechos das narrativas dos sujeitos rurais e o material iconográfico com vistas a responder e analisar as representações que os próprios indivíduos têm sobre a seca. No quarto capítulo discuti o universo empírico para compreender a seca no imaginário dos sujeitos sertanejos da comunidade rural da Inhaúma e como se constrói a realidade social no local. Procurei demonstrar que os sertanejos tendem a construir uma identidade com a seca.

Finalmente, o capítulo cinco contém uma análise do modo de vida dos sujeitos no sertão e como a seca interfere em suas práticas cotidianas. O modo de trabalhar o produto associado à religiosidade é registrado no sertão por meio da cultura sertaneja, e expressa a relação que se processa com a estiagem. Foi averiguado como se dá a relação da seca nas práticas cotidianas pelos sujeitos. Enfatizei o universo simbólico construído pelos indivíduos

ao longo de sua história em relação a seca, bem como foram sublinhados se estas representações identificadas na paisagem carregam ou não uma dimensão simbólica.

Foram tecidas algumas reflexões finais que, resumindo as análises feitas por este estudo, indicaram que a estiagem não é, como muitos propagam, a representação da dor, do sofrimento. Nesse momento é que se procedeu a amarração de todas essas considerações, no intuito de reforçar nosso objetivo de expressar que a representação da seca na paisagem está carregada de significados atribuídos pelos sujeitos rurais. A Geografia, diante das mudanças exigidas na contemporaneidade, deve trilhar caminhos para sua viabilização buscando o modo mais adequado de ler e intervir na paisagem com vistas à construção de um mundo sociocultural mais valorizado. O geógrafo deve, portanto, estar atento a estas novas perspectivas para dar uma nova dimensão à palavra, falada ou escrita, ampliando seu olhar sobre o mundo a partir da paisagem.

Pretendi delimitar um caminho possível de leitura do mundo, tomando os fragmentos do cotidiano dos sujeitos rurais. Com isso, a possibilidade de uma linguagem geográfica não vinculada apenas a uma idéia restrita ao rigor das palavras, mas capaz de redimensionar a estas por meio de um maior entendimento da leitura de imagens, passou a ser a tônica dessa pesquisa.

Aqui não se fez uma reflexão tomando como fundamento exclusivamente os estudos desenvolvidos por geógrafos sobre os conceitos a serem investigados nessa pesquisa. Busquei apoio nas reflexões de estudiosos que, a meu ver, melhor expressam uma forma de se pensar o mundo. A relação com esses estudiosos se deu com a finalidade de ampliar o escopo de leituras que vem sendo incorporado gradativamente pela Geografia em seus discursos científicos. Creio, assim, ter contribuído para a reflexão de outras possibilidades em diálogo com a Sociologia, a Psicologia, a Antropologia e o saber geográfico para se pensar e praticar um mundo real e valorizado. Nesse aspecto é que as idéias aqui esboçadas justificam-se.

Diante desses esclarecimentos introdutórios, passemos agora a apresentar o teor das idéias abordadas em cada capítulo desse trabalho. Desse ponto em diante iremos apresentar algumas reflexões quanto à noção de representação. Busquei apoio especialmente nas idéias de Moscovici. Apesar de delimitar o meu olhar/pensar o mundo por uma determinada perspectiva, pude subverter a esta a partir do mesmo fundamento lógico.

Capítulo I - Quando o conceitual e o real se encontram: representação e seca

“A vida é feita de sonhos...” (Má)

A opção por trabalhar com a Teoria das Representações Sociais se deu por reconhecer a sua legitimidade no que se refere aos saberes do senso comum, que mantém a unidade das atitudes e opiniões dos sujeitos construtores da realidade. A preocupação de Serge Moscovici em assimilar a cultura às crenças das pessoas ao relatar que a consciência social se fundamenta na ciência, na ideologia e no senso comum, motivou essa escolha.

Considerando a seca como uma representação criada pelo sertanejo, notadamente da Inhaúma, torna-se necessário investigar o conceito⁵ e suas particularidades de modo a transportá-lo para o âmbito da cotidianidade.

1.1 Entendimentos de representações

Iniciar o debate pela noção de práticas culturais enriquece a discussão. Podemos examinar os objetos culturais produzidos e os sujeitos produtores e receptores da cultura bem como as regras determinadas pela sociedade, quando estas produzem cultura.

As práticas e as representações são noções⁶ que estão sendo elaboradas pela história cultural de Roger Chartier⁷, embora elas possam envolver um conjunto maior de fenômenos culturais. É por meio das práticas culturais que se verifica a representação. Dito de outra forma, é através dos modos de vida de uma sociedade que podemos identificar como os indivíduos percebem um fato social.

As práticas culturais⁸ se materializam pelo diálogo, pela discussão, pelo silêncio, pelo modo que os indivíduos bebem, se alimentam, se vestem, se comportam socialmente. Nas palavras de Barros (2005) as práticas culturais, “além de gerarem eventualmente

⁵ Do Latim *conceptum*, os conceitos são “operações mentais que refletem certo ponto de vista a respeito da realidade, pois focalizam determinados aspectos dos fenômenos, hierarquizando-os”. (MINAYO, 1999, p.92). Eles consistem no caminho de organização da realidade, de olhar os fatos e as relações.

⁶ As *noções* precedem os *conceitos*. São apenas idéias e atuam ainda unicamente como intenções na elaboração do conhecimento científico. As noções são consequência de uma lenta, mas crescente descoberta de experiências de um ou mais autores que podem ou não ser incorporadas pela comunidade científica. Quando isso ocorre, elas cedem espaço ao conceito na medida em que adquirem uma maior densidade.

⁷ Chartier, historiador francês, interessa-se pelas trocas entre a cultura oral e a cultura escrita demonstrando como os indivíduos pouco letrados podem participar da cultura letrada através de práticas culturais ou como se deu a disseminação de conteúdos transportados da oralidade para o registro escrito.

⁸ A noção de práticas culturais pode ser pensada sob os seguintes aspectos: instâncias de produção cultural, técnicas e realizações expressas na forma de objetos culturais produzidos por uma sociedade e usos e costumes de uma sociedade. Nesta perspectiva, são práticas culturais os modos como, em uma dada sociedade, os homens se comportam.

produtos culturais no sentido literário e artístico, geram também padrões de vida cotidiana” (BARROS, 2005, p. 132) e são uma consequência das necessidades sociais.

As representações⁹, por sua vez, se relacionam a uma imagem mental e por isso, ligam-se a abstração. São definidas como uma “operação pela qual a mente tem presente em si mesma uma imagem mental, uma idéia ou um conceito correspondendo a um objeto externo.” (JAPIASSU, 2006, p.239). A representação tem o papel de instituir um representante que ocupará o lugar de quem representa, atribuindo significados à imagem construída mentalmente.

Em Chartier (2002), vemos que a representação é o produto de uma prática, muitas vezes, simbólica, que se transforma em outras representações. Nessa linha de raciocínio, temos a representação do fato e por isso, devemos nos aproximar dela para nos aproximarmos do fato e atribuímos sentido ao mundo.

As representações podem ser entendidas como uma forma de conhecimento socialmente elaborada e partilhada e concorre para a construção da realidade de um grupo. As representações têm o papel de transformar o não familiar, distante, em familiar, conhecido, se distanciando do estranhamento e se aproximando do comum. Incluem-se nessa construção os modos de pensar e de sentir, embora não se restringem a eles. Barros (2005) toma como exemplo uma prática cultural quando determinadas pessoas cantavam em um sarau com a participação de trovadores medievais. Estes contribuíam para elaborar representações através de suas canções, que poderiam ser reforçadas ou difundidas.

As representações são categorias responsáveis pela organização da apreensão do real. São determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam e o poder e a dominação estão sempre presentes. Para Chartier (2002) as representações produzem estratégias e práticas para impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Em outros termos, tenta-se impor ao outro ou ao grupo sua concepção de mundo social. Trata-se, portanto, de uma questão de poder.

Ainda de acordo com Chartier (2002), as representações que os indivíduos e os grupos fornecem através de suas práticas fazem parte de sua realidade social. As representações são o real; elas se constroem pelas determinações sociais para tornarem-se matrizes de classificação e ordenação do mundo social. Assim, as representações se constituem em forças reguladoras da vida coletiva, pois definem identidades. Isso significa que as representações podem adquirir uma direção socialmente motivada, remetendo ao

⁹ A noção de representação tem origem no Latim (*representatio*) e “geralmente define-se por analogia com a visão e com o ato de formar a imagem de algo, tratando-se no caso de uma ‘imagem não sensível, não visual’.” (JAPIASSU, 2006, p. 240). Japiassu comenta sobre a dificuldade do conceito que, por vezes, apresenta um entendimento de que a consciência não seria capaz de apreender o objeto externo.

conceito de ideologia. Ela se produz a partir da interação de representações e de comportamentos que passam a reger as atitudes e os posicionamentos dos indivíduos nas suas relações sociais e políticas.

Chartier acrescenta que as representações inserem-se “em um campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação” (CHARTIER, 2002, p. 17), gerando apropriações das representações de acordo com os interesses sociais, com as imposições e resistências políticas, com as motivações e necessidades dos indivíduos. Trata-se de um modelo cultural proposto pelo autor no qual se congrega a noção de poder. Para que ocorra a interação entre a cultura e o poder é necessário incorporar a noção de apropriação às práticas sociais e às representações, terceiro pilar da história cultural; e buscar compreender as práticas que constroem o mundo como representação.

De outro lado, Ervin Goffman¹⁰ (1985) não se fundamenta na idéia de representação como noção de poder, e a compreende pelo comportamento do indivíduo em seu cotidiano. Segundo o autor, a representação consiste em “toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre esses alguma influência.” (GOFFMAN, 1985, p.29).

Nesses termos, a representação determina a existência do objeto, na medida em que consiste em uma forma de saber prático de interação do sujeito ao objeto. JODELET (2001) reforça essa idéia ao assegurar ser inevitável o estudo de uma representação passar pela análise das características ligadas ao fato de que ela é uma forma de conhecimento.

Há valores próprios de cada cultura determinantes do tipo de experiências a serem vivenciadas individualmente, assim como há valores que, embora sejam expressos de forma diversa em cada cultura, são comuns a todas as culturas. Assim, a investigação de uma representação pode ser uma estratégia a ser utilizada para desvendar um grupo social na sua essência, ou seja, tal como ele é percebido por seus atores. O estudo das representações do mundo deve considerá-las como produto de mentes individuais, embora sejam também produtos de tradições culturais.

¹⁰ Em *A representação do eu na vida cotidiana*, Erving Goffman, sociólogo canadense, estuda o conhecimento que o homem tem de si mesmo e aborda o comportamento humano em sociedade e sua forma de manifestação. É um dos autores afinados com a escola do interacionismo simbólico, preocupando-se com os vínculos entre indivíduo e sociedade. Para ele, não há predomínio do indivíduo e do grupo na análise sociológica; há sempre uma relação entre ambos.

1.2 Atributos de representações

Ainda que a compreensão das representações em si seja semelhante, foram introduzidos adjetivos a elas nos campos da Sociologia e da História de modo a tornarem-se mais particularizadas e reforçar e distinguir as concepções de estudiosos como Durkheim, Moscovici e Chartier. A apropriação de termos como *representações individuais*, *coletivas* e *sociais* contribuiu para o enriquecimento do conceito em análise.

Serge Moscovici explica sobre a essência das representações individuais. Segundo o autor, ela está na consciência de cada um, ao passo que as representações coletivas se baseiam na sociedade como um todo. Isto quer dizer que as representações correspondem ao modo pelo qual a sociedade pensa a partir de suas próprias experiências. Para Moscovici (2001), as representações devem ser vividas por cada indivíduo pertencente a um determinado grupo, assim como esse indivíduo compartilha entre si com a língua. As representações são, portanto, o elo entre os indivíduos e, desse modo, consideram-nas coletivas “[...] e também porque perdura pelas gerações e exerce uma coerção sobre os indivíduos, traço comum a todos os fatos sociais.” (MOSCOVICI, 2001, p.47).

Cria-se um aspecto dicotômico entre os termos individual e social, cabendo à Psicologia o estudo do indivíduo, e à Sociologia, o estudo da sociedade. Essa perspectiva conduz a ampliação dos limites e objetivos da Psicologia Social para compreender o processo de elaboração psicossocial da realidade integrando aspectos específicos do comportamento para esclarecer as condutas dos indivíduos. Émile Durkheim se opõe à psicologia do indivíduo dando liberdade aos psicólogos estudá-la usando o argumento de que as representações coletivas não poderiam se limitar a representações individuais. Quando ao final do século XIX, Durkheim distinguiu representações individuais de coletivas ele “estava também distinguindo a sociologia da psicologia.” (FARR, 1999, p.61).

Contudo, os estudos nesse campo não enfatizam a contextualização sociocultural do indivíduo, mantendo-o quase sempre isolado, fato que tem dificultado a solução de problemas inerentes às comunidades. Essa separação foi proposta também por Durkheim. Ele se encontrava à procura de um todo, embora se fundamentasse na concepção de que as regras que dirigem a vida individual - representações individuais - são distintas das regras que conduzem a vida coletiva - representações coletivas.

As Ciências Sociais tomam como objeto a coisa, o fato e sua representação. E Durkheim¹¹ foi o primeiro estudioso no campo da Sociologia a dar importância às representações. Nas *Regras do Método Sociológico*, ele já denominava as representações

¹¹ Quero deixar claro que utilizei Durkheim apenas como apoio à contextualização das representações coletivas. A intenção foi apresentar os tipos de representações, quer seja individuais, coletivas ou sociais.

de ações representativas de um grupo social. Por essa razão, o termo *coletiva*, traduzia “[...] o modo como o grupo se pensa em suas relações com os objetos que o afetam.” (DURKHEIM, 1999, p. XXIII). Este termo resgatava o todo em detrimento das partes, ou seja, recuperava a noção de comunidade cuja função das partes se define pelo todo. De outro modo, *coletiva* adquire um sentido comunitário, agindo nas consciências dos indivíduos.

O contraste entre o coletivo e o individual permitiu a Durkheim constatar que o estudo das representações coletivas é um campo específico dos sociólogos e o estudo das representações individuais, dos psicólogos. E ele era avesso à psicologia do indivíduo. “O que ele produziu foi uma Sociologia do Conhecimento e não, digamos, uma psicologia das crenças generalizadas.” (FARR, 1999, p.66).

Para o sociólogo, a individualidade se constitui a partir da sociedade, razão do reconhecimento das representações produzidas na e pela sociedade. E a noção de representações coletivas era um marco capaz de atribuir sentido aos produtos do grupo social. Contudo, as representações coletivas não podem ser vistas somente como o resultado da soma das representações dos indivíduos, mas também como um novo conhecimento que se forma, favorecendo a recriação do coletivo.

Em resumo, os sistemas totalizantes (Estado, igreja, ciência, escolas) estudados por Durkheim nos quais os indivíduos se submetiam a ideologia das instituições, não mais interessavam a Moscovici. Sua preocupação consistia na autonomia de pensamento do indivíduo, construtor de suas próprias representações. Seu estudo abrangia os fenômenos sociais na escala de grupos, criados no cotidiano através da comunicação de conhecimentos. Por esse motivo, as representações seriam mais sociais do que coletivas, devido a ação de movimento que se poderia perceber ao nível interno dos grupos.

As influências de Durkheim no pensamento de Moscovici reforçam suas idéias em relação ao papel exercido pelas representações coletivas. Segundo ele, as representações são capazes de transmitir a herança coletiva dos saberes de gerações anteriores para ser acumulada com as experiências individuais.

Cecília Minayo complementa dizendo que de um lado, as representações sociais “[...] conservam sempre a marca da realidade social onde nascem, mas também possuem vida independente, reproduzem-se e se misturam, tendo como causas outras representações e não apenas a estrutura social.” (MINAYO, 2007, p.90). Embora reconheça a estrutura social como fundamento das representações, Durkheim defende sua autonomia relativa na medida em que elas exercem sobre nós uma espécie de coerção para atuar em determinado sentido.

Durkheim percebeu como as coisas relacionadas ao indivíduo são distintas do grupo. Isso demonstra que os grupos não se constituem de modo semelhante aos indivíduos. O autor avalia que o modo pelo qual [...] “a sociedade representa a si mesma e o mundo que a cerca, é a natureza da sociedade, e não a dos particulares, que se deve considerar.” (DURKHEIM, 1999, p.XXIII).

O estudo das representações coletivas desenvolvido por Durkheim no final do século XIX apoiou-se na noção do fenômeno e do fato social. Este último era considerado como “tudo o que se produz na e pela sociedade, ou ainda aquilo que interessa e afeta o grupo de alguma forma” (DURKHEIM, 1999, p.XXVIII), e é passível de observação e interpretação. É por meio da observação que as representações se apresentam como fenômenos da realidade, dotados de características próprias. Elas chamam a atenção para os fatos e nos auxiliam a vê-los e compreendê-los melhor.

De modo mais específico, é o modo de fazer que ao mesmo tempo seja geral para a sociedade como um todo e tem existência própria, ainda que suas manifestações sejam individuais. Durkheim (1999) esclarece que uma das regras essenciais é entender os fatos sociais como coisas, ou seja, “tudo o que é dado, tudo o que se oferece ou, melhor, se impõe à observação.” (DURKHEIM, 1999, p. 28). Sem dúvida, os fatos sociais possuem as características próprias das coisas. Elas só ocorrem através dos indivíduos e são, portanto, resultado da ação do homem.

O fenômeno, por sua vez, é considerado por Durkheim (1999) como coisa (objeto) e deve ser tratado como tal. Ademais, só deve ser visto como parte do coletivo se este for comum aos indivíduos que fazem parte de uma dada sociedade. Ele se concretiza através das

[...] crenças e práticas que nos são transmitidas prontas pelas gerações anteriores; recebemo-las e adotamo-las porque sendo ao mesmo tempo uma obra coletiva e uma obra secular, elas estão investidas de uma particular autoridade que a educação nos ensinou a reconhecer e a respeitar. (DURKHEIM, 1999, p.9).

Em outros termos, essas práticas exprimem um modo de vida distinto daquele próprio da realidade do indivíduo. Os fenômenos sociais devem ser considerados por si, afastados da realidade na qual os sujeitos os concebem para ser possível ver como eles se apresentam a nós.

Chartier orienta-se nas idéias de Durkheim acerca das representações conferindo-lhes um caráter coletivo, fundado nas experiências vividas pelo grupo. As apropriações das representações só se expressam devido ao seu caráter coletivo e social. O indivíduo se esforça por assimilar as representações, contudo elas se mostram imperfeitas. As

representações são vistas de modos distintos pelos indivíduos, pois têm uma relação estreita com o modo de vida de cada um. Por isso, as representações são compreendidas pelos modos de exibição da própria presença e por tornar presente o ausente; ou seja, tornar real pela imagem que se cria, o que é visto no campo do imaginário.

Chartier (2002) explica que há uma diferença enorme entre o representado ausente e a imagem que o representa. Ele cita o exemplo da imagem de mármore substituta do rei morto em seu leito perpetuando sua presença. Levanta aspectos sobre as relações que se estabelecem entre signo e significado no qual se percebe uma possibilidade para visualizar as apropriações das representações.

Mesmo recebendo influências de Durkheim, Serge Moscovici, um dos expoentes da vertente sociológica da Psicologia europeia, já no início dos anos sessenta, deixa claro que a visão da Psicologia Social difere da forma como o conceito foi empregado na Sociologia de Durkheim. Segundo ele, a Psicologia Social preocupa-se com a estrutura e a dinâmica das representações e propõe, em sua elaboração teórica, considerar o conceito como um fenômeno. Para tanto, as representações sociais devem ser vistas como uma maneira de compreender e comunicar o que já sabemos e, ao contrário da concepção durkheimiana, as representações são dinâmicas. Nesses termos, Moscovici dá outro sentido às representações coletivas, ao introduzi-las nos estudos da psicanálise, denominando-as de representações sociais. Emerge, portanto, outra forma de compreensão da representação.

Para Durkheim, a vida social era a condição de todo o pensamento organizado e o conhecimento só poderia ser encontrado na experiência social. É nesse aspecto que se manifesta a divergência de Moscovici em relação ao pensamento de Durkheim. Segundo Moscovici não é apenas uma herança coletiva dos antepassados que é transmitida de maneira determinista e estática. O indivíduo participa do processo de construção da sociedade, assim como é criado por ela. A obra *La psychanalyse, son image et son publique*¹² torna-se relevante para o novo campo que se abre na Psicologia Social, conhecido como o campo das representações sociais.

Moscovici pretendia enfatizar como a cognição¹³ ao nível social, entendida como criação entre os indivíduos das representações consensuais do universo, deveria ser um campo de interesse da Psicologia Social no período pós II Guerra, em detrimento do

¹² Esse livro foi publicado no Brasil em 1978 com o título *A Representação Social da Psicanálise*.

¹³ As formas de cognição são diferentes para a ciência cognitiva e para a Psicologia Social, pois enquanto a primeira considera a teoria da informação, na Psicologia Social cognitiva a linguagem provém de uma concepção fenomenológica. Isto é, “quando o outro é outra pessoa (em vez de, por exemplo, um objeto), o modo de comunicação é interpessoal, isto é, social. Como modo de comunicação, a linguagem é especificamente humana. Ela é também um modo intrinsecamente social de comunicação.” (FARR, 1999, p.27).

behaviorismo¹⁴ vigente no período anterior a esse conflito mundial. Moscovici refuta os principais argumentos do behaviorismo.¹⁵ Segundo ele, para compreender o(s) indivíduo(s) ou grupos não são receptores passivos, mas atores de uma sociedade pensante que (re)avalia seus problemas e busca soluções criativas a partir da comunicação que se estabelece entre eles.

Os teóricos da Psicologia Social tratavam de modo diferenciado o individual e o coletivo porque acreditavam que as leis explicativas dos fenômenos coletivos não eram as mesmas que explicavam os fenômenos individuais. Nessa área, o indivíduo só existe dentro da rede social e a sociedade resulta da interação dos indivíduos; daí o conflito existente entre indivíduo e coletivo. Por conseguinte, a representação social torna-se um instrumento da Psicologia Social na medida em que é capaz de articular o social e o psicológico de modo dinâmico, permitindo a compreensão da formação do pensamento social. Para Durkheim, a Psicologia Social teria a função de estudar como as representações se atraem e se excluem ou se misturam umas às outras. A representação social, enquanto objeto de estudo da Psicologia Social, pode ser utilizada para penetrar no cotidiano dos indivíduos, tornando-se um instrumento de compreensão e de transformação da realidade.

A proposta de Moscovici é marcada por alterações no eixo tradicional dos estudos até então desenvolvidos na psicologia social, concentrados notadamente na tradição behaviorista, caracterizada pela verificação de comportamentos observáveis. Moscovici pretendia redefinir o campo da Psicologia Social tendo como base esse fenômeno destacando sua função simbólica e sua força na construção do real. Segundo ele, o fato de a Psicologia Social se dedicar ao estudo do indivíduo seria um entrave a expansão dos limites dessa ciência.

Em Robert Farr¹⁶ (1999) percebe-se, como já mencionado, o papel fundamental exercido por Moscovici na Psicologia Social, ao reconhecer Durkheim como seu antecessor, embora tivessem surgido divergências em relação a seu pensamento. Sua contribuição foi de “assegurar que essa tradição francesa de pesquisa em psicologia social, que ele iniciou no começo da era moderna, fosse classificada como uma forma sociológica de psicologia social e não como uma forma psicológica.” (FARR, 1999, p.30). Essa contribuição implicou

¹⁴ Farr (1999), em *As raízes da psicologia social moderna* explica que o behaviorismo foi a forma pela qual o positivismo encontrou de participar da Psicologia. O deslocamento dos psicólogos austríacos e alemães para os Estados Unidos influenciou a Psicologia Social cognitiva, peculiar à moderna Psicologia Social cuja origem é a fenomenologia. Ainda com base na explanação do autor, os psicólogos alemães não haviam mantido contato com o behaviorismo no período que antecedeu a migração para a América. Foi a partir do embate ocorrido entre o positivismo e a fenomenologia é que surgiu a Psicologia Social na América.

¹⁵ O behaviorismo é um ramo experimental e objetivo da ciência natural cuja meta é prever e controlar o comportamento.

¹⁶ O historiador inglês Robert Farr difundiu a perspectiva renovadora de Moscovici entre a comunidade científica inglesa.

em uma crítica a respeito do caráter individualista da tradição psicológica dominante da Psicologia Social nos Estados Unidos.

O interesse pela função simbólica na orientação da conduta do homem contribuiu para ampliar as perspectivas para o estudo do fenômeno das representações sociais. Posteriormente, esse fenômeno representou o rompimento com a Psicologia clássica e transformou-se em um novo paradigma na Psicologia Social na medida em que lançou as bases teórico-metodológicas sobre as quais se desenvolveram os debates que se seguiram no âmbito não só da Psicologia como também da Sociologia.

Nas últimas décadas verificou-se um incremento considerável do número e diversidade de investigações sobre as representações sociais, tendo-se registrado progressos notáveis ao nível metodológico tanto na Antropologia e Psicologia Social quanto na Sociologia. Moscovici (2001) acredita que essas áreas do conhecimento têm muitas contribuições a dar ao estudo das representações, uma vez que as representações são geradas no social e reelaboradas pelo indivíduo. De outro modo, as representações existem pela interação existente entre o individual e o social, porque o social só existe a partir de um sujeito e o sujeito só existe se houver o social. Portanto, sua origem é social.

A década de noventa marcou a formação de núcleos de estudos em representações sociais reunindo pesquisadores interessados nessa temática - Celso Pereira de Sá, Mary Jane Paris Spink, Ângela Arruda e Pedrinho Guareschi -, tais como o Núcleo de Estudos sobre as Representações de Saúde e Doença da Pontifícia Católica de São Paulo (PUCSP). Havia interesse pelos processos de sentidos no cotidiano e esse grupo foi seu interlocutor. A troca de experiências com pesquisadores europeus - Denise Jodelet, Serge Moscovici, Robert Farr, dentre outros - foi importante para compartilhar pesquisas na área e aprofundar as discussões teórico-metodológicas e consolidar os estudos de representações sociais no Brasil.

O conceito de representação social tem permitido a ligação não só entre diversas áreas na Psicologia Social, mas também entre as ciências sociais e humanas. A denominação adotada por Moscovici decorre de um aprofundamento das idéias de representação pelo viés da Sociologia. Ele reconhece a objetividade contida nessa abordagem, incorporando-a à Psicologia e propondo a Teoria das Representações Sociais (TRS).

Moscovici argumenta que

de um lado, era preciso considerar uma certa diversidade de origem, tanto nos indivíduos quanto nos grupos. De outro, é necessário deslocar a ênfase sobre a comunicação que permite aos sentimentos e aos indivíduos convergirem; de modo que algo individual pode tornar-se social ou vice-versa. (MOSCOVICI, 2001, p. 62).

Ademais, a intenção de tratar o fenômeno social e o desejo de compreender uma sociedade moderna mais complexa e dinâmica do que aquela sociedade fechada e estática estudada por Durkheim no final do século XIX constituem os motivos pelos quais Moscovici adjetiva as representações de *sociais*. O fenômeno das representações é próprio de sociedades pensantes. Os fatos ocorrem em ritmo acelerado, não havendo tempo para que se transformem em uma tradição, mas circulam em seu interior. Assim, o termo incorpora outras características que o fazem ir além das idéias de Durkheim. Para o psicólogo francês, o termo *sociais* seria o modo de ser e de produzir sentido; um modo não só de construir imagens, mas de identidades da própria sociedade. Seria, portanto, o aspecto simbólico que diferencia o social do individual. Ele se defende ainda do uso do termo sociais se referindo às representações sociais como “fenômenos específicos que estão relacionados com um modo particular de compreender e de se comunicar – um modo que cria tanto a realidade como o senso comum. É para enfatizar essa distinção que eu uso o termo ‘social’ em vez de ‘coletivo’.” (MOSCOVICI, 2007, p.49).

A reflexão teórica de Moscovici tem início com a crítica às idéias de Durkheim. A concepção de representação coletiva era estática. Não correspondia à estabilidade dos fenômenos para cuja explicação havia sido proposta. Essa concepção era adequada ao período contemporâneo a Durkheim, constituído de uma sociedade tradicional, cujas transformações ocorriam gradativamente. No mundo moderno, dificilmente esse conceito poderia ser utilizado devido à rapidez com que as transformações econômicas, políticas e culturais ocorrem e o caráter cada vez mais evidente de sociedades pluralistas; as representações coletivas não se ajustariam ao estudo de sociedades contemporâneas, conhecidas pela diversidade de sistemas políticos, religiosos e filosóficos.

Outro aspecto alvo de críticas de Moscovici é a generalidade com que Durkheim se referia aos fenômenos psíquicos e sociais, não se preocupando em explicar os processos que originaram os modos de organização do pensamento.

A proposta de Moscovici se afasta do conceito de representações coletivas, na medida em que procura estabelecer um diálogo entre indivíduo e sociedade. Para ele, as representações eram marcadas pela mobilidade específica de conhecimento “que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre indivíduos” (MOSCOVICI, 2007, p.21), cabendo à Psicologia Social “penetrar nas representações para descobrir a sua estrutura e os seus mecanismos internos.” (MOSCOVICI, 2007, p.156). Ele procura enfatizar que as representações sociais são teorias coletivas sobre o real; contêm uma linguagem particular, baseada em valores adquiridos pelos grupos nos quais os indivíduos produziram e comunicariam suas próprias representações.

Nessa perspectiva, toda apreensão de si, da sociedade, dos outros como conhecimento, é vista como uma representação e os indivíduos organizam suas relações com o mundo dando sentido a elas por meio das imagens que fazem de si, da sociedade e dos outros. Assim, as representações contêm valores e modos de pensar e de agir, orientando a sociedade na sua organização e influenciando nos comportamentos dos indivíduos. Roger Chartier (2002) dá sua contribuição ao conceito de representação articulando-a de três modos em relação ao mundo social: o primeiro se refere às formas pelas quais os grupos sociais constroem a sua realidade a partir de um trabalho de classificação que produz diversas configurações intelectuais, seguido pela identidade social, reconhecida pelas práticas as quais visam exibir uma maneira particular de estar no mundo. Por último, cita as formas institucionalizadas em que um grupo, uma comunidade ou classe marcam a sua existência. Em outras palavras, quando uma representação se une a significados fora de si e entronizados em uma “comunidade discursiva”, ou seja, “uma comunidade de falantes, como os praticantes de uma determinada disciplina, como os integrantes de uma sociedade, ou mais especificamente, os integrantes de determinados grupos socioculturais, esta representação começa a se avizinhar de outra categoria importante para a História Cultural, que é o ‘símbolo’.” (BARROS, 2005, p.66).

Por outro lado, Moscovici assinala três maneiras de uma representação tornar-se social. Podem participar das representações todos os membros de um grupo sem terem sido produzidas por ele. Estas representações são denominadas hegemônicas e prevalecem nas práticas simbólicas. Outras representações são conhecidas como emancipadas, pois são o produto da circulação de conhecimento e de idéias de grupos que mantêm uma relação de interpretações e de símbolos. Cada grupo cria as suas próprias versões e partilha-as com os outros e, por isso, possuem certo grau de autonomia. Por último, existem as representações controversas, geradas por um conflito ou polêmica social e que não são partilhadas pela sociedade no conjunto.

A elaboração teórica de Serge Moscovici resultou na Teoria das Representações Sociais, que segundo Farr “é uma forma sociológica de psicologia social.” (FARR, 1999, p.33). Ainda apoiando em Farr, a Psicologia Social europeia de Moscovici distingue da Psicologia Social de caráter bastante positivista praticada nos Estados Unidos notadamente pelas bases durkheimianas.

A TRS inaugurou outro modo de olhar a sociedade, embora sua operacionalização dependesse ainda do refinamento de ferramentas teóricas de análise tais como a redefinição do termo sociedade e o redimensionamento da importância dos fatores sociais. Pesquisadores de diversos campos da ciência incorporaram a teoria em suas pesquisas,

especialmente a partir dos anos 80, período em que já se pode considerar como de consolidação da teoria. Por conseguinte, constata-se o caráter holístico da teoria na medida em que esta se fundamenta na Sociologia, transcorre pela Antropologia e Filosofia, e forma um intenso diálogo com a Psicologia Social.

Moscovici sugere um pensamento social e define as representações sociais como

um conjunto de conceitos, enunciados e explicações originado na vida cotidiana. Elas são o equivalente, em nossa sociedade, aos mitos e aos sistemas de crença das sociedades tradicionais; poder-se-ia mesmo considerá-las como a versão contemporânea do senso comum. (MOSCOVICI, 2007, p.198).

A finalidade desse pensamento social é criar uma teoria menos individualista que a Psicologia Social norte-americana e um posicionamento mais sociológico para a Psicologia Social. O repúdio à dualidade existente entre o sujeito e o objeto, em que se considera uma realidade interna e outra externa ao indivíduo, reforçou a necessidade de se entender as representações sociais como um processo dinâmico existente no cotidiano das pessoas.

A TRS tem por premissas básicas o contexto da produção do conhecimento e a importância da dimensão histórica na produção do conhecimento. No âmbito da epistemologia, essas premissas permitem à teoria rejeitar o indivíduo como unidade de análise básica da Psicologia Social, optar por formas sociológicas da Psicologia Social, enfatizar a dimensão simbólica da produção de significados e contextualizar o conhecimento na história.

Os universos de pensamento consensual e reificado, embora dicotômicos, compõem as representações sociais. O universo consensual consiste no espaço cujas representações se produzem e os indivíduos elaboram suas opiniões livremente sobre as noções básicas necessárias ao convívio social, aprendidas em seu espaço de convívio - a escola, a casa, a rua, o trabalho. Esse universo é dinâmico e a convivência com o outro favorece a vida social.

O universo reificado, por sua vez, é o científico, onde há regras determinadas de acordo com o surgimento dos contextos e resultam em representações sociais, ao passo que as representações sociais propriamente ditas são identificadas no universo consensual. As regras estabelecidas no universo reificado produzem hierarquias, constituindo um lugar social para o indivíduo, diferenciando de outros indivíduos. Essa rigidez provoca certa passividade no indivíduo em termos do lugar ocupado por ele, o que não ocorre no universo consensual. Neste, o indivíduo é considerado sujeito de qualquer processo de mudança de sua realidade.

Moscovici (2007) comenta acerca da natureza social das representações e observa que determinados aspectos próprios das representações tais como as reações, as proposições e as avaliações não se organizam do mesmo modo nas diferentes classes sociais, formando diversos universos de opinião. Cada um desses universos (concensual e reificado), portanto, se estrutura em três dimensões: a atitude, a informação e a imagem. A primeira dimensão corresponde à orientação geral ao objeto da representação; enquanto que a informação trata da organização dos conhecimentos adquiridos pelo grupo sobre um determinado objeto social. A terceira dimensão retrata o conteúdo concreto e limitado de proposições relativas a um determinado aspecto do objeto e pressupõe uma hierarquização de elementos. O conjunto formado pelas três dimensões fornece uma ampla visão de seu conteúdo e sentido. A análise dessas dimensões permite também caracterizar os grupos em função de sua representação social, tornando possível definir os limites de um grupo e diferenciá-lo de outros grupos através de um dado objeto social.

Para ilustrar sua elaboração teórica, Moscovici desenvolveu os processos formadores das representações pela ancoragem e pela objetivação. Esses processos são produzidos pelo efeito entre o cognitivo e o social. Sandra Jovchelovitch (2007) compreende esses processos como sendo “formas específicas em que as representações sociais estabelecem mediações, trazendo para um nível quase material a produção simbólica de uma comunidade e dando conta da concreticidade das representações sociais na vida social.” (JOVCHELOVITCH, 2007, p.81). Estes processos se interagem entre si e se formam por fatores sociais.

Jovchelovitch (2007) esclarece que no caso de novas situações ou objetos como a psicanálise,

o processo de representar apresentava uma seqüência lógica: tornar os objetos não-familiares (novos) em objetos familiares através de um duplo processo, então intitulado *amarração* – no sentido de amarrar um barco a um porto seguro, conceito que logo evoluiu para o conceito de *ancoragem* – e *objetivação*, processo no qual indivíduos ou grupos acoplavam imagens reais, concretas e compreensíveis, retiradas de seu cotidiano objetivo, aos novos esquemas conceituais com os quais tinham que lidar. (JOVCHELOVITCH, 2007, p.81).

O primeiro processo trabalha com a etapa simbólica da representação, interpretando e assimilando os elementos familiares por meio da classificação. A ancoragem é um processo que antecede a objetivação, mas também dá seqüência a ela. Quando a ancoragem precede a objetivação, o tratamento da informação exige pontos de referência, ou seja, é a partir das experiências que se passa a pensar no objeto da representação. Por outro lado, a ancoragem formada na seqüência da objetivação refere-se à função social das

representações, dando condições à compreensão do modo pelo qual os elementos representados contribuem para expressar as relações sociais. Por isso a ancoragem depende da posição social do indivíduo, facilitando a leitura de sua história de vida tanto em nível econômico como social e cultural.

Para Moscovici o processo de ancoragem “transforma algo estranho e perturbador, que nos intriga, em nosso sistema particular de categorias e o compara com um paradigma de uma categoria que nós pensamos ser apropriada.” (MOSCOVICI, 2007, p.61). A ancoragem é um processo de materialização e funcionalidade do saber permitindo uma melhor interpretação do ambiente. É o espaço de formação de uma rede de significações em torno do objeto, vinculando-o a valores e práticas sociais. É, segundo Moscovici, tornar familiar a situação ou objeto que não é familiar; é, portanto, dar nomes, hierarquizar, sistematizar objetos e fatos.

Segue-se a esse processo, a objetivação do pensamento. Ela resulta da capacidade que o pensamento e a linguagem têm de materializar o abstrato, elaborando um novo conceito a partir dos registros individuais existentes. Ela se refere à forma como se organizam os elementos que compõem a representação. O processo de objetivação abrange três etapas. A primeira etapa é composta do levantamento das informações acerca do objeto da representação para serem selecionadas a fim de que o todo se forme com coerência. De outro modo, ocorrem nessa etapa, a seleção e reorganização dos elementos da representação de acordo com as normas e os valores grupais. A segunda etapa da objetivação corresponde à organização dos elementos para que se crie uma relação estruturada entre eles. A naturalização consiste na última etapa da objetivação. Nessa etapa, a estruturação das relações é considerada uma categoria natural, pois adquire materialidade. Isto é, os conceitos se aproximam da realidade por meio da sua expressão em imagens.

A objetivação é, pois, a passagem de conceitos para imagens concretas, ou seja, sua intenção é unir “a idéia de não-familiaridade com a da realidade, tornar-se a verdadeira essência da realidade.” (MOSCOVICI, 2007, p.71). É reproduzir um conceito em imagem ou extrair o real, simples e comum, de uma idéia.

Jovchelovitch (2007) salienta que a objetivação supõe o envolvimento do indivíduo em uma estrutura particular, em uma circunstância sociopolítica com suas restrições materiais e culturais.

Objetivando, o indivíduo faz corresponder (às vezes de forma “reduziva”) o não-familiar ao universo de imagens concretas de seu cotidiano, isto é, de seu espaço ou de sua “situação de vida”; em outros termos, objetiva-se (concretiza-se) em função da situação efetivamente vivida. (Jovchelovitch, 2007, p. 82).

Moscovici encerra sua explicação sobre os processos de ancoragem e objetivação dizendo que a motivação para a produção das representações sociais ocorre em torno de uma ação central com “a tentativa de construir uma ponte entre o estranho e o familiar” (MOSCOVICI, 2007, p.87), na medida em que este estranho implique falta de comunicação entre o grupo.

E Jovchelovitch (2007), por sua vez, conclui seu raciocínio sobre os dois processos de produção das representações afirmando que

agora vestidos pela roupagem sociológica, nada perdem de sua fecundidade teórica. Ao contrário, assim compreendidos, eles permitem que se resgate o conceito de sociedade, seja em sua acepção de sistema social (normalmente presente na literatura sociológica norte-americana), seja ainda em sua acepção de estrutura social (esta mais próxima das correntes sociológicas européias, em especial, francesas). (JOVCHELOVITCH, 2007, p.82).

A análise e compreensão desses processos consiste em uma das contribuições mais significativas da teoria desenvolvida por Moscovici. Ela permite entender a maneira de interferência do funcionamento do sistema cognitivo no social e como o social interfere na elaboração cognitiva.

Em resumo, a elaboração teórica apresentada por Moscovici (2007) focaliza os dois aspectos essenciais das representações sociais na Psicologia Social: os processos de formação e o sistema cognitivo que lhe é próprio. Procura estabelecer um modelo capaz de considerar interações sociais, processos simbólicos e condutas.

Na análise de Celso Pereira de Sá (2004) sobre a obra de Moscovici, são identificados alguns desdobramentos da TRS a partir do surgimento de três correntes teóricas. São correntes originárias de uma matriz teórica comum e, portanto não se opõem, mas se complementam: a corrente francesa, com Denise Jordelet¹⁷ seguindo as orientações básicas de Moscovici enfatiza os suportes¹⁸ pelos quais as representações sociais transitam na vida cotidiana. Uma corrente liderada por Willem Doise em Genebra, articulador da teoria em uma perspectiva mais sociológica, confere à inserção social do indivíduo um papel determinante na construção das representações associando o conceito de ancoragem à classe social sobre a qual as representações sociais¹⁹ se constroem. Por fim, a terceira corrente, conduzida por Jean Claude Abric, única a se constituir enquanto teoria, ressaltando o aspecto cognitivo das representações.

¹⁷ Jodelet estudou as relações entre doentes mentais e aldeões de uma comunidade rural da França, onde havia um sistema de hospedagem para pacientes que recebiam alta de hospitais psiquiátricos.

¹⁸ Sá denomina esses suportes como sendo os discursos das pessoas e grupos que mantém as representações, mas também os seus comportamentos e as práticas sociais nas quais estes se manifestam. Ver Sá (2007).

¹⁹ Para o autor, deve-se buscar o não dito no discurso, pois é por detrás dele que se constroem as representações sociais.

Denise Jodelet, principal colaboradora de Serge Moscovici, se inspirou na Psicologia Social para caracterizar a representação como “uma forma de saber prático ligando um sujeito a um objeto” (JODELET, 2001, p.27) e os processos de ancoragem e objetivação, com o intuito de esclarecer como os mecanismos sociais interferem na representação e como esta interfere na interação social. Sua contribuição reside no segmento e aprofundamento de estudos abrangendo a teoria, procurando esclarecer melhor o conceito e os processos formadores das representações sociais.

Jodelet retoma o conceito de ancoragem procurando mostrar que a intervenção do social se traduz na atribuição de sentido, em que a hierarquia de valores existentes na sociedade contribui para criar em torno do objeto uma rede de significações na qual ele é inserido e avaliado como fato social. Para a autora, ancoragem é “integração cognitiva do objeto representado – sejam idéias, acontecimentos, pessoas, relações, etc. – a um sistema de pensamento social preexistente e nas transformações implicadas.” (JODELET, 2001, p.39).

A utilidade da representação na ancoragem consiste na contribuição dos elementos da representação para sua formação. A estrutura imaginante auxilia na leitura da realidade e a ancoragem é capaz de fornecer à objetivação seus elementos imaginados para fundamentar a elaboração de novas representações.

Jodelet procura compreender como a significação é conferida ao objeto representado, como a representação é utilizada como sistema de interpretação do mundo social e, por último, como ocorre sua integração em um sistema de recepção a partir da articulação das funções²⁰ básicas da representação - ancoragem e objetivação.

A objetivação, segundo a autora, é “uma operação imaginante e estruturante que dá corpo aos esquemas conceituais, reabsorvendo o excesso de significações, procedimento necessário ao fluxo das comunicações.” (JODELET, 2001, p.38). Em outros termos, é a concretização da realidade.

São três as fases que fazem parte desse processo. A construção seletiva, correspondente ao processo pelo qual o sujeito se apropria das informações acerca de um objeto. Alguns elementos são guardados e outros são esquecidos. As informações circundantes ao objeto passam por uma seleção quanto ao acesso diferenciado às informações, decorrente da inserção do sujeito ao grupo social. A segunda fase do processo de objetivação refere-se à esquematização estruturante, cuja estrutura imaginante reproduz a estrutura conceitual para proporcionar uma imagem coerente dos elementos que compõem o objeto da representação. O resultado da esquematização é denominado núcleo

²⁰ As funções são: cognitiva, de interpretação da realidade e de orientação, das relações sociais

ou esquema figurativo, representado na psicanálise pelo consciente e pelo inconsciente. Esse núcleo permite concretizar os elementos e esses se transformam em seres da natureza, daí a última fase ser chamada de naturalização.

A TRS deve procurar responder como o social interfere na elaboração psicológica que constitui a representação, e como essa elaboração psicológica interfere no social. Isso significa o nosso interesse em um modo de pensamento social, “quer sob seu aspecto constituído, isto é, como produto, quer sob o aspecto constituinte, o que supõe a análise dos processos que lhe deram origem: a objetivação e a ancoragem.” (JOVCHELOVITCH, 2007, p. 81).

Se optarmos pelo estudo das representações como produto, procuramos interpretar seu conteúdo através dos elementos que as compõem - a informação, a crença, a imagem, o valor -, expressos pelos sujeitos e obtidos através de instrumentos de medida tais como o questionário e a entrevista. Mas, para que esses elementos se modelem em uma representação, devem se apresentar como campo estruturado. Isso pressupõe organização e hierarquização dos elementos que configuram seu conteúdo.

Por outro lado, se estudarmos as representações como processo, o nosso interesse será a relação entre a estrutura da representação e suas condições sociais de produção e nas práticas sociais. Essa relação exige a investigação de aspectos culturais, ideológicos e interacionais no grupo estudado, que podem explicar a emergência de um núcleo figurativo, inscrevendo-o em uma rede de significações.

Jodelet (2001) diz que temos de nos informar sobre o mundo. Precisamos aprender a nos comportar diante de situações que ele nos expõe e, por isso criamos as representações. Vivemos em um mundo no qual partilhamos com outras pessoas e as representações expressam sempre o objeto e o sujeito e são “uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático e que concorre para a construção de uma realidade comum a um conjunto social.” (JODELET, 2001, p.22). A visão da autora vai ao encontro do pensamento porque esta reflexão é relevante na explicação de processos cognitivos e das interações sociais.

A autora complementa: as representações sociais são formas de interpretação, através das quais nos relacionamos com os outros e com o mundo e elas são as responsáveis pela organização e pelo modo de ser da comunicação social, intervindo em “processos variados tais como a difusão e a assimilação dos conhecimentos, o desenvolvimento individual e coletivo, a definição das identidades pessoais e sociais, a expressão dos grupos e as transformações sociais.” (JODELET, 2001, p. 38). Essa definição

mostra o potencial da teoria, na qual se estuda o senso comum, e possui uma finalidade prática, em geral, aplicada na construção de uma realidade por indivíduos.

Jodelet (2001) sugere possíveis caminhos para o estudo das representações sociais: a atividade cognitiva pela qual o sujeito constrói sua representação, os aspectos significante da atividade representativa, a representação como uma forma de discurso, a prática social do sujeito, o jogo das relações intergrupais determinando a dinâmica das representações e, por último, o sujeito é portador de determinações sociais e baseia a atividade representativa sobre a reprodução de esquemas de pensamento socialmente estabelecidos.

Três etapas caracterizam essa teoria: o pensar, determinando o cognitivo do objeto contemplado; o sentir, identificando os sentimentos que envolvem o sujeito com o objeto; e o atuar, revelando as ações do sujeito diante do significado e significante do objeto.

Jean-Claude Abric denominou sua teoria de Teoria do Núcleo Central cuja hipótese preconizava que “toda representação se organiza em torno de um núcleo central.” (ABRIC, 2001, p.162). Posto isso, elabora-se uma estrutura para a representação social formada por um núcleo central, determinante da significação e da organização, e elementos periféricos, com características diferentes.

O sistema central aborda os elementos inseridos no contexto histórico do grupo de forma coletiva, garantindo a estabilidade e a coerência da representação. Abric (2001) atribui duas funções importantes ao funcionamento do sistema central: a primeira, geradora, em que esse sistema cria ou transforma o significado de uma representação; e a função organizadora, que une os elementos de representação, dando-lhe certa estabilidade.

No sistema periférico os elementos estão ligados ao cotidiano dos indivíduos do grupo. Eles têm o papel de proteger o sistema central colocando em ação as funções de concretização, pois é através deles que a representação é formulada, compreendida e transmitida; de regulação, na qual as representações se adaptam às modificações do contexto ao qual o grupo se insere, e, por fim, a função de defesa, pois o sistema periférico se transforma para que se mantenha a estabilidade da representação.

O núcleo central e os elementos periféricos se diferenciam por ser o primeiro estável e resistente a mudanças, relacionado à memória coletiva e, portanto, atribuindo significação e consistência à representação. Os elementos periféricos, por sua vez, permitem a adaptação à realidade e proteção ao núcleo central.

Abric investiga a influência das representações sobre o comportamento e as define como sendo “um conjunto organizado de opiniões, de atitudes, de crenças e de informações referentes a um objeto ou a uma situação.” (ABRIC, 2001, p. 156). E assegura que esta é determinada por três elementos expressos pelo sujeito, através de sua própria história, pelo

meio social e ideológico no qual ele se encontra inserido e pela natureza dos vínculos que o sujeito mantém com o meio social.

É interessante observar que Abric estabelece quatro funções das representações sociais: funções do saber, do senso comum - permitem compreender e explicar a realidade; identitária - permite a elaboração de uma identidade social e preservam os grupos; orientação - guiando o comportamento e a prática; e, por fim, a função justificatória, na qual é possível justificar as tomadas de posição e os comportamentos.

As três correntes complementares distinguem o método e o classificam de modo particular. Os métodos qualitativos são utilizados por Jodelet, enquanto Doise utiliza para suas pesquisas o tratamento estatístico correlacional. Abric, por outro lado, emprega o método experimental. Segundo Jodelet, Abric “foi o único a desenvolver uma metodologia própria e adequada às suas proposições teóricas.” (JODELET, 2001, p. 32).

Para o autor, a escolha da metodologia é determinada por considerações de natureza empírica, envolvendo a natureza do objeto estudado e as características do público alvo, mas, sobretudo pelo corpo teórico que subentende e justifica a pesquisa.

Em relação às escolhas metodológicas no desenvolvimento das pesquisas Sá (2004) explica que “à perspectiva de Jodelet correspondem os métodos ditos qualitativos; à perspectiva de Doise, os tratamentos estatísticos correlacionais; à de Abric, o método experimental.” (SÁ, 2004, p.27). O autor reforça, entretanto, que essas opções podem se interrelacionar, como é o caso da teoria proposta por Abric. Embora tenha sido inaugurada através de um trabalho experimental, Abric considera a relevância da entrevista, já privilegiada por Jodelet, na pesquisa das representações sociais.

Na opinião de Wolfgan (2007) são dois os níveis de avaliação os quais exercem um papel nas pesquisas desenvolvidas com representações sociais. O primeiro nível, o individual, considera conceitos contendo elementos subjetivos – lembranças, desejos, atitudes, emoções -, próprios da Psicologia Social. A avaliação desses conceitos ocorre “a partir ou em relação ao sujeito individual.” (WOLFGAN, 2007, p.155). No segundo nível de avaliação denominado social/cultural, as variáveis abrangem fatos que aparecem inicialmente para o indivíduo, pois refletem qualidades de sociedades, grupos e classes sociais. Wolfgan (2007) cita a participação, nesse nível, de instituições sociais, fenômenos econômicos e sistemas coletivos simbólicos.

Willem Doise²¹ (2002), por sua vez, complementa a questão metodológica prendendo-se a quatro níveis de análise distintos da Psicologia Social. Segundo ele, um dos

²¹ Doise é um dos seguidores dos pensamentos de Serge Moscovici, Henri Tajfel e Jean Piaget acerca da Psicologia Social.

objetivos das pesquisas desenvolvidas em Genebra inspiradas no campo social, intergrupo e desenvolvimento social da inteligência foi interrelacionar explicações de ordem individual a explicações de ordem societal. A finalidade das pesquisas seria expor como o indivíduo dispõe de processos que lhe dão condições de “funcionar em sociedade e, de maneira complementar, como dinâmicas sociais, particularmente interacionais, posicionais ou de valores e de crenças gerais, orientam o funcionamento desses processos.” (DOISE, 2002, p.28).

O nível intra-individual²², no qual se incluem modelos que descrevem como os indivíduos organizam seu comportamento e avaliação em relação ao meio social. O nível inter-individual²³ ou situacional contém os modelos que explicam a dinâmica de interação entre os indivíduos numa dada situação. Já o nível posicional²⁴ contém apenas os modelos que recorrem às diferentes posições ocupadas previamente pelos indivíduos no tecido das relações sociais para explicar os diferentes modos de interação ocorridos no primeiro e segundo nível. O quarto e último nível de análise apresentado por Doise é o ideológico, integrando os modelos que descrevem como ocorre o comportamento dos indivíduos numa dada situação e como esses são moldados pelos valores, crenças e ideologias numa sociedade. A organização dos níveis de análise tem, portanto, a finalidade de facilitar as articulações necessárias à análise de modo que estas se tornem mais completas.

Para o autor, o objeto da Psicologia Social é o próprio trabalho de articulação de níveis de análise. Ele considera a análise das representações sociais do mesmo modo que a análise das relações intergrupais, pois o sentido de uma representação se apóia em sentidos gerais que intervêm nas relações simbólicas de um dado campo social. Nessa perspectiva, Doise diz ser o estudo das representações sociais de Moscovici um estímulo à construção de uma Psicologia societal “imbricando no estudo dos sistemas cognitivos no nível do indivíduo no estudo dos sistemas relacionais e societais.” (DOISE, 2002, p.30).

Em seu trabalho sobre as representações sociais e relações intergrupais, Rosa Cabecinhas (2004) tece comentários a respeito da explicação de Doise sobre como a dinâmica das relações entre grupos conduz a modificações nas representações. Segundo a autora, “as representações também imprimem direcção às relações intergrupais:

²² Nesse nível são desenvolvidas as pesquisas sobre o equilíbrio cognitivo, entendido por Piaget (1977) como um estado dinâmico cujas trocas são capazes de simultaneamente construir e manter uma ordem num determinado sistema aberto. Para maiores detalhes, ver PIAGET, J. *O Desenvolvimento do Pensamento: equilíbrio das estruturas cognitivas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1977.

²³ As pesquisas sobre as redes de comunicação e as experiências com jogos de motivações mistas são desenvolvidas neste nível.

²⁴ As pesquisas com grupos de *status* diferentes (dominantes e dominados, majoritários minoritários), ocorrem com mais frequência neste nível.

previamente à interação, cada grupo dispõe já de um sistema de representações que lhe permite antecipar os comportamentos do outro e programar a sua própria estratégia de acção.” (CABECINHAS, 2004, p.12).

O crescimento de pesquisas realizadas com apoio das representações sociais favoreceu o aprofundamento das questões metodológicas até então pouco desenvolvidas e, portanto, frágeis ainda. Na visão de Cabecinhas (2004), romper com a *psicologia social normal* é um desafio. A interação dos níveis de análise tem contribuído para que os conceitos da cognição social e das relações intergrupais possam se articular com coerência. O conceito de representação tem sido responsável por conectar a Psicologia Social ao nível interdisciplinar, bem como dialogar com as diversas ciências sociais e humanas.

Nas palavras de Jodelet (2001), as representações possuem a função de justificação antecipada e/ou retrospectiva das interações sociais porque se estruturam a partir de estratégias grupais e justificam os comportamentos dos grupos. As representações sociais ressaltam o dinamismo dos atores sociais na sua produção e transformação. Todavia, deve-se levar em conta, de um lado, “a relação entre as representações sociais e as configurações culturais dominantes, e por outro, a dinâmica social no seu conjunto” (CABECINHAS, 2004, p.14), uma vez que a conjunção destes fatores pode auxiliar na compreensão da homogeneização de certas representações sociais.

As representações sociais ocupam posição de destaque nos estudos relativos ao comportamento, transformando o estranho em familiar ou o contrário. Sua importância está no fato de que ela é o instrumento de ação sobre o mundo e sobre as pessoas que partilham esse espaço. Posto isso, elas produzem e determinam comportamentos, pois definem “ao mesmo tempo a natureza dos estímulos que nos envolvem e nos provocam e a significação das repostas a lhes dar.” (SPINK, 2004, p.98).

Em síntese, o estudo das representações sociais conduz a uma melhor compreensão do modo pelo qual um dado grupo constrói saberes que revelam o seu caráter identitário. Em outros termos, “poderia ser uma maneira de desvendar a sociedade tal como ela é percebida por seus atores.” (JODELET, 2001, p.3).

A TRS oferece amplas possibilidades para as investigações no campo das ciências sociais e humanas, pois o foco está centrado na relação entre os sujeitos do grupo e não o indivíduo em si. Jovchelovitch relata que essa ação “recupera um sujeito que através de sua atividade e relação com o objeto-mundo, constrói tanto o mundo como a si próprio.” (Jovchelovitch, 2007, p.19). A atividade do sujeito e a realidade do mundo em que ele vive tornam-se, então, os alicerces para a elaboração de Moscovici.

Um dos aspectos interessantes no desenvolvimento da teoria é que ela se desenvolve à luz dos conceitos da Sociologia, apropriando-se deles para a Psicologia Social. Talvez ele tenha percebido a fragilidade desta área do conhecimento em investigar as relações dos grupos, pois a tradição era de estudos investigativos ao nível do indivíduo. E a influência de Durkheim nesse sentido foi fundamental para ele entender a realidade social. Contudo, Jovchelovitch relata que Durkheim exerceu influências tanto favoráveis como desfavoráveis a Moscovici, fazendo-o perceber que

na sociologia durkheimiana havia o perigo implícito de esquecer que a força do que é coletivo (Durkheim sugeriu o termo representações coletivas) encontra a sua mobilidade na dinâmica do social, que é consensual, é reificado, mas abre-se permanentemente para os esforços de sujeitos sociais, que o desafiam e se necessário o transformam. (Jovchelovitch, 2007, p.19).

Outra contribuição da TRS é que a partir dela é possível formar uma síntese teórica entre os fenômenos e as dimensões “cognitiva, afetiva e social estão presentes na própria noção de representações sociais. O fenômeno das representações sociais, e a teoria que se ergue para explicá-lo, diz respeito à construção de *saberes sociais* e, nessa medida, ele envolve a cognição.” (JOVCHELOVITCH, 2007, p.20).

Analisar as representações sociais significa centralizar o olhar nos processos de comunicação, entendidos por Jovchelovitch (2007) como mediação social, ou seja, mediação que se apresenta de diversas formas: entre necessidades humanas, alteridade e um mundo com perspectivas diversas, inclusive um mundo da intersubjetividade, no qual os indivíduos buscam o sentido de sua existência. “E enquanto mediação social, elas expressam por excelência o espaço do sujeito na sua relação com a alteridade, lutando para interpretar, entender e construir o mundo.” (JOVCHELOVITCH, 2007, p.81).

Em resumo, as representações sociais são produto das mediações sociais e sua origem está atrelada a um processo formado e formador da vida de uma comunidade; por isso sua vinculação com a comunicação. É no transcurso desse processo que se constroem sentidos, significados e objetos sociais.

A TRS procura a explicação de fenômenos submetidos a uma ordem processual e causal e inseridos no contexto do senso comum e dos saberes adquiridos ao longo da vida social. As representações são de algum modo, uma oportunidade de resgatar acontecimentos num mundo cuja compressão do tempo no espaço se torna crescente. Eles mostram que não vivemos de modo isolado; ao contrário, compartilhamos a nossa vida cotidiana com o outro. Essa é uma das razões que revela a importância das representações para o cotidiano das pessoas. Elas nos orientam “no modo de nomear e definir conjuntamente os diferentes aspectos da realidade diária, no modo de interpretar esses

aspectos, tomar decisões e, eventualmente, posicionar-se frente a eles de forma defensiva” (JODELET, 2001, p.17) e se configuram através das palavras.

O diálogo possível da Geografia com a Teoria das Representações Sociais ocorre por meio de elementos, sobretudo culturais, encontrados na paisagem. Ela lhe confere uma aproximação com o real. Almeida (2003) relata que a interpretação das representações se apóia nos valores, nas significações e nas associações, elaborados por um dado grupo social. As representações sociais denominadas na Geografia pelas representações espaciais são um mecanismo de aproximação do discurso à realidade, isto é, “o problema da adequação entre a realidade, o que nós percebemos e nossos discursos sobre a realidade.” (ALMEIDA, 2003, p. 71).

Conhecer as representações dos grupos sociais orienta na atração de valores que dão significado ao espaço de vivência dos sujeitos cujas cicatrizes estão presentes na paisagem, em particular, a rural. As representações espaciais contribuem para a compreensão do modo pelo qual os grupos sociais estruturaram a paisagem, exprimindo seu modo de ver e viver no mundo.

A paisagem abrange uma ampla gama de elementos culturais. Estes elementos são materializados nos valores, na produção de significados, nos comportamentos das pessoas resultando na cultura, através da interação dessas com a paisagem. A paisagem é o cenário das representações, produzido nas diversas temporalidades. No espaço rural norte mineiro, as evidências do fenômeno da seca se configuram na paisagem, muitas vezes de modo indireto, obscuro, tornando-se necessário buscar complementar as respostas a indagações feitas no âmbito da investigação com o sujeito rural.

A análise das representações sob a ótica do real consiste, portanto, num “dado sobre ele (o real), isto é, também informam sobre a base material na qual se move determinado grupo social.” (ALMEIDA, 2003, p.72). Olhar, ver a paisagem não é suficiente para explicar as representações expressas na paisagem. É preciso realizar uma leitura do universo simbólico criado e recriado pelos sujeitos rurais para que seja possível estabelecer relações acerca daquilo que o sujeito rural foi capaz de criar em relação ao ambiente no qual ele vivencia suas experiências.

A forma de mediação das representações se manifestarem está na palavra, a maneira mais evidente de comunicação existente entre os indivíduos. E “quando se trata de da comunicação da vida cotidiana, a palavra é fundamental.” (MINAYO, 2007, p.110).

1.3 Revelações da seca pela representação social

Analisar a seca enquanto parte de um universo simbólico e não somente como um fenômeno natural significa compreender uma forma particular de conhecimento, expresso pelos saberes do agricultor que indicam como ele se interage com esse fenômeno em sua vida cotidiana. Para que isso ocorra é necessário conhecer o universo sociocultural no qual estão e são produzidas as representações sociais. Isso implica em considerá-las como emergentes na dimensão simbólica da vida social, pois servem para agir sobre o mundo e sobre os outros.

A representação da seca será desvendada na palavra e no cenário natural do lugar visto e sentido pelo agricultor. Isto porque “o quadro, ou melhor, a paisagem que nos expõe um narrador com olhar estrangeiro e descompromissado é distinto daquele outro quadro vivido, carregado de significados ligados a uma história, à produção social e simbólica dos seus habitantes.” (ALMEIDA, 2003, p. 72). Em diálogo com as palavras da autora, é o agricultor sertanejo a figura mais indicada para estabelecer a relação entre ele, enquanto sujeito construtor de uma dada realidade e a seca, enquanto representação social, por meio da exploração dos recursos naturais, da criação de figuras lendárias sobre a seca, da redução da estiagem pela religiosidade, da percepção do ambiente em que vive.

A inclusão do símbolo no universo social da seca requer uma aproximação com o imaginário dos sujeitos rurais para expressar os elementos que julgam ser significativos na tecitura das relações que se criam na paisagem. A florada das espécies vegetais, o cheiro da terra, o canto de determinados pássaros, o movimento do vento no decorrer do dia, o redemunho, o tempo em si, as noites frias, os dias quentes, enfim, são sinais que apontam uma maior ou menor intensidade de permanência da seca.

Os modos de vida dos sujeitos, conhecidos também como sertanejos, que vivenciam o espaço da seca,

bem como a forma de vida que permitiram uma construção simbólica da identidade sertaneja atualmente, reelaboram-se pela junção de símbolos do tradicional e do moderno – o cavalo e a moto, o berrante e o celular, a lida cotidiana com o gado e os rodeios, as vaquejadas e a competição. (ALMEIDA, 2003, p.86).

Transformações como essas também podem ser percebidas nas imediações da comunidade rural da Inhaúma. A substituição da moto pelo cavalo e a participação dos telefones celulares na vida das pessoas são sinais da entrada da modernidade no sertão. É o que Almeida (2003) denomina de *sertão contemporâneo*. Contudo, a contemporaneidade ainda não se sobrepõe aos domínios do fenômeno da seca. Ao contrário, contribui em demasia para a sua ampliação uma vez que se observa a intervenção do homem,

especialmente por meio da alteração do uso da terra, transformando áreas de mata natural em áreas de mata plantada ou áreas de pastagem plantada. Ou seja, o recuo de áreas de cerrado, estreitamente vinculadas à terra para viver, ocorre para ceder espaço ao plantio de eucalipto e a ampliação de áreas de pecuária extensiva. Emerge, agora, outro olhar sobre a terra, vista nesse momento como terra de negócio. A consequência maior do redirecionamento do sentido da terra está na redução de oferta de água representada pela extinção de cursos d'água e lagoas, importantes em nível local. É o sertão no qual Guimarães Rosa, em *Grande Sertão: Veredas*, já se referia à escassez da água durante suas viagens entre Cordisburgo e Pirapora.

Água ali nenhuma não tem – só a que o senhor leva. Aquelas chapadas compridas, cheias de mutucas ferroando a gente. Mutucas! Dá o sol, de onda forte, dá que dá, a luz tanta machuca. De noite, se é de ser, o céu embola um brilho... dia quente, noite fria. (ROSA, 1956, p.33).

Esse é o olhar que pretendemos nos deter nesta pesquisa. Olhar do sertão, que originariamente tem o sentido de deserto grande, interior pouco povoado, característico pelo isolamento, onde a criação de gado prevalece sobre a agricultura e onde persistem tradições e costumes. As considerações de Almeida (1998) sobre o sertão tornam evidente a representação cultural e ideológica do sertão, reforçando o distanciamento entre o eu e o outro. O sertão entendido como área geográfica distante do litoral, do moderno, do desenvolvimento, era sinônimo de atraso, de desconhecido, distante, grotesco, primitivo.

As representações da seca alicerçadas em Moscovici conduzem ao entendimento desse fenômeno pelo olhar dos agricultores locais. Esse olhar possui manifestações simbólicas associadas a um povo forte, que insiste em subsistir para além das águas. Guimarães Rosa já mostrava que mesmo no curto período de chuvas a água insiste em escoar rapidamente pelo solo poroso, não se mantendo por muito tempo na superfície.

Ali chovia? Chove – e não encharca poça, não rola enxurrada, não produz lama: a chuva inteira se soverte em minuto terra a fundo, feito um azeitinho entrador. O chão endurecia cedo, êsse rareamento de águas. O fevereiro feito. Chapadão, chapadão, chapadão. (ROSA, 1956, p.309).

Seca, estiagem, ausência de chuvas, falta de umidade. É assim que os dicionários definem esse fenômeno, como um problema estritamente relativo às condições naturais, ou seja, um problema de oferta de água. Entretanto, a significação do termo é mais abrangente, refletindo não apenas nos aspectos de ordem socioeconômica e política como também cultural. Posto isso, a seca é um fenômeno amplo, de naturezas múltiplas.

O isolamento econômico e cultural do sertão norte mineiro, notadamente no município de São João da Lagoa, espaço onde se insere a comunidade rural da Inhaúma,

se manteve por um longo período, devido, sobretudo, aos meios e vias de transporte e comunicação deficientes, ao clima e terreno agressivos.

O imaginário é a dimensão na qual poderá ser observada a seca enquanto representação no trato dos objetos geográficos. Isto porque ele vincula o homem ao espaço por meio da carga simbólica. O imaginário é, nesse sentido, “um meio de interrogar o real, confrontando-o com outras possibilidades, de agir sobre o mesmo para fazê-lo parecer a ficção.” (ALMEIDA, 1998, p.36). O imaginário traz nas lembranças imagens que não são reais e as transforma, modifica, altera. A imaginação simbólica contém representações diversas e, no caso da seca, ela se manifesta através de objetos materiais e imateriais, ou seja, pela religiosidade, pelos córregos e lagoas secas, pelas veredas que não existem mais, pelas noites frias e secas, pelos dias quentes, luminosos e secos, contendo fortes significados para o homem sertanejo. A paisagem é a instância mediadora desse fenômeno que mostra realidades que se constroem ao longo do tempo. “Ela é, pois uma dupla criação da cultura. A cultura de quem a olha e a apreende e a cultura daquele que a cria, a ‘inventar’”. Aí reside o mistério da paisagem. O mistério do sertão.” (ALMEIDA, 1998, p.44). Essa realidade diz respeito ao universo social do sertanejo que busca compreender a paisagem na qual ele se insere, notadamente na estiagem.

A expectativa de água leva o sertanejo a exercitar a observação pelo olhar e pelos sentidos. Ele está permanentemente ligado aos elementos da natureza, observando o céu, o formato das nuvens, a mudança na direção dos ventos e nas fases da lua, a sonoridade dos pássaros, o coaxar das rãs e dos sapos. Moura (1986) vê o camponês, aqui entendido como sertanejo, o trabalhador que está mais envolvido com os segredos da natureza e possui um forte vínculo com a terra. Segundo a antropóloga, ele tem um conhecimento profundo tanto do espaço como do tempo vividos. Os sinais da natureza, signos postos na paisagem apontam para um planejamento do ano agrícola que se aproxima. “Apesar das alterações nos períodos de início do plantio, o produtor sabe que não dá para lançar as sementes antes de ter chovido o suficiente para molhar a terra. Porém, a maior dificuldade, as maiores incertezas do produtor rural estão justamente no período seco.” (SANTOS, 2003, p.140). As poucas cabeças de gado criadas para manter o consumo doméstico são as maiores vítimas da estiagem, pois se enfraquecem de sede e de fome e dezenas delas chegam a amanhecer mortas nas pequenas áreas de pastagem. Não resta alternativa para aqueles que têm um pouco mais de condição do que utilizar-se da extração de mel e da produção artesanal de cachaça para se manter durante esse período.

As lembranças dos pequenos agricultores certamente levam a um período farto de água e, por consequência, de alimentos em uma área considerada hoje integrante do

polígono das secas. A vegetação do cerrado e as veredas, tão enaltecidas por Guimarães Rosa, são paisagens cada vez mais raras e são uma das consequências da força do capital, materializado no campo pelos eucaliptais. As plantações de eucalipto alteram a paisagem do cerrado e sufocam as veredas, matando as nascentes de água e os buritizais e macaubais.

Até aqui procurei mostrar que a seca vista, vivida, sentida e entendida pelo sujeito rural é uma representação e, nesse sentido, contém significado; e os processos de ancoragem e objetivação se constituem em um modo de se relacionar com a memória. É desse conjunto de experiências e memórias comuns que são retiradas as imagens e a linguagem necessárias para superar o estranho, o desconhecido, o não-familiar.

Capítulo II - Memória e imagens que se transformam no tempo e na paisagem

“Bons momentos são guardados para sempre.” (Margareth)

Os saberes culturais são formados pelos conhecimentos produzidos ao longo das gerações. São conhecimentos marcados pelos modos de viver e compreender o mundo e suas representações. Para melhor compreender os saberes culturais relativos à seca dos sujeitos da comunidade rural da Inhaúma, tornou-se necessário aprofundar a reflexão sobre memória, imagem, tempo e paisagem.

A investigação acerca da memória determina o estudo dos modos e dos recursos criados coletivamente no processo de produção da cultura. Aqui, eu quero propor a vinculação existente entre imagem e memória na qual a linguagem²⁵ tem sido a base para operacionalizar e refletir sobre a memória. Entender as razões e os modos de lembrar e esquecer, as formas de narrar, de fazer e registrar os acontecimentos faz parte dessa investigação. Tanto a memória como a imaginação integram o pensamento e tudo aquilo que é imaginável é, nesse sentido, objeto da memória. Como podemos lembrar alguma coisa que não está presente, se é somente a emoção que se faz presente, e não o fato? Trazer à lembrança alguma coisa implica buscar apoio na imagem, representada por signos. Por um lado, a construção da memória se realiza a partir da força da imagem criada pelo homem e, de outro, nos faz pensar sobre aquilo que não queremos lembrar. A imagem pode ser real ou inventada; por conseguinte, temos o domínio sobre a imagem que queremos transformar em lembrança.

A memória pode ser vista como a junção daquilo que percebemos do mundo exterior e aquilo que criamos; é o passado no presente; é o antes e o depois; é o que fomos e o que somos; é a história. Com efeito, a memória implica em passagem do tempo; consiste de lembranças remotas, quase perdidas, apagadas, mas também de lembranças próximas, pessoais, que nos remetem aos nossos olhares, tristes, angustiados, embriagados de silêncio, e também aos ruídos, aos cheiros, as cores.

Ecléa Bosi (1994), em *Memória e Sociedade*, se refere à lembrança como uma forma de permanência do passado. Segundo ela, “se lembramos, é porque os outros, a situação presente, nos fazem lembrar”. (BOSI, 1994, p.54). E lembrar não tem apenas o sentido de

²⁵ A linguagem é essencial na socialização da memória. A perspectiva de comentar sobre as experiências e de trazer para o presente as lembranças, favorece a organização das imagens e lembranças quase apagadas, distantes, fragmentadas. Assim, a linguagem é instrumento de (re)construção das lembranças e é, também, parte da construção da memória e da história dos indivíduos.

reviver, mas reorganizar, refletir com as imagens que se tem do presente as experiências vividas no passado. Nesse sentido, “a memória não é sonho, é trabalho”. (BOSI, 1994, p.55). E a autora complementa o raciocínio dizendo que o tempo de lembrar revela-se, desse modo, pelo tempo de trabalhar.

A memória constrói, no presente, fatos ocorridos no passado. A memória não é só de quem conta; ou seja, o testemunho oral é apropriado pelo social no momento em que ocorre a narrativa. Resgatar aspectos do passado é contar histórias a outras pessoas através da palavra. E vivenciar algo marcante torna inevitável contar, sobretudo quando existem fragmentos de uma cultura na memória e estes devem e podem ser reunidos pelas narrativas de alguns. As lembranças são formadas de fragmentos responsáveis em fornecer a matéria prima para o trabalho da memória. “Ao mesmo tempo em que os fios da memória vão sendo puxados, vêm os personagens, as cenas e o cenário, jorrados na sucessão-sobreposição de tempos e espaços”. (SILVA, 2001, p.105). De fato, quando as lembranças vêm à superfície do pensamento, ainda embaçadas pela obscuridade vão, aos poucos, adquirindo nitidez.

A lembrança se constrói por meio de objetos presentes nas representações que se encontram em nosso pensamento atual. É a possibilidade de se realizar uma “leitura social do passado com os olhos do presente” (BOSI, 1994, p.453), ou seja, a própria autora relata que

por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor. (BOSI, 1994, p.55).

Isto porque o tempo se encarrega de atenuar ou intensificar imagens do passado. Cabe lembrar que a noção de tempo remete a uma sucessão de eventos que se produzem em um dado espaço no qual os indivíduos vivem seu cotidiano, envoltos pela realidade social. O tempo da memória é, nesse sentido, social, “não só porque é o calendário do trabalho e da festa, do evento político e do fato insólito, mas também porque repercute no modo de lembrar”. (BOSI, 1994, p.31). Em *Sobre o tempo*, Elias (1998) assegura que os indivíduos são capazes de identificar em sua memória fatos ocorridos no passado, e de construir mentalmente uma imagem que estabeleça a relação com outros fatos, porém mais recentes, ou que até mesmo estejam em curso.

Lembrar o passado, hoje, afasta o caráter identitário entre a imagem de um e de outro, e estabelece distinções no que se refere a pontos de vista. Os autores que se dedicaram à memória buscaram caminhos diversos cujas abordagens a consideravam pelos

pontos de referência criados pelos lugares de memória (Nora²⁶), como uma construção social (Halbwachs²⁷) e como um enquadramento (Pollak).

Ainda que Pierre Nora tenha uma idéia distinta da disciplina histórica, no esforço de estabelecer uma ligação entre história e memória, ele as opõe do mesmo modo que Halbwachs. Para ele, a memória tornou-se objeto da história, e sendo assim, é história. “Tudo que é chamado de memória não é, portanto, memória, mas já história”. (NORA, 1993, p.14). A memória é viva e, nesse aspecto, é vida, em desenvolvimento constante, “aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações”. (NORA, 1993, p.9).

Nora (1993) defende que resta apenas a relação dos lugares com a memória, referência importante para a sua construção. Tanto memórias individuais como de grupos tomam como base os espaços vividos e as relações construídas com estes espaços. Se os lugares se constituem em referência na memória dos indivíduos, significa que as transformações aí ocorridas ocasionam alterações na vida e na memória dos indivíduos.

A categoria “lugares de memória” é apresentada por Nora em resposta à necessidade de identificação do indivíduo contemporâneo. Os lugares de memória são vistos como uma combinação de história e memória, pois, segundo o historiador, não há mais como se ter apenas memórias. É preciso identificar uma origem, uma morte, uma celebração, um nascimento, fatos que atrelem a memória ao passado. Em outras palavras, “(...) a memória pendura-se em lugares, como a história em acontecimentos.” (NORA, 1993, p.25). São muitos os sentidos dos lugares de memória, mas aqui especialmente com o apoio nas idéias de Nora (1993), dizemos que eles são espaços criados pelos indivíduos do período contemporâneo mediante a crise dos paradigmas modernos. Com esses espaços, os indivíduos se identificam e se reconhecem como agentes de seu tempo.

Posto isso, o pensamento de Nora hoje difere das idéias de Halbwachs. Nora entende que a memória deixou de existir porque passou a ser reivindicada pelo discurso histórico. Halbwachs, por sua vez, entendia que as lembranças seriam incorporadas pela história na medida em que fossem deixando de existir. Vejamos: “em geral a história só começa no ponto em que termina a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto subsiste uma lembrança, é inútil fixá-la por escrito ou pura e simplesmente fixá-la.” (HALBWACHS, 2006, p.100). Como as imagens do passado

²⁶ O historiador Pierre Nora, em meados dos anos setenta, em *Os lugares da memória*, introduz a questão da memória coletiva na sociedade contemporânea.

²⁷ Na obra do sociólogo francês, *La mémoire collective*, publicada postumamente em 1950, foi possível perceber as características durkheimianas quando há comentários sobre classes sociais e suicídio.

representariam o resultado da interação entre indivíduos, a história só seria possível quando a memória coletiva deixasse de existir. Ele confrontou a história, voltada para a quantificação do tempo, e a memória, construída pelos indivíduos. Ora, abordagens históricas podem ser compreendidas como históricas, pois uma atividade interpretativa reflete o presente, mas também as heranças do passado determinantes do presente.

Se as pessoas constroem seu passado baseadas em situações do presente, não significa que este não contenha experiências do passado. Como assinala Halbwachs (2006), as percepções da memória histórica têm significado: “os quadros coletivos da memória não se resumem em datas, nomes e fórmulas, que eles representam correntes de pensamento e de experiência onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por isso tudo.” (HALBWACHS, 2006, p.71).

Em Halbwachs, a memória histórica é compreendida como uma sucessão de fatos marcantes na história de um país. Para entender como a história se opõe à memória, é preciso se ater à concepção de história utilizada por ele.

Já Michael Pollak vê as relações entre história oficial e *memórias subterrâneas* (assim denominadas por ele) como uma possibilidade para o desenvolvimento da história oral. Emergem memórias “que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível” e que “afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados.” (POLLAK, 1989, p. 4). Essa luta entre memória oficial e memórias subterrâneas ocorre em razão da necessidade de afirmação de uma identidade marginalizada por pertencer a uma minoria.

Mesmo concordando com as idéias de Halbwachs sobre a memória percebem-se alguns aspectos divergentes entre este autor e Pollak. Ainda que esteja de acordo com Halbwachs no que se refere à memória como sendo um fenômeno social e, por isso, mutável, Pollak afirma existir certa fixidez de algumas lembranças. Outro ponto divergente entre ambos diz respeito à seleção do que se quer lembrar e do que se quer esquecer. Halbwachs remete a uma disputa entre os atores sociais que operam essa construção da memória e da identidade ao passo que Pollak acrescenta o caráter conflitivo da memória. “A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes.” (POLLAK, 1989, p.4).

A memória é enquadrada pela colisão e não apenas pela adesão afetiva, como Halbwachs mencionava. Portanto, a memória se torna um fenômeno construído pelas preocupações pessoais e políticas do momento sendo, portanto, motivo de disputa.

O ponto central das discussões do autor está no par lembrança x esquecimento, cuja memória é entendida como construção individual e coletiva também. Ele acrescenta nessa

reflexão os trabalhos de enquadramento compreendidos através da concepção que Henry Rousso²⁸ faz de memória seletiva. Segundo ele, a memória se faz a partir do esquecimento e é sempre coletiva, construída pelo momento histórico que se vive. Mesmo que o indivíduo tenha memória própria, esta estará situada num contexto mais amplo no qual a sociedade vive. Por esse motivo, as lembranças se transformam, recebem influências do meio e do momento em que se vive. Para Rousso, a memória é (re)construção do passado para legitimação do presente e compreensão do futuro. Logo, não vejo a memória sem movimento, inerte, especialmente se pensar que o ato de recordar reconstrói a memória a cada momento.

Vidal (2007) apresenta três pontos assinalados como fundamentais por Marc Bloch²⁹ sobre a obra de Halbwachs. O primeiro se refere à memória que reconstrói o passado sempre a partir do presente. Outro ponto destacado por Bloch diz respeito às lembranças individuais, pois segundo ele, toda lembrança ainda que muito pessoal, está vinculada a experiências externas. Por isso, a memória individual e a memória coletiva não podem ser consideradas isoladamente. Por último, Bloch insiste na importância da transmissão das lembranças através das gerações, ou seja, para que as lembranças de um grupo social se mantenham, elas devem ser transmitidas aos mais jovens.

Nosso interesse está na abordagem sociológica de Maurice Halbwachs³⁰ sobre a memória coletiva e seus quadros sociais para compreender, através da paisagem, os efeitos da seca. Isto porque temos com a paisagem uma comunicação silenciosa, oculta, cujas marcas se revelam em nossas lembranças. As marcas ou cicatrizes (depende do sentido que se atribui ao fato ocorrido) têm sua especificidade. A cor, os matizes, o brilho dos animais e das plantas têm vida. Eles falam.

Seguindo essa linha de raciocínio, procurei atrelar a memória particular ao meio social, essencial para nos auxiliar no desenvolvimento do presente trabalho em que se articularam relatos individuais à memória local. As relações não se limitam, portanto, ao individual, mas se fazem presentes na realidade social, na qual se encontram a família, a escola, a igreja, instituições formadas pela convivência e pelas relações que se criam na teia da realidade. Posto isso, para entender o indivíduo é forçoso atentar para a sua inserção no contexto social. O grupo representa a base na qual a individualidade se estrutura, se

²⁸ O historiador Rousso utiliza o termo memória enquadrada para se referir à memória coletiva conforme comenta Vidal (2007) em suas reflexões sobre acervos sociais e memória coletiva.

²⁹ Marc Bloch publicou a resenha *Mémoire collective, tradition et coutume. A propos d'un livre récent* sobre o livro de Halbwachs na Revue de synthèse, em 1925. Ver VIDAL, 2007.

³⁰ Halbwachs se opõe ao pensamento vigente nas primeiras décadas do século XX. Nesse período a memória era entendida do ponto de vista estritamente individual ao passo que o sociólogo se refere à memória como um fenômeno social, sujeito a transformações.

organiza, e na qual se desenvolvem as ações individuais, representando o pertencimento e a participação.

2.1 Memórias, individuais e/ou coletivas?

A realidade se constrói por e a partir das pessoas. Elas tecem um emaranhado de fios nas instituições criadas para o encontro – a escola, a igreja, a família - os quais se unem por meio da palavra, materializada pela linguagem. Peter Berger & Thomas Luckmann em sua obra *A construção social da realidade*, analisam a realidade por meio do cotidiano e se referem à linguagem como um dos mais expressivos sistemas de sinais existente entre as pessoas. Segundo os autores “a vida cotidiana é sobretudo a vida com a linguagem” (BERGUER & LUCKMANN, 2003, p. 57), e ela tem uma peculiaridade que a torna diferente dos demais sinais de comunicação, ou seja, “ouço a mim mesmo à medida que falo.” (BERGUER & LUCKMANN, 2003, p. 57). Seguindo essa linha de raciocínio, Bosi (1994) comenta ser essencial para o entendimento de fatos ocorridos no passado, a construção social da memória.

Maurice Halbwachs por sua vez, é capaz de entrelaçar a memória em diversas instâncias: a memória do indivíduo à memória do grupo e a memória deste à memória coletiva, social. Neste esforço de refletir conceitualmente sobre a memória é essencial retomar as idéias de Halbwachs e de Pollack, num segundo momento. Nas primeiras décadas do século passado o primeiro construiu sua obra, seguida posteriormente por Pollak³¹ e Nora³². A obra sobre a memória, lançada ao público acadêmico em 1950 por Halbwachs, não causou impacto imediato entre os historiadores. Somente na década seguinte, quando estes buscavam reavaliar os elos entre a história e a memória é que houve um reconhecimento ao pensamento de Halbwachs.

A questão central de sua obra consiste na estrutura social da memória. Na concepção do sociólogo, a memória individual antecede a memória coletiva, pois todas as lembranças são formadas no interior de um grupo. Cabe ao indivíduo lembrar, embora este esteja sempre interagindo com seu grupo. Rememorar está imbuído de memórias daqueles que nos cercam, pois o modo pelo qual percebemos o que nos cerca se constitui a partir de experiências alimentadas por memórias oferecidas pelo grupo. E, nessa perspectiva, o outro compartilha memórias no sentido simbólico, sendo fundamental para a sua construção.

³¹ Michael Pollak, austríaco e radicado na França, foi orientado por Pierre Bourdieu em seu curso de doutoramento em Sociologia. Suas reflexões sobre a memória são divulgadas em *Memória, esquecimento, silêncio e Memória e identidade social* em 1989 e 1992, respectivamente.

³² Pierre Nora, historiador, escreve *Les Lieux de Mémoire*, em 1984. Nesse livro ele desenvolve a noção de sociedades memoriais para descrever as sociedades contemporâneas, invadidas por memórias múltiplas, como comenta VIDAL (2007).

Reforço mais uma vez a importância da linguagem como elemento marcante do caráter social da memória. É por meio dela que ocorrem as trocas entre os membros de um grupo. O apoio desse raciocínio está em Bosi (1994) ao se referir à linguagem como um instrumento socializador da memória na medida em que reduz, unifica e aproxima no mesmo espaço histórico e cultural vivências como o sonho, os desejos, as lembranças e as experiências recentes. Portanto, lembrar e narrar se constituem em linguagem.

Halbwachs considera a memória individual como uma *intuição sensível*; momento cujas correntes sociais se cruzam e se deparam com a consciência e nos fazem relacionar a nós mesmos. Segundo ele, há em toda lembrança, “o chamamento a um estado de consciência puramente individual que chamamos de *intuição sensível* - para distingui-lo das percepções em que entram alguns elementos do pensamento social.” (HALBWACHS, 2006, p.42). A memória individual, construída por referências e lembranças específicas do grupo, refere-se, portanto, a “um ponto de vista sobre a memória coletiva.” (HALBWACHS, 2006, p.69). Este ponto de vista deve ser analisado considerando-se o lugar ocupado pelo indivíduo no grupo e as relações mantidas com outros meios. Nesse aspecto, a memória individual não pode ser entendida de modo isolado, uma vez que tomam como referência pontos externos ao sujeito.

Memórias, individual e coletiva, e suas relações com a história conferem características peculiares, diferentes daquelas atribuídas à história no passado. Durante muito tempo, os estudos de História privilegiaram documentos escritos para que o historiador pudesse assegurar a veracidade dos fatos registrados em nível mais amplo da realidade. Somente no século passado alguns historiadores direcionaram seus estudos para a memória coletiva, resgatando grupos minoritários e temas do cotidiano, anteriormente banidos da história. Neste aspecto, privilegiou-se a memória coletiva, diversificando o uso de metodologia. Manteve-se a escrita, mas, sobretudo, intensificaram-se trabalhos realizados com base no uso da oralidade, incluindo entrevistas de história de vida. Nesse caso, sabe-se que a coleta do material provém substancialmente de memórias individuais, ou, ainda, de entrevistas de grupo; a questão é saber interpretar esse material.

Memórias individuais e coletivas guardam informações relevantes para os sujeitos; garantem a união do grupo, o sentimento de pertença dos indivíduos a ele (grupo) e abordam períodos menores do que aqueles tratados pela história. Ademais, a oralidade consiste no principal veículo de troca, enquanto que a memória histórica mantém o registro escrito como meio fundamental de comunicação. Memórias individual, coletiva e histórica se interpenetram e se contaminam.

Em suas análises sobre a memória e a identidade Pollak (1992) comenta que a memória, a princípio, caracteriza-se como um fenômeno individual, particular, específico, embora Halbwachs (2006) já salientava que a memória é um fenômeno coletivo e social, ou seja, construído por um grupo de pessoas e sujeito a transformações. De fato, se Halbwachs considera a memória coletiva um fato social a ser tomado como coisa, na medida em que reforça sentimentos de pertencimento do indivíduo a um determinado grupo, Pollak acredita em como os fatos sociais se tornam coisas. De outro modo, antes de a memória coletiva ser dada, é interessante verificar como ela se tornou fato positivo.

Pollak (1992) cita alguns elementos nos quais a memória se fundamenta, independentemente se ela é individual ou coletiva. São esses elementos os responsáveis pelo estabelecimento de laços afetivos entre as pessoas. O primeiro refere-se aos acontecimentos vividos pessoalmente. Segue-se a esse os acontecimentos atribuídos pelo autor como sendo *vividos por tabela*, ou seja, “acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer.” (POLLAK, 1992, p.201). As pessoas não precisam participar dos fatos, porém adquiriram relevância em seu imaginário e se incorporaram de tal modo a ele que se torna difícil para a pessoa distinguir se de fato participou ou não daquela experiência. As pessoas e os lugares são considerados também por Pollak como elementos da memória. Mesmo que não tenham feito parte diretamente da realidade pessoal, são personagens de um tempo e de um espaço que se transformaram em conhecidos. A partir desses elementos pode-se aproximar da caracterização do conceito, posto que a memória é seletiva e organizada. Dificilmente conseguimos organizar, selecionar, armazenar tudo que vivemos. É preciso filtrar os fatos de acordo com as circunstâncias. É preciso organizar os fatos em função de inquietações pessoais, por isso atribuímos à memória a peculiaridade do fenômeno construído.

Pollak formula o termo *enquadramento da memória* coletiva para caracterizar o trabalho dos historiadores na constituição e manutenção de uma memória política, por exemplo, que pode ser alvo de disputa entre diferentes organizações. O termo é compreendido como um sistema de valores unificador com a finalidade de manter a coesão de determinados grupos sociais. Segundo o autor, a memória enquadrada se alimenta de narrativas fornecidas pela história que consiste em privilegiar acontecimentos e personagens com base em registros de vestígios de objetos materiais tais como os monumentos, as bibliotecas, os museus e outros.

Uma das formas de *enquadramento da memória* seria a referência ao passado, embora o material fornecido pela história sofra reinterpretação na concepção de determinado agente ou grupo social. Nessa perspectiva, a memória coletiva se torna fruto

de negociações estabelecidas entre a memória coletiva e as memórias individuais ao mesmo tempo em que ela entra em disputa com os grupos sociais que participam das culturas dominadas e minoritárias que se opõem a memória oficial.

É um cenário de identidade regional que se constrói. Nele surgem agentes sociais. Eles utilizam estratégias de manipulação simbólica em função de interesses não somente materiais, como também simbólicos, do seu portador para reforçar as representações mentais na luta pela definição de uma identidade regional.

O senso comum e os saberes são incorporados ao cotidiano, no modo de viver. Tudo que é criado pela comunidade é incorporado ao seu modo de pensar, de sentir e de agir.

Em última análise, Pollak enfatiza que memória é disputa, conflito; se constrói pelas inquietações do presente; e é enquadramento, seleção e negociação. Assim, é possível se referir a um fenômeno construído social e individualmente, no qual se percebe uma aproximação entre a memória e o sentimento de identidade. Nessa perspectiva, a memória não perpassa apenas por um contexto de reconstrução de acontecimentos, mas atua no intuito de reforçar uma consciência coletiva, através do comportamento de idéias, sonhos, desejos, tomando dimensões e visibilidade no cotidiano.

Halbwachs é pioneiro na compreensão da memória de uma forma dinâmica, processual. Ele contrapõe-se às idéias de Henri Bergson³³, filósofo reconhecido no século XIX, que concebia a memória de um modo puramente individual. Na sua visão, a memória é centrada no indivíduo e permanece oculta no subconsciente. Em algumas situações, as lembranças guardadas nessa memória, afloram.

Peralta (2007) comenta acerca de uma abordagem social da memória e explica que o ato de recordar é *eminentemente individual*. Durante muito tempo a base social da memória foi negligenciada e, só no período muito recente as Ciências Sociais vêm dedicando uma maior atenção a esta matéria. É Halbwachs que legitima a memória enquanto fenômeno coletivo. A autora continua seu relato destacando a função primordial da memória sob a ótica de Halbwachs que seria “promover um laço de filiação entre os membros de um grupo com base no seu passado coletivo, conferindo-lhe uma ilusão de imutabilidade, ao mesmo tempo que cristaliza os valores e as aceções predominantes do grupo ao qual as memórias se referem.” (PERALTA, 2007, p.6). De outro modo, Halbwachs

³³ Bergson ficou conhecido por seus estudos relativos à construção dos pilares da ciência filosófica, ou seja, a intuição, a *durée*, a memória e o *élan vital*. As obras que mais difundiram suas idéias foram *Matière et mémoire* e *L'Évolution créatrice*. Bergson aborda a relação existente entre o conhecimento científico e a metafísica. Repudia o materialismo, que tira toda sua força do fato de a consciência depender do corpo e privilegia a subjetividade utilizando-se da Psicologia.

considera a memória coletiva como uma dimensão onde há o sentimento de pertença de um grupo capaz de garantir a sua continuidade no tempo e no espaço.

O indivíduo carrega em si a lembrança, mas está sempre interagindo com a sociedade, seus grupos e instituições. É no contexto destas relações que construímos as nossas lembranças, pois “[...] se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo.” (HALBWACHS, 2006, p.69).

Halbwachs assegura que a memória se manifesta individual, coletiva e socialmente. Se a memória é um fenômeno social, sofrendo a influência do grupo no qual o indivíduo se insere, a memória individual, por sua vez, mantém-se por meio da memória dos outros.

Nas palavras do autor, a memória individual não se encontra completamente isolada e fechada.

Para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as idéias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente. (HALBWACHS, 2006, p.72).

Halbwachs desenvolveu o conceito de memória coletiva para pensar a memória sob uma perspectiva sociológica. A memória coletiva contém as memórias individuais, embora se diferenciem internamente. “Se às vezes determinadas lembranças individuais também a invadem, estas mudam de aparência a partir do momento em que são substituídas em um conjunto que não é mais uma consciência pessoal.” (HALBWACHS, 2006, p.71).

Para o autor, a memória individual ou pessoal se organiza apoiada em quadros sociais; traz consigo a dimensão social dada pela linguagem, pela inserção do indivíduo num contexto social e em suas relações de pertencimento. Recordar, segundo ele, ocorre a partir de noções que se encontram no indivíduo e nos demais que fazem parte de um mesmo grupo e lhe são comuns.

Ainda seguindo o pensamento de Halbwachs, sociedade e memória se interagem mutuamente, e a particularidade da memória é que ela é social. O indivíduo, sob essa ótica, lembra a partir de grupos ao qual se vincula e a memória se configura então como construção do passado no presente. “É na sociedade que as pessoas adquirem normalmente as suas memórias. É também na sociedade que recordam, reconhecem e localizam as suas memórias”. (HALBWACHS, 2006, p.152). Esse é o elo para pensarmos a memória construtora da identidade, quer seja individual como coletiva. É desse modo que a memória reatualiza o passado conforme o espaço que o indivíduo ocupa no grupo e a partir

de um lugar presente. É fundamental, portanto, compreender a memória enquanto fenômeno social, submetido a contínuas transformações.

A memória coletiva de um grupo representa acontecimentos, embora estes sejam reelaborados constantemente tanto pelo grupo como pelo indivíduo. Desse modo, embora parta do real, o processo da memória se produz por uma dimensão cujas motivações são constituídas de subjetividade. Ao reelaborar o real, a memória coletiva adquire uma dimensão fundada em uma construção imaginária e nos efeitos que essa representação provoca social e individualmente.

Seu pensamento, portanto, enfatiza a dimensão coletiva de conformação da memória, embora se reconheça a interação entre as dimensões coletiva e individual da memória. São os indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Em última análise, as idéias de Halbwachs podem ser sintetizadas sob três aspectos fundamentais: toda memória é social, porque recordamos um mundo cuja presença de outras pessoas é inevitável; a memória é social porque se apóia em quadros sociais de referência - rituais, as cerimônias, celebrações; a memória é social porque tem por base a linguagem que gera a comunicação entre os grupos.

Penso ser mais sensato entender a memória do ponto de vista coletivo do que social, ou seja, seguir o pensamento de Halbwachs, ainda que o primeiro siga a linha durkheimiana e inspira uma sujeição do indivíduo a um determinismo coletivo. Enfatizar, pois, a dimensão coletiva da memória sem, contudo, esquecer sua dimensão individual é o nosso propósito. A memória deve ser interpretada como sendo uma representação resultante “da interseção de histórias pessoais e sociais”, ainda que “o ato de interpretação individual está sempre relacionado com o universo cultural no qual o indivíduo está inserido”. (PERALTA, 2007, p.19). De outro modo, é no universo cultural dos sujeitos que tem origem a natureza social e coletiva da memória individual.

Nessa investigação sobre a memória e representações do rural na comunidade da Inhaúma, consideramos, portanto, a categoria *memória coletiva* em lugar de *memória social*. Isso quer dizer que serão apropriadas reflexões de Halbwachs na medida em que a categoria *memória coletiva* encontra-se mais atrelada às representações sociais dos sujeitos. Com efeito, a noção de *memória social* pode remeter a uma história oficial, nem sempre expressiva junto ao grupo social. A memória coletiva da comunidade rural da Inhaúma incorpora-se na construção da história local em sua dimensão histórico-cultural para entender o papel representado pela seca no imaginário dos sujeitos dessa comunidade.

2.2 Lembranças no tempo e no imaginário

Pretende-se aqui refletir sobre as lembranças na instância do imaginário e do tempo. Na avaliação de Elias (1998), uma análise minuciosa do tempo pressupõe uma articulação entre tempo físico e tempo social, ou seja, compreender o tempo simultaneamente no contexto da natureza e da sociedade. Esse dualismo mostra de um lado, um tempo medido, objetivo, cartesiano, ligado à natureza e, de outro, um tempo subjetivo à experiência humana, aos fatos sociais. Ora, temos de reconhecer que a vida social transcorre em uma ordem de durações³⁴ que sucede a anos, meses, dias e assim por diante. Por isso, o tempo físico e o tempo social se tornam articulados na medida em que o primeiro se torna parte integrante de uma dada ordem social.

Lembrar remete a tempo e espaço, a acontecimentos do passado num espaço determinado. Para lembrarem, as pessoas dependem da lembrança de outras pessoas localizadas em algum lugar no espaço. Os acontecimentos formam o tempo na medida em que são apreendidos por nós e dão um caráter social à memória. É no tempo que se expressa a vida social e, portanto, se constroem as representações da realidade. Em seus comentários acerca do tempo, Elias (1998) se refere a ele como o recurso utilizado para conhecermos os homens e a si próprios e como a possibilidade de esclarecermos muitas coisas antes obscuras.

Segundo o autor o tempo “é também uma instituição cujo caráter varia conforme o estágio de desenvolvimento atingido pelas sociedades” (ELIAS, 1998, p.15) e remete a eventos produzidos na seqüência. Estes são, por conseguinte, sociais e sugerem um caráter simbólico ao tempo. Posto isso, podemos afirmar que “vivemos no tempo e com o tempo.” (AUMONT, 1993, p.160).

Os sucessivos acontecimentos registrados nas lembranças das pessoas podem ser associados a outros mais recentes e manifestados pela linguagem. Isso significa que as lembranças existem porque fatos foram experienciados, vividos por alguém em algum momento, formando sua história e rotina familiar. Ou seja, “o passado se faz presente”. (SARLO, 2007, p. 10). Nessa perspectiva, para existir, a lembrança depende do presente. Halbwachs complementa as palavras de Beatriz Sarlo dizendo que somente o tempo é capaz de encontrar ou reconstituir a lembrança porque “nele pensamos como um meio contínuo que não mudou e que permanece hoje como era ontem, de modo que podemos encontrar o ontem no hoje”. (HALBWACHS, 2006, p.146).

³⁴ A duração do tempo constitui-se na experiência do tempo propriamente dita e, nesse sentido, o tempo é considerado uma representação. Ver AUMONT (1993).

A lembrança, portanto, se encontra interligada ao tempo e ao imaginário, “domínio da *imaginação*, compreendida como faculdade criativa, produtora de imagens interiores eventualmente exteriorizáveis”, oposta à idéia do real. (AUMONT, 1993, p.118). Seguindo essa linha de raciocínio, podemos dizer que o imaginário encontra-se ligado a imagem. E esta resulta da produção de um ponto de vista do observador. Presume-se que a leitura de uma imagem deve ser formada por aspectos que considerem valores e problemas do presente, representados simbolicamente, embora sua referência seja uma duração do passado.

O mundo do espectador é mediado pela imagem. Esta, por sua vez, pode se fazer representar pela palavra. As lembranças são o meio pelo qual o indivíduo constrói sua identidade, ligada à linguagem. Imagem, palavra, são nesse contexto, constituintes do imaginário; logo, são formas de representação do mundo.

A imagem transmite visões de mundo e modos de vida, já que ela traz implícita uma interpretação do fato representado. Nesse contexto, a imagem é um caminho pelo qual a informação é transmitida. Nas palavras de Manguel (2001)

para aqueles que podem ver, a existência se passa em um rolo de imagens que se desdobra continuamente, imagens capturadas pela visão e realçadas ou moderadas pelos outros sentidos, imagens cujo significado ou reposição de significado varia constantemente, configurando uma linguagem feita de imagens traduzidas em palavras e de palavras traduzidas em imagens, por meio das quais tentamos abarcar e compreender nossa própria existência. (MANGUEL, 2001, p.21).

De fato, as imagens são formadas por símbolos e mensagens que se traduzem na visão de mundo dos sujeitos observados. Entretanto, surge uma dúvida: toda e qualquer imagem é passível de tradução por meio de símbolos? E essa tradução ocorre por meio de narrativas? Nessa perspectiva, pode-se buscar relacionar a imagem ao espaço e a narrativa ao tempo para desvendar aquilo que pode ou não ser transmitido do real. O que vai definir se a imagem tem ou não conteúdo é o olhar do espectador, pois a imagem sempre nos apresenta emoldurada. Cabe a nós espectadores procurar ultrapassar seus limites, buscando detalhes, significados, para entender o real.

E o que significa ler uma imagem em interação com a realidade? Como ela representa o real? Qual(is) é o sentido que ela dá ao real? O fato é que as imagens são utilizadas para nos dar sensações. Aumont (1993) comenta que evidentemente, se as imagens existem é porque temos olhos e a visão tem um sentido temporal ainda que o espacial seja considerado. O autor atribui algumas razões para essa temporalidade. Os

estímulos visuais variam com a duração, os olhos se movimentam constantemente e, por fim, para que a informação seja processada é necessário um tempo, mais ou menos lento.

Se a imagem existe para ser vista, é preciso exercitar o olhar, que se detém em detalhes e procurar relatar aquilo que vê. Este olhar deve ser entendido como “sair de si e trazer o mundo para dentro de si,” (CHAUÍ, 1988, p.33), num movimento de troca realizado entre espectador e objeto. Ver é, segundo a autora, criar laços entre o conhecimento e a visão, é tomar conhecimento e ter conhecimento. Mas, é também intuir, refletir, respeitar, admirar, ou “olhar com propósito e desígnio.” (CHAUÍ, 1988, p.37). Ver é uma maneira de aproximação do real.

É precisamente nessa dimensão de verificar pelo olhar os elementos imagéticos que os registros visuais se tornam um interessante recurso de mediação, haja vista sua capacidade de produção da evidência do real. É nesse registro que congela a duração do tempo a qual Roland Barthes (1989), em *A Câmera Clara*, tece observações sobre a fotografia. No seu modo de pensar, tempo, espaço, imaginação, olhar, objeto e espectador estão intrinsecamente ligados à imagem visual. E se há essa ligação pela imagem visual, pode-se dizer que a imagem fotográfica é ela própria um espaço. Este, por sua vez, oferece ao observador, representações de outro espaço.

Se a fotografia é um registro de um acontecimento que não se repetirá, ela se torna única, particular, soberana. O autor se aventura a dizer “que o *objeto fala*³⁵, induz, vagamente, a pensar”. (BARTHES, 1989, p.62). Mas para isso, “a vidência do fotógrafo não consiste em ‘ver’, mas em estar lá” (BARTHES, 1989, p.76), e é preciso chamar à subjetividade. E nós a atingimos se fecharmos os olhos e fizermos a imagem falar no silêncio.

Barthes explica como ocorre a comunicação entre a imagem e o observador: a imagem não é uma lembrança, muito menos uma imaginação, e, sim, “o real no estado passado: a um só tempo o passado e o real.” (BARTHES, 1989, p.124).

A imagem visual aqui representada pela fotografia é vista basicamente sob a ótica de dois tipos de olhar: um, visto por quem tem a intencionalidade, seleciona, recorta, registra a imagem; e outro, daquele que, muitas vezes, de modo subjetivo, utiliza-se da emoção para apreciar, desvendar, transportar para além da imagem e interpretá-la. “Olho-a, escuto-a, como se quisesse saber mais sobre a coisa ou a pessoa que ela representa.” (BARTHES, 1989, p.147). De um lado, a fotografia do fotógrafo é decifrada objetivamente; por outro lado, acrescenta-se à característica particular ao fotógrafo, a fotografia dita do observador, repleta de subjetividade. Portanto, cabe a cada observador apropriar-se de elementos da fotografia

³⁵ Grifo do autor.

de acordo com a sua sensibilidade, para compor o cenário de aproximação com o real. A fotografia é entendida como um olhar intencional do mundo e desse modo, estudada como uma prática social.

A partir do momento em que o observador apreende a fotografia pelo olhar, ele pode, através da palavra narrada, ser conduzido para dentro do seu imaginário e retirar a sua própria experiência ou a contada por outros. Ele “incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes.” (BENJAMIM, 1994, p.201).

O imaginário reproduz uma dinâmica interna no pensamento humano e passa por elaborações simbólicas que dão sentido ao real. Essa dinâmica, por sua vez, faz o homem agir e, nesse caso, sua ação torna-se realidade e é representada no espaço geográfico. Podemos pensar em quais seriam as conexões estabelecidas entre o imaginário de um grupo de pessoas e as significações criadas, como por exemplo, a seca na paisagem rural da Inhaúma. Esta paisagem pode conter simbologias criadas no imaginário social que se materializam graças a imagens formadas de modo consciente pelos indivíduos. A formação de simbologias construídas a partir da experiência dos agricultores, de seus desejos, é que confere o caráter identitário da comunidade rural. A afeição e o respeito à terra pelos agricultores da Inhaúma é profunda, e torna evidente os valores construídos ao longo do tempo para testemunhar a sua sobrevivência, mesmo na eminência de escassez de água.

2.3 Imaginário na transposição para o real: a identidade

Optei por considerar, durante essa investigação, uma aproximação do real por meio do imaginário dos agricultores moradores da comunidade rural da Inhaúma. O quadro geral de análise é composto pela seguinte situação: tem-se, em Inhaúma, um aglomerado de pequenos agricultores cujo sistema de produção é formado por criação de gado mestiço basicamente para a manutenção do núcleo familiar, seguido de pequenas roças tradicionais de milho, feijão, mandioca e cana. Ainda que esses agricultores passem por situações difíceis de sobrevivência devido à extensão da seca durante sete a oito meses no ano, sua permanência no local é garantida pela identidade construída ao longo dos anos. Essa identidade se manifesta pela paisagem social diferenciada durante esse período de estiagem.

Diante do apresentado até aqui, pode-se notar que a permanência de nichos agropecuários como a Inhaúma revelam a persistência e a força do pequeno produtor em oposição a disputas do capital no seu entorno. Percebem-se alterações no uso da terra nos arredores, anteriormente utilizado por matas naturais ou pastagens, direcionados notadamente para plantações de eucalipto.

A década de sessenta inaugurou outro modo de compreensão da identidade a partir de pesquisas desenvolvidas por estudiosos, entre os quais Erving Goffman³⁶. Santos (1998) explica em seu artigo sobre as idéias de Goffman. Segundo a autora, Goffman traz uma perspectiva de entendimento da identidade na qual prioriza as investigações das interações ocorridas entre os atores sociais no cotidiano e as construções resultantes destas interações. Trata-se de uma nova ordem de entendimento do termo em que indivíduos constroem suas identidades e que a sua permanência está vinculada às interações mantidas por estes indivíduos na compreensão de si próprios e de suas intervenções na realidade. Este é um posicionamento já assumido por Halbwachs em relação à memória, que não é vista mais somente pela perspectiva do indivíduo, mas do grupo. A memória coletiva passa a existir, então, em um sistema de signos no tempo e no espaço social.

O termo identidade sugere particularidades nas quais as pessoas assumem suas posições e se identificam com elas. Nesse caso, os elementos simbólicos realizam as distinções existentes nas posições assumidas por grupos distintos. Ou seja, essas distinções revelam, no caso da identidade social, inclusão e exclusão uma vez que “ela identifica o grupo (são membros do grupo os que são idênticos sob um certo ponto de vista) e o distingue dos outros grupos (cujos membros são diferentes dos primeiros sob o mesmo ponto de vista).” (CUCHE, 2002, p.177). De outro lado, Silva (2000) compreende a identidade de uma forma simples e direta. Segundo ele “a identidade é simplesmente aquilo que se é: ‘sou brasileiro’, ‘sou negro’, ‘sou heterossexual’, ‘sou jovem’, ‘sou homem’ (SILVA, 2000, p. 74), o que propicia certa autonomia e distinção entre os sujeitos.

É, pois, a relação de alteridade que confere os valores e modos de vida das comunidades tradicionais. Isto porque a identidade se faz por meio da alteridade, a partir do momento em que se torna possível ser o mesmo e ser outro. Em outras palavras, a alteridade se refere ao reconhecimento do outro em sua igualdade e diferença. É necessário, contudo, transformar a relação com o outro numa relação de troca, na qual o sujeito se reconhece como pertencente a um determinado grupo porque ele se vê como diferente dos demais.

A identidade pode ser utilizada para expressar uma singularidade em processo, ou seja, construída na relação com o homem. Nesse sentido, ela, assim como a alteridade, é uma relação social; é ação, dinâmica. Discutir alteridade implica relação, a existência de um outro.

³⁶ O sociólogo canadense Erving Goffman analisa as interações sociais dos sujeitos por meio da linguagem, dos gestos e do olhar. Para ele o cotidiano se equipara a um teatro no qual os indivíduos desempenham papéis diferentes e interagem com outros indivíduos através dos seus comportamentos físicos e verbais. Ver GIL (2008).

Atentei para os processos formadores das noções de identidade e, por conseqüência, da alteridade justamente porque são noções que permitem o contato entre si. Por essa razão, se encontram no ambiente social, onde nos reconhecemos como seres singulares a partir do outro. Esta relação identidade-alteridade compreende fatores culturais e reflete nas representações. Estas, por sua vez, contribuem nas visões de mundo dos sujeitos.

Embora dicotômico, o par identidade e diferença são dependentes; um não existe sem o outro. Reconhecer seus próprios valores a partir do outro exige do sujeito aceitar a diferença do outro, respeitar a diferença, ou seja, a identidade só pode se afirmar pelo reconhecimento do outro. O sentido de ambos é apreendido pela representação, base na qual se apóiam. Os sujeitos inhaumenses são identificados enquanto sertanejos, distintos, portanto, de outras identidades construídas no espaço social. Sua permanência com identidade sertaneja se apóia no sentimento de pertencimento à comunidade, com seu universo simbólico construído culturalmente, valorizando suas origens e construindo sua história. Trata-se de um contexto transformado no desdobramento da diversidade, “um contexto maior de todos os ‘outros’ em relação aos quais a ‘particularidade’ adquire um valor relativo.” (HALL, 2003, p.85).

A identidade é, pois, “uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo” (SILVA, 2000, p.97), vinculado a sistemas de representação. Essa construção “se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas.” (CUCHE, 2002, p.182).

Em síntese, a singularidade, a diferença e a semelhança são noções que conferem qualidade à identidade. A primeira permite ao indivíduo entender em qual grupo social ele pertence, de acordo com suas características, enquanto a diferença mostra aquilo que torna o indivíduo diferente enquanto indivíduo no seu grupo social bem como o que fez o seu grupo se distinguir dos demais. Por fim, a noção de semelhança contribui para que o indivíduo perceba o que existe em comum com ele e o grupo social no qual ele pertence. Nesse contexto, a identidade consiste em uma tomada de consciência do indivíduo em relação a si próprio e na expressão das características próprias de um grupo em relação a outro.

Identidade com a seca: o sentido de pertencimento

Pretende-se aqui mostrar como os indivíduos construtores de sua história social mantêm um sentido de pertencimento em relação ao local em que vivem e em relação à

certeza da seca em sua rotina no campo. Estes indivíduos pensam e agem como membros de um grupo, podendo interferir nos rumos de seu espaço de vida. Esse comportamento demonstra que há uma co-responsabilidade em relação às ações desenvolvidas e os indivíduos se tornam sujeitos construtores do real e, por isso, participativos.

Para tanto, foi necessário optar por caminhos metodológicos que direcionaram a pesquisa em campo e tornaram possível uma aproximação com a realidade da comunidade rural da Inhaúma. A escolha recaiu para uma pesquisa qualitativa, de observação participante³⁷. Dar voz ao entrevistado é uma maneira de acessar as representações. Para Michel Thiolent (1998), existe um canal de comunicação entre o pesquisador e as pessoas da situação investigada de modo que ocorra diferentemente de uma pesquisa convencional, uma aproximação entre eles. Essas pessoas são consideradas atores do processo de investigação construído por elas e pelo pesquisador, ou seja, participam da pesquisa dando certo dinamismo a ela.

A diretriz epistemológica de nosso exercício analítico pedia uma sensibilidade para definir a metodologia a ser adotada diante da necessidade de averiguar as representações da seca na paisagem a partir das vivências dos pequenos produtores rurais. E isso só seria possível através da manifestação oral para captar momentos expressos, muitas vezes, pelo silêncio, pelo olhar, pela fala, pela emoção por lembrar episódios pessoais e familiares. Trata-se, portanto, de resgatar experiências vividas pelos produtores rurais e, especialmente, as imagens reconstruídas pelas lembranças. A nós, coube a tarefa de captar essas imagens na paisagem.

A abordagem qualitativa se caracteriza pela possibilidade de revelar o saber do outro. Cria-se uma relação de interesses entre o pesquisador e o sujeito. Este último detém episódios relacionados à sua vida cotidiana que podem contribuir para decifrar significados³⁸ de ações criadas no real pelo grupo social e está pronto a revelá-los durante a entrevista. É uma forma de conversar com o presente através do passado; é como um filme cuja história é contada para o outro.

As narrativas são um instrumento fundamental para a análise das representações da seca na paisagem e da sua permanência ao longo do tempo, pois “o que é narrado é sempre a vida.” (RICOUER, 1998, p.33). Através desse instrumento é possível tratar o não concreto formador da identidade das pessoas: a religiosidade consubstanciada na fé, nas orações, nas celebrações, nas simpatias, nos gestos, no olhar, nas práticas cotidianas, nos

³⁷ Na observação participante, as notas de campo são um recurso precioso para o delineamento da análise. Uma observação importante pode passar despercebida durante a realização da pesquisa de campo e ser recuperada através das anotações.

³⁸ O significado é o conceito central para a análise qualitativa, pois valoriza o universo simbólico criado pelos atores sociais. Ver MINAYO (1999).

saberes. Benjamim (1994) se refere aos depoentes como responsáveis pela preservação dos saberes na medida em que “aquele que conta transmite um saber, uma sapiência, que seus ouvintes podem receber com proveito.” (BENJAMIM, 1994, p. 11).

A entrevista temática consiste em recolher testemunhos pessoais sobre uma determinada situação isolada temporalmente a partir de um tema solicitado. É um método capaz de produzir interpretações sobre acontecimentos ocorridos em um passado recente. Não raras vezes, esses acontecimentos só são conhecidos por pessoas que participaram ou testemunharam fatos. A forma de aproximação dos testemunhos ocorre por meio de uma série de relatos breves conhecidos como episódios, uma espécie de recortes temporais integrantes da história do indivíduo.

Partindo desse horizonte de compreensão, a entrevista temática se torna uma excelente oportunidade para o pesquisador se aproximar e participar das lembranças e sentimentos dos atores sociais. Isso pode ocorrer, inclusive, através de outras formas que também conferem a ação humana ao longo da história quer seja pela fotografia, objetos pessoais, bem como locais que registram essa ação no tempo. Em outras palavras, nota-se que aos poucos o pesquisador vai transformando seu olhar estrangeiro sobre a área sob sua investigação, saindo do estranhamento e partilhando com o grupo indícios para compreender a realidade em análise. Nesses termos, a subjetividade é relevante na pesquisa qualitativa.

Pelos depoimentos é possível recuperar aspectos que contribuem para perceber transformações identificadas, muitas vezes, no universo simbólico cujos elementos se encontram impressos na paisagem sob diversas formas. Esses elementos constituem referências imateriais que fazem parte do processo de construção e reconstrução da paisagem rural. Isso demonstra a importância da realização dessa técnica porque como observam Fentress e Wickman (1992), a memória deve ser articulada para se tornar social, ou seja, a lembrança deve ser transmitida a outros(s); antes disso, ela é individual e se permanecer nessa condição, pode se perder.

Nessa perspectiva, a pesquisa em campo utilizou fontes de dados para entrelaçar a memória e os relatos orais, registrando e identificando formas de expressão significativas para os sujeitos rurais representadas na paisagem. As narrativas contêm sentimentos. As narrativas representam lembranças. As narrativas são um meio de comunicar experiências vividas. As narrativas são um meio de reflexão da atual situação dos sujeitos.

A entrevista é uma ferramenta para coletar informações do real, ou seja, “estamos recebendo meramente o retrato que o informante tem de seu mundo, cabendo a nós, pesquisadores, avaliar o grau de correspondência de suas afirmações com a ‘realidade

objetiva', ou factual." (HAGUETTE, 2005, p.88). Ademais, estabelece-se uma parceria entre aquele que narra e o que registra as informações. A escolha da forma verbal mais adequada para ser aplicada nesta pesquisa foi um desafio para a pesquisadora. A história oral, a história de vida e a entrevista temática são fontes orais que constituíram o grupo de técnicas mais próximo ao que foi proposto na pesquisa. Embora fizessem parte da oralidade, cada uma delas tinha suas particularidades. As leituras metodológicas³⁹ auxiliaram na compreensão e distinção entre elas.

Cada uma delas requer procedimentos próprios embora contemplem objetivos semelhantes: criar condições para os estudos de memória e identidade. Percebi que a história oral é mais apropriada a um fato específico vivenciado pelas pessoas, considerado marcante para o contexto social. Já a história de vida é uma variação da história oral a qual privilegia a experiência de vida dos sujeitos que narram suas histórias. Por isso, os depoimentos são mais aprofundados. Buscam-se as especificidades das trajetórias dos sujeitos e de suas visões de mundo. Privilegia-se o próprio indivíduo na história, considerando sua trajetória desde a infância até o momento do depoimento, passando pelas situações vividas. A preocupação maior não é o tema, mas a trajetória do indivíduo.

Por outro lado, a entrevista temática ou história oral temática pode ser um desdobramento da história de vida. Ela tem por objetivo analisar um fato ou esclarecer uma situação no contexto da história de vida do indivíduo. Em outros termos, ela mostra a participação do entrevistado no tema a ser pesquisado. No nosso universo analítico, a entrevista temática foi a técnica que nos levou a reconhecer representações da seca presentes no imaginário popular, através de depoimentos dos pequenos produtores residentes na comunidade inhaumense.

Os eixos de investigação norteadores das entrevistas consistem especialmente de história de vida, laços de parentesco e comunidade para compreender e verificar as representações da seca no mundo da vida das pessoas e expressas na paisagem, situando historicamente os acontecimentos de estiagem.

Aproveitando esta proposta metodológica, foram aplicadas técnicas de metodologia qualitativa tais como o mapa social e a fotografia para verificar as sensações experimentadas pelos indivíduos em relação à seca e ao seu sentido de enraizamento ao local e a seca. Percebe-se, então, que a experiência pessoal é o grande fio condutor de histórias a serem narradas. A travessia é uma técnica de observação que permite explorar as características naturais da área sob investigação. O pesquisador e membros da comunidade percorrem a área a fim de reconhecer aspectos relativos às condições naturais

³⁹ Busquei apoio em Thereza Haguette e Cecília Minayo para compreender as singularidades das formas de expressão verbais.

dentre eles tipos de solo, vegetação, recursos hídricos e sistemas de produção. No caso da presente pesquisa essa técnica foi utilizada para identificar signos na paisagem representativos de aspectos histórico-culturais sobre a seca no local, conhecidos pela comunidade.

A imagem representada pelo desenho e a fotografia é um recurso a ser utilizado notadamente na identificação das formas de expressão. As fontes de dados utilizadas foram a observação participante, a imagem da fotografia e dos desenhos representados pelos sujeitos rurais organizados em grupos. Os sujeitos alvo da pesquisa são homens e mulheres adultos e velhos, vivem na Inhaúma e sobrevivem da terra. A estratégia de inserção e de negociação do pesquisador com o grupo sob investigação é viabilizada pela figura do informante-chave⁴⁰. Sabe-se que em diversas circunstâncias algumas informações foram reveladas ao passo que em outras, foram ocultadas.

Na medida em que fomos adentrando na comunidade, fomos construindo uma rede de depoentes, de informantes, de colaboradores com o nosso trabalho. Elaborei um pequeno roteiro de investigação para manter o foco na abordagem e direcionar o meu olhar e a sensibilidade nos relatos dos sujeitos rurais.

O roteiro de entrevistas possuía os seguintes tópicos: a organização espacial da Inhaúma; as origens; a fé e manifestações da seca na paisagem. As conversas realizadas foram direcionadas, embora tivessem sido informais, de modo que os entrevistados se sentissem à vontade para emitir suas opiniões. Os eixos de investigação que nortearam o roteiro de entrevistas foram: família e comunidade, para compreender a estrutura familiar, as relações de parentesco, as histórias pessoais e coletivas; propriedade rural, com destaque para a estrutura da propriedade e os cultivos mais freqüentes; convivência com a seca, para perceber as representações da seca, situando historicamente os eventos de estiagem e as estratégias para lidar com ela.

Considerou-se a entrevista como um instrumento metodológico cuja interação entrevistado-entrevistador é essencial para assegurar a qualidade das informações produzidas. Nesse momento, acredito no entrevistador e no entrevistado como sujeitos co-produtores de um espaço de diálogo tecido pela trama da intuição, da imaginação, da emoção, do improvisado. No papel de entrevistadora, coletei informações preciosas para a compreensão da realidade social ao mesmo tempo em que proporcionei ao entrevistado um momento para que ele pudesse organizar as idéias, refletir sobre si mesmo e sobre o grupo de sua convivência, além de rever o seu passado, a sua história. Entretanto, devo assumir uma postura metodológica pautada na isenção da colocação da visão de mundo do

⁴⁰ Waldemar, Jáder e Herculano foram os principais informantes. Em alguns casos, contribuíram para redirecionar as técnicas a serem aplicadas na pesquisa de campo. Foram parceiros de campo!

entrevistado num trabalho dessa natureza. Isto posto, devo distinguir o momento em que finalizo a minha fala como pesquisadora, e o momento em que o entrevistado inicia a sua fala, de modo a não interferir com a minha própria visão de mundo, construída ao longo de minha vida.

Capítulo III – Geografia, paisagem e cultura

“Que Deus lhe dê em dobro tudo que está fazendo por nós” (Bernadete)

Um século de Geografia Cultural! Um século de três etapas de desenvolvimento! Paul Claval (2002) lembra-nos que a primeira etapa se estende do final do século XIX aos anos cinquenta. Foi um período de forte influência da Geografia americana, especialmente do geógrafo Carl Ortwin Sauer⁴¹. Embora esta etapa caracterizasse pela adoção do positivismo, desprezando as experiências subjetivas, houve contribuições interessantes. Sauer verificou em suas experiências de campo que a ação do homem na produção da paisagem superava a influência do ambiente sobre o uso da terra. E a paisagem, notadamente a cultural, se tornou um conceito-chave para as suas pesquisas uma vez que ela é o produto dessa produção cujo agente é a cultura. O maior interesse de Sauer estava no

modo em que as culturas transformam paisagens naturais em paisagens culturais. Para interpretar paisagens culturais, Sauer acreditava que primeiro era necessário entender os processos geomorfológicos, climáticos e ecológicos que lhes havia dado forma. Somente depois é que poderia explicar como as culturas os alteravam.⁴² (AUSDAL, 2006, p.203, **tradução nossa**).

Não podemos restringir o geógrafo Carl Sauer às abordagens histórica e cultural na Geografia, embora seu nome esteja sempre associado a elas. Contudo, merece ser destacado que suas contribuições ocorreram nas interfaces da Geografia e da Antropologia e a Botânica e a Geologia. O geógrafo colombiano Héctor Rucínque (1990) em um cuidadoso estudo sobre a obra e vida de Carl Sauer comenta acerca do caráter interdisciplinar de suas investigações. Ele explica que “para um de seus campos preferidos, a história da cultura ele reclamava”⁴³ (RUCINQUE, 1990, p. 7, **tradução nossa**) da necessidade de sínteses e hipóteses interdisciplinares. O autor acrescenta ainda a proximidade de Sauer à História, comentando sobre seu prazer em ser reconhecido como um *geógrafo historiador*. O tempo para ele era imprescindível para desvendar o caráter histórico e cultural de uma determinada paisagem. Nas palavras de Rucínque, “a

⁴¹ O reconhecimento de Carl Sauer ocorreu em 1925 com a publicação do ensaio *The Morphology of Landscape*. Desempenhou destacado papel no departamento de Geografia da Universidade da Califórnia em Berkeley. O debate teórico de Sauer foi a base para a Geografia Cultural norte-americana, cuja ênfase é a valorização da relação existente entre o homem e a paisagem. Ver: Rosendahl e Corrêa (2001) e Rucínque (1990).

⁴² “manera en que las culturas transformaban paisajes naturales en paisajes culturales. Para interpretar paisajes, Sauer pensaba que primero era necesario entender los procesos geomorfológicos, climáticos y ecológicos que les habían dado forma. Sólo después se podía explicar cómo las culturas los alteraban. (AUSDAL, 2006, p.203).

⁴³ “para uno de sus campos predilectos, la historia de la cultura, él reclamaba.” (RUCINQUE, 1990, p. 7).

reconstrução de paisagens culturais do passado é a principal missão do geógrafo.”⁴⁴ (RUCINQUE, 1990, p.7, **tradução nossa**). Nessa perspectiva, é preciso reconhecer sua contribuição ao pensamento geográfico, na medida em que reafirmou a paisagem como um dos seus conceitos-chave e disseminou a abordagem cultural. E ainda,

Essa proximidade amável à vida e à terra em geral – terra e vida – como admiravelmente expôs Leighly – é talvez o legado mais valioso de Carl Ortwin Sauer. É a herança intelectual que os geógrafos – de toda denominação e especialidade – terão que desfrutar.⁴⁵ (RUCINQUE, 1990. p.14).

Na segunda etapa, por sua vez, ocorrida entre os anos sessenta e setenta, a Geografia Cultural se desenvolveu sob influência da Geografia teórico-quantitativa, com uma sistematização metodológica.

Por último, a partir dos anos setenta, portanto no período pós-positivista, a abordagem cultural ressurgiu com outro olhar sobre a cultura: a dimensão cultural torna-se necessária para se compreender o mundo. Há uma evolução significativa desta abordagem. Ela passa a incorporar na Geografia, as representações e as reações subjetivas. De outro modo, era preciso admitir, no sentido antropológico, a vinculação da cultura ao sistema de significados e de valores que dão identidade a um grupo social. A cultura representa, pois, um modo de vida considerando a produção de objetos materiais, mas também sistemas: cultural - contendo valores éticos, hábitos e significados expressos nas práticas sociais -, simbólico e imaginário.

Esse período tornou-se conhecido como renovação da Geografia Cultural e é a partir dele que vamos concentrar o debate. Esse período se desenvolveu sob a égide de outras matrizes analíticas, considerando geógrafos como Cosgrove, Claval, Berque, Roger, dentre outros.

Como comenta Roberto Lobato Corrêa (2007), diferentemente da Geografia Cultural de Sauer, a Geografia Cultural renovada aborda a cultura como um reflexo da prática social, vivida por grupos sociais e não como uma entidade que determina as ações da sociedade. O significado torna-se uma categoria de análise da abordagem cultural renovada. É a oportunidade para os geógrafos interpretarem o espaço, mas também os seus sentidos. Por conseguinte, é o momento dos geógrafos compreenderem os significados que fazem parte da realidade social a partir de sua construção pelos grupos sociais.

⁴⁴ “la reconstrucción de paisajes culturales del pasado es la misión principal del geógrafo.” (RUCINQUE, 1990, p.7)

⁴⁵ Esa aproximación amable a la vida y a la tierra en general - *Land and Life*, como admirablemente la compendió Leighly- es el legado quizás más valioso de Carl Ortwin Sauer. Es la herencia intelectual que los geógrafos - de toda denominación y especialidad- harán bien en disfrutar, atesorar y prolongar. (RUCINQUE, 1990. p.14).

A renovação da Geografia Cultural contribuiu com os pesquisadores geógrafos, especialmente no método de interpretação dos valores, dos significados, das representações, das identidades construídas pelos indivíduos. A Geografia Cultural renovada recebeu influências do materialismo histórico e dialético. Se manifesta pela compreensão da cultura como um reflexo e uma condição social, e não mais de uma forma determinista, na qual o ambiente interfere no comportamento das pessoas. A influência marxista foi estimulada por Denis Cosgrove no final dos anos setenta. Ele presumiu uma atuação conjunta do marxismo e do humanismo “através de uma investigação sobre o mundo do homem e as geografias da mente.” (COSGROVE e JACKSON, 2003, p.134). No mesmo período, Peter Jackson buscava estabelecer uma parceria da Geografia Cultural com a Geografia social, apoiado na Antropologia.

Mas é por meio do Humanismo que surge outra forma de compreensão da produção e reprodução da cultura pelas práticas sociais. Além disso, a subjetividade passou a ser valorizada nos estudos culturais, e o significado foi apontado como conceito importante na leitura da realidade social. Na França, o debate perpassou por temas abrangendo o espaço vivido e os sentidos do corpo. A Geografia dos sentidos vinculou-se ao lugar e se caracterizou pelo olhar. Nas palavras de Claval, “as pessoas associam com freqüência a lembrança dos cheiros e dos perfumes à experiência dos lugares; (...) as preferências aparecem freqüentemente como marcas fortes das identidades culturais.” (CLAVAL, 2001, p.159). Esse foi um momento, inclusive, de reação dos geógrafos à técnica e à racionalidade vigente na Nova Geografia.

No contexto da Geografia Cultural, as duas linhas teóricas não podem ser consideradas dicotômicas se ambas são contrárias ao encaminhamento cartesiano das investigações. A ênfase aos aspectos coletivos em oposição ao indivíduo, à singularidade, dedicada pela linha humanista, confere certo caráter complementar entre ambas e favorece a abordagem cultural renovada.

Diante do exposto, pode-se dizer das amplas possibilidades existentes na abordagem cultural contemporânea, tanto nas dimensões material e não-material da cultura, quanto no caráter objetivo e subjetivo dos fatos. No rol da diversidade de contribuições da abordagem cultural renovada, tem-se a paisagem. Ela vem desempenhando um papel importante no pensamento geográfico, embora os focos tenham se alterado ao longo do tempo. Até se firmar como uma categoria geográfica, a paisagem recebeu diversas influências, mas foi Sauer que lhe conferiu uma ressignificação nas décadas iniciais do século vinte e se firmou com Berque nos anos 80. O período de transição entre as

abordagens de Sauer e Berque marca uma evolução conceitual da paisagem, bem distinta daquela da Geografia Clássica.

NOZAWA (1998) faz algumas considerações acerca dos termos *médiance* e *fûdo*. Berque apropria o termo *médiance* adotado por Watsuji como *fûdo*, para compreender o entorno do ser humano. Para o autor, Watsuji incorpora fenômenos da natureza, tais como o clima, ao conceito de *fûdo*⁴⁶, fato este que o faz cair no determinismo. Na sua concepção de *médiance*, há uma aproximação com a fenomenologia na medida em que o termo “é a ligação entre o sujeito e o objeto, a natureza e a cultura, o indivíduo e o grupo.” (NOZAWA, 1998, p.6).

Para Paul Claval, o estudo da paisagem se manteve ancorado em duas concepções: funcional e arqueológica. Na concepção funcional, “a paisagem era concebida como reflexo do funcionamento social, cultural e econômico da sociedade”, (CLAVAL, 2002, p. 22) ao passo que na segunda, “parte da paisagem não refletia o funcionamento atual, mas os funcionamentos passados.” (CLAVAL, 2002, p.22). Ela não se apresenta apenas como um reflexo do funcionamento da sociedade, mas são analisadas as relações emocionais entre a paisagem e o observador. Ademais, a significação da paisagem na construção ou na preservação das identidades é ressaltada.

As contribuições dos anglo-saxões Denis Cosgrove, Peter Jackson e James Duncan representaram um avanço na abordagem cultural. O universo simbólico integrou outras áreas antes não estudadas incluindo as artes, o cinema, a pintura, o texto, a imagem. Os geógrafos que defendem a nova Geografia Cultural procuram compreender o simbolismo “que os grupos e as classes sociais dão ao ambiente, as justificativas estéticas ou ideológicas que propõem e o impacto das representações sobre a vida coletiva.” (CLAVAL, 2007, p.56). Na França, a nova abordagem cultural ocorreu sem traumas para a comunidade acadêmica. O objetivo não era de rompimento com a perspectiva sauriana e, sim, de complementaridade. Essa abordagem “toma uma dimensão etnogeográfica.” (CLAVAL, 2007, p.58), envolvendo uma diversidade de temáticas tais como a paisagem, a natureza das identidades, a literatura... A perspectiva de análise contemporânea da paisagem se direciona não mais para uma realidade objetiva, mas para um predomínio do aspecto subjetivo. Em outros termos, “é ao papel que desempenha nos processos culturais e aos valores que aí se lêem que os pesquisadores se atêm, de agora em diante.” (CLAVAL,

⁴⁶ O termo *fûdo* “compuesto por los ideogramas ‘viento’ y ‘tierra’, abarca un área semántica que involucra características climáticas, edafológicas, geológicas, de relieve, fertilidad del suelo y configuración paisajística. En el fondo del vocablo, se adivina una antigua cosmovisión que, al igual que en los caracteres chinos *sanshui*, se percibe el entorno natural como circunstancia ineludible de la vida humana.” (TORRES e BASSOLS, 2009, p. 236).

1999, p.92). E é sobre a paisagem, enquanto dimensão reveladora do enraizamento e das construções sociais que escolhemos para debater nesse trabalho.

3.1 Paisagem como campo identitário

As categorias de análise geográficas são formas de representação. E a paisagem é um conceito que se coloca como um amplo espaço de intenções com significado. Essas intenções se concretizam através das representações nas quais o sujeito projeta e absorve durante suas experiências coletivas.

Aqui a nossa preocupação está em relacionar esse conceito à construção da identidade vista, na maioria das vezes, por meio da paisagem. A paisagem se encontra relacionada à observação, ao sujeito que a modela, remodela, modela, no espaço... Esse movimento dado à paisagem resulta em cicatrizes traduzidas por representações simbólicas que trazem significado. Por isso, a relação entre esses elementos “torna também a paisagem apta a significar: ela se apresenta com uma unidade de sentidos, ela ‘fala’ a quem a olha.” (COLLOT, 1980, p.24). Na concepção de Collot (1980), esses sentidos são produto da visão, da existência e do inconsciente, elementos constituintes do sistema organizador da paisagem. Se a paisagem tem sentido, é porque ela é interpretada visualmente, é vivida e desejada. Os objetos alvo de interpretação são percebidos em relação ao seu contexto.

Esse é um entendimento da paisagem no sentido fenomenológico, ou seja, a paisagem é a representação do “acumulo, através da memória, e o descarte, pelo esquecimento, das expressões e associações culturais que se definem sobre o espaço geográfico e que são a base do ser social das pessoas.” (HOLZER, 1999, p.163). Se a paisagem é portadora de atributos simbólicos, há vida nela e é preciso reproduzir os valores culturais para que estes continuem a ter sentido. Logo, a paisagem supera a expressão morfológica, física, para estarmos vendo, ouvindo e sentindo vivos. Os sujeitos rurais da Inhaúma, de modo consciente ou não, reforçam em seu cotidiano o universo simbólico da paisagem rural.

Isto quer dizer que nossas preocupações no campo teórico conceitual se encaminham não mais para a concepção saueriana de identificar os fatos visíveis na paisagem. Elas se direcionam por identificar esses fatos, mas acima de tudo, procurar compreender os seus significados.

A apropriação da paisagem pode ser simbólica e ser registrada de diferentes modos, uma vez que a subjetividade pode também estar presente nessa instância do espaço. O registro da paisagem, portanto, pode ocorrer por meio de objetos que se tornaram representativos da paisagem, de lembranças de uma paisagem transformada ou até mesmo

pela lente de uma máquina fotográfica. A memória coletiva registra uma rede de códigos culturais para a percepção da paisagem, também considerada história social. Isto porque é nela que se percebe a formação da identidade.

Paul Claval (2005) lembra-nos que em meados do século passado,

duas formas de identidade caracterizam as sociedades ocidentais: 1- as identidades locais, que transmitem de geração a geração como um dos componentes das culturas vernaculares, na medida em que constituem os meios de memória de Pierre Nora; 2- as identidades nacionais, ou as identidades de classe, como um sistema liberal ou socialista; eles são elaborados a partir de meados do século XVIII e de modo secundário, a etnologia e a geografia.⁴⁷ (CLAVAL, 2005, p.105, **tradução nossa**).

Seguindo essa linha de raciocínio, é na identidade ao nível local que se percebe mais facilmente a maneira como os modos de vida e a organização do espaço impregnam a cultura. Paul Claval comenta a respeito do interesse dos geógrafos pelo estudo da paisagem. Segundo o geógrafo, a crise moderna de identidade é o principal fator responsável pela renovação do interesse dos geógrafos pela paisagem. Ele afirma que “os estudos de paisagem sempre enfatizam as relações complexas existentes entre grupos sociais e formas espaciais.”⁴⁸ (CLAVAL, 2005, p.106, **tradução nossa**). Os geógrafos descobrem que a paisagem contém fatores significativos “no desenvolvimento da consciência social e dos sentimentos de temporalidade⁴⁹ (CLAVAL, 2005, p.106, **tradução nossa**).

A paisagem é parte da memória coletiva das comunidades que nela se reconhecem e através dela mantêm a sua identidade. A paisagem, entendida enquanto um mosaico sócio-cultural revela as diferenças de identidades construídas pelos grupos sociais. Essas diferenças se apresentam na forma de códigos, com significados bem particulares. Os códigos, por sua vez, são convenções simbólicas partilhadas por um mesmo grupo social. Em seu conjunto, são responsáveis por mostrar a cultura como um todo e transmiti-la de geração a geração.

É na paisagem que identificamos no mundo rural o casario, a comida, a religiosidade, as festas, as práticas agrícolas, os valores, nesse caso, imateriais e tantas

⁴⁷ deux formes d'identité caractérisaient les sociétés occidentales: 1- des identités locales, qui étaient transmises de génération à génération comme une des composantes des cultures vernaculaires, dans la mesure où celles-ci constituaient des milieux de mémoires au sens de Pierre Nora; 2- des identités nationales, ou des identités de classe, selon que l'on appartenait à un système libéral ou socialiste; elles avaient été élaborées à partir Du milieu du XVIIIe siècle, avec le secours de l'histoire – pour l'essentiel – et dans une moindre mesure, de l'ethnologie et de la géographie. (CLAVAL, 2005, p.105).

⁴⁸ “les études de paysage ont toujours mis l'accent sur les relations complexes qui existent entre groupes sociaux et forms spatiales.” (CLAVAL, 2005, p.106).

⁴⁹ “dans le développement de la conscience sociale et des sentiments de temporalité.” (CLAVAL, 2005, p.106).

outras expressões culturais. Elas se perpetuam por intermédio de uma relação estreita existente entre o indivíduo, seu local de vivência e a terra. Essa relação se assenta sobre a identidade, na qual ocorre um sentimento de pertença a uma determinada instância do espaço rural. Neste estudo, entende-se por paisagem a forma como ela se apresenta além da realidade que se revela ao nosso olhar. A forma é, portanto, a *pista* para compreendermos a realidade social por intermédio de um conjunto de elementos do cotidiano revestidos de símbolos que se revelam na paisagem social.

3.2 Olhar e imagem etnográfica da seca

Ver é o mesmo que ler? A paisagem permite uma construção de olhares direcionados para o imediato e de olhares que transcendem ao plano de visão. A leitura da paisagem envolve um campo de visão denso abrangendo o campo de interpretação e significação histórico e social.

Ler a paisagem é um modo de tentar compreendê-la por meio dos sentimentos e da memória das pessoas do lugar. Essa compreensão também tem forte ligação com as nossas referências, as nossas vivências, a nossa maneira peculiar de perceber o mundo. Ao nos depararmos com uma paisagem, procuramos observá-la, descrevê-la, compará-la com aquilo que conhecemos, explicá-la.

Ler a paisagem: transcender, ir além de seus próprios limites. Compreender suas permanências e mudanças, criações e recriações, suas forças econômicas, sociais, políticas. Interpretar sua organização, sua história por intermédio das vozes que dão vida ao mosaico que se forma. Esta percepção da paisagem remete a uma condição de seu intérprete como um sujeito, buscando respostas na decodificação dos símbolos construídos. Um sujeito participante, nela inserido, apreendendo, mas também, vivenciando-a, transformando-a. Essa é uma paisagem que tem vida, tem cheiro, tem cor, e é, nesse sentido, uma expressão socioespacial.

A organização da paisagem ocorre de acordo com o uso que se faz da terra. Percebe-se uma composição de tonalidades que se altera no dia, na noite, no amanhecer, no anoitecer... Durante a seca, o amarelo desbotado da pastagem se destaca em meio a pequenas áreas do verde escuro das plantações de cana na paisagem inhaumense. Mas estas cores mudam com a chegada *das águas* e outros tons surgem para compor o mosaico sobre a superfície rural. O vermelho das flores dos lírios do campo e o lilás das flores do campo quebram os matizes do verde do milharal, do feijão *rosinha*, das pastagens e dos canaviais.

O aspecto suave do vale salpicado com dezenas de coqueiros macaúba ali instalados há décadas e décadas, e o contorno da estrada atravessando os córregos Angical e Inhaúma com uma frágil mata galeria representa a base de uma paisagem rural homogênea da Inhaúma. Ela se constitui de duas unidades paisagísticas bem distintas: zona de ocupação e zona de cultura e criação, com pequenas parcelas de terra orientadas basicamente para o cultivo de produtos de subsistência. Esta harmonia é interrompida nas áreas limítrofes à Inhaúma com fortes evidências da entrada recente do capital comercial através das extensas plantações de eucalipto. De modo diferente das terras da comunidade da Inhaúma, essas plantações conferem certa monotonia à paisagem rural.

Os testemunhos da história da comunidade conferem à paisagem uma resistência em relação a interferências que podem vir a ocorrer, fruto de interesses *estrangeiros*.

Olhar a paisagem é, também, olhar a imagem e, nesse momento, a etnografia da seca pode se materializar por intermédio de narrativas da imagem construída na paisagem rural. Portanto, olhos e ouvidos atentos!

Na tentativa de conhecer as espacialidades da paisagem rural que abriga a seca e as águas, a imagem etnográfica se mostra como um instrumento de apoio a análise dos elementos materiais e imateriais que impregnam a paisagem rural. E os questionamentos surgem na medida em que adentramos na paisagem da seca. Que valores estão associados aos domínios da seca? Como a seca está representada na paisagem? Como os sujeitos rurais vivem com a seca? O que está vivo, latente, na memória dos sujeitos rurais? Essas indagações funcionam mais como mediação de leitura das imagens.

O termo *seca* foi tomado historicamente como semelhante a estiagem, falta de água. Ao longo de nossa história fomos assimilando essa idéia e nos esquecemos de examinar a seca em um contexto temporal de escassez, cinzento, mas também de fartura, verdejante. O fato é que guardadas as devidas proporções, é possível perceber particularidades em cada um desses momentos. Sabe-se que não há falta de chuva no Norte de Minas. Ao contrário, chove! O fato é a sua irregularidade e imprevisibilidade. As águas concentram-se cada vez mais em espaço de tempo menor. As águas estão encolhendo! A evaporação da água excede à precipitação.

O que se tem discutido ao longo de nossa história está em torno da dimensão climática e da dimensão social da seca. A contribuição de Iná Elias de Castro⁵⁰ nesse aspecto está em esclarecer o distanciamento criado entre essas dimensões: a natureza e os problemas sociais. Ainda segundo Castro, “a seca é, e sempre será, uma característica

⁵⁰ No início dos anos noventa, Iná Elias de Castro fez um brilhante trabalho sobre a seca, resultante de sua tese de doutoramento. Em *O mito da necessidade* é possível compreender as estratégias políticas desenvolvidas para se utilizar a seca como um eficiente *cabo eleitoral* no Nordeste brasileiro.

climática como o são o longo inverno e as tempestades de neve nas altas latitudes, os tufões no Caribe, as monções na Ásia.” (CASTRO, 1994, p.10). A questão é se a sociedade está apta a conviver com as instabilidades climáticas. Estas são o instrumento que torna visível a fragilidade das populações tradicionais que ali vivem em razão de uma histórica concentração fundiária.

A forma como tem sido tratada essa questão é que se torna um problema. Criam-se discursos da seca por meio da divulgação de uma imagem cruel da natureza em relação ao sertanejo. Em outros termos, a natureza se responsabilizando pelo drama vivido pelo sertanejo. Com efeito, a irregularidade das chuvas torna-se uma realidade na qual o homem do campo se vê incapaz de criar algum tipo de resistência em relação a ela. Há outra maneira de tomar a seca como um fenômeno negativo. Ela tem origem no aspecto religioso. Tornou-se até um aspecto cultural e está presente no imaginário popular. É a seca vista como um castigo em relação ao comportamento do homem, no sentido coletivo, com a natureza. É a seca que foge ao controle do homem!

Parti do pressuposto de que a produção e a narrativa imagética assumem um papel de destaque no entendimento da seca na Inhaúma. A imagem é resultado da produção do olhar e de vivências em áreas que contribuem para a narrativa do texto. Ela é uma ferramenta útil para a construção de um diálogo empírico e teórico. Ela é uma representação do real.

O diálogo estabelecido por Benjamin (1994) com o leitor em *Pequena história da fotografia*, mostra existir modos diferentes de olhar o mundo de fato e olhar o mundo através das imagens. Benjamin comenta acerca do papel que a imagem exerce para que se possa realizar uma leitura da paisagem. Segundo ele, a imagem é um meio para se ver o que os olhos não conseguem ver. Com uma capacidade de deslocar o olhar do que é comum, as imagens fotográficas nos colocam diante de um mundo original, imerso e disperso no aparentemente visto.

Um olhar lançado à paisagem rural se torna essencial para a compreensão do que se esconde no cotidiano. Foi através da imagem, não só real, mas presente no imaginário, que consegui elaborar e resgatar frações da cultura do sertanejo inhaumense. Portanto, o exercício da câmara na mão fez parte do meu trabalho empírico. Embora a fotografia seja o instrumento que ilumina aquilo que possivelmente está apagado na paisagem, a exemplo dos vestígios do passado, ela “é um certificado de presença.” (BARTHES, 1989, p. 128). É evidente que o uso da imagem não implica em seu uso excludente em relação ao texto. A imagem se articula ao texto de forma complementar sem tirar o mérito do papel analítico do texto.

A etnografia da seca consiste em uma descrição e leitura de práticas e saberes de sujeitos conservados em seu imaginário a partir de técnicas desenvolvidas no contexto da pesquisa. Fazem parte desse contexto as conversas lentas e envolventes com os moradores, o registro das notas de campo, as curiosidades e apreciações verificadas ao longo do tempo de convivência com as pessoas, os olhares fortuitos e desconfiados dos produtores, os olhares tranqüilos e afetivos dos produtores em relação à pesquisadora quando a formalidade deixa espaço para o sorriso e o abraço, o registro fotográfico de momentos interessantes. Em suma, ao longo do tempo a pesquisadora vai soltando as amarras teórico-metodológicas e se sente pertencer a este território rural, ao menos temporariamente, pela intimidade adquirida e o carinho que vai sendo recebida.

Cada um desses aspectos contribuiu para compor o imaginário coletivo investigado em relação à seca. Entretanto, foi pela oralidade que se organizaram fatos e imagens resgatados pelas lembranças. Os narradores selecionaram intuitivamente no tempo presente aquilo que podemos chamar de passado. Muitas expressões dos narradores significavam um convite ao passado e ao mesmo tempo, uma interpretação de si próprio. Em determinadas situações presenciei momentos de saudades de pessoas queridas através de depoimentos de atividades cotidianas do passado.

E a etnografia da seca foi tomando corpo nos cenários imaginários que foram sendo construídos na mente das pessoas, misturados aos imprevistos cenários reais do sol castigando as plantações de milho e de feijão.

O processo etnográfico contempla a situação de campo propriamente dita e a produção de dados. Para que a produção de dados se concretize é necessário *entrar em campo*, ou seja, estar de fato na área da pesquisa. Inicialmente, cria-se o acesso através de um informante-chave reconhecido pela comunidade. Esse é um passo importante para o pesquisador e se traduz pelo consentimento dado pela comunidade para a observação direta ou encoberta, muitas vezes. Outros informantes poderão surgir à medida que o pesquisador adentrar a comunidade, desde que a relação estabelecida com eles seja direta, objetiva. A prática e o registro da observação nas notas de campo, a entrevista qualitativa como estratégia de recolha de informação e, sobretudo, saber ouvir, são condições básicas para o pesquisador reunir os fragmentos da memória do lugar em relação à seca. Nesse aspecto, o diálogo entre o pesquisador e o sujeito rural cria as condições para se resgatar imagens da seca, muitas vezes ocultas ou adormecidas na paisagem. As imagens nos permitem acessar parte daquilo que se tece como uma trama de significados em constante processo de reconstrução.

A fotografia torna-se, portanto, instrumento auxiliar capaz de registrar essas imagens preservadas no imaginário do sujeito e de contribuir na organização e na análise dos dados etnográficos. E, por fim, é preciso atentar para a realização da escrita etnográfica, ou seja, transformar a informação registrada nas notas de campo para o texto analítico.

Ainda que o antropólogo Bronislaw Malinowski, em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, tenha recomendado a observação participante, seria muito difícil para mim, enquanto pesquisadora, conhecer o outro em profundidade. Este é um procedimento que exige um longo tempo de permanência no local de pesquisa. Segundo o autor, “é enorme a diferença entre o relacionar-se esporadicamente com os nativos e estar efetivamente em contato com eles.” (MALINOWSKI, 1978, p. 21). E ainda, é preciso compor a organização social do grupo, identificar fatos da vida cotidiana possíveis de captar pela vivência junto ao grupo. São detalhes da vida familiar e da rotina de trabalho, modos de convivência social, existência de laços de amizade ou hostilidade, resolução de problemas de sobrevivência, sonhos, entre tantos outros que só são possíveis mediante a permanência do pesquisador no local para observar a realidade de perto. Essa permanência no campo implica observação, participação em eventos na comunidade, anotações em diários de campo, conversas... Na busca do encontro imprevisto, a cumplicidade dos pequenos gestos, sorrisos ou olhares dos moradores da comunidade, crianças, adolescentes, pode ser um convite a aproximação mais duradoura. Esse comportamento metodológico nos leva a apreender as relações estabelecidas entre os sujeitos e a vida, “*sua* visão de *seu* mundo⁵¹.” (MALINOWSKI, 1978, p.33). Tudo, enfim, vai criando sentido nas observações do pesquisador.

A metodologia qualitativa se adéqua a esse contexto. O procedimento de emprego de uma combinação de técnicas de investigação inclui o uso da imagem, através da fotografia, como apoio na construção da etnografia. Fez-se um esforço em utilizar a fotografia não como mera ilustração do texto, mas como recurso narrativo. Em outros termos, a fotografia foi utilizada para mostrar aspectos em discussão. Por essa razão, as seqüências foram consideradas de modo que as imagens expostas estivessem relacionadas a uma idéia. Um conjunto de fotografias deve ser examinado lentamente para que o observador tenha tempo suficiente para se deixar tocar pela sensibilidade. O contato expressa o desejo de se realizar trocas. O pesquisador precisa estar atento ao que é dito, às insinuações, aos silêncios, às expressões de dúvidas e às certezas. As imagens registradas e, portanto, congeladas, autorizadas ou até mesmo roubadas, não são apenas testemunhas do passado. Elas podem exprimir o desejo do sujeito de ver-se eternizado na imagem

⁵¹ Grifo do autor.

capturada pelo olhar do pesquisador. Neste ponto, fica evidente que a proximidade do pesquisador com o sujeito é possível na medida em que a câmera é aceita por eles.

A narrativa fotoetnográfica deve se apresentar por meio de fotos seriadas e relacionadas entre si, compondo uma seqüência de informações visuais, sem a presença de texto ou serem apresentadas separadamente para que cada uma conserve seu potencial. Nesse último caso, são informações diversas a ser oferecidas e abordadas de maneiras diferentes.

Um bom resultado da narrativa fotoetnográfica está vinculado de um lado, ao narrador, o que relata, transmite um saber, uma experiência. Aquilo que o narrador relata é retirado de sua própria experiência ou de outras experiências relatadas pelos outros e absorvidas por ele. O narrador possui, portanto, um papel importante em relação à construção social da realidade, pois “incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”. (BENJAMIM, 1994, p.201). De outro lado, a narrativa também se vincula àquele que ouve, interioriza o saber transmitido. É esse sujeito o responsável por realizar mudanças em sua realidade a partir de novas ou diferentes experiências que lhe chegam por meio do narrador.

3.3 Signos na paisagem

Enquanto instância do espaço geográfico, a paisagem, na ótica cultural, é vivenciada, modelada de acordo com as relações simbólicas que vão sendo criadas na tessitura da superfície. Por essa razão, ela, a paisagem, é portadora de sentido. Os sujeitos vão criando, estabelecendo signos que se configuram nas representações que conformam o seu mundo real e mítico. Jöel Bonnemaïson⁵² (2002) denomina esse espaço, já que a paisagem é uma dimensão dele, de *geossimbólico* e explica que as representações superam a vida cotidiana. Elas são a base das representações. Elas nascem “da sensibilidade e da busca de significações.” (BONNEMAISON, 2002, p.110). Em outros termos, a paisagem cultural é um espaço aglutinador de signos, valores, identidades. Paul Claval (2001) acrescenta em relação ao símbolo, que ele é capaz de dissolver as diferenças existentes entre as pessoas de um grupo, realçando aquilo que pode ser compartilhado.

Logo, compreender signos na paisagem ou interagir com signos e a paisagem rural remetem a idéia de representação, conforme Charles Peirce explica didaticamente em

⁵² Jöel Bonnemaïson, geógrafo francês tropicalista privilegia a cultura em suas análises sobre o território. Para conhecer melhor suas idéias e a de outros geógrafos culturais, ver o texto de Maria Geralda Almeida, produzido nos primeiros anos da década de noventa, no seu pós doutorado na França. ALMEIDA, M. G. (1993). Ver também o artigo do autor em: Viagem em Torno do Território. (2002).

Semiótica. Segundo ele, “um signo, ou *representamen*⁵³, é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém” (PEIRCE, 2000, p. 46), tem significado para alguém, quer seja este significado real, concreto, ou imaginável. As representações, misturadas no tempo, se apresentam graças aos símbolos, produto de vivências e significações dos sujeitos.

Uma paisagem contém uma rede de relações do passado ou do presente. Elas podem ser explicadas pelo aspecto político, mas também social, religioso, cultural. subjetivo, objetivo... Nesta rede de relações, ocorre uma interação entre homem e paisagem no que se refere à transformação: a paisagem transforma e é transformada, mas sempre sob a interferência objetiva e subjetiva do homem. Posto isso, é possível dizer que “a paisagem é uma construção, um produto da apropriação e da transformação do ambiente em cultura.” (ALMEIDA, p.47, 2008a). A paisagem está, portanto, sempre em processo.

Marc Bloch (2001), em seus estudos sobre as paisagens rurais francesas já mostrava a importância de saber ver. Segundo ele, trata-se do modo de perceber, por meio da estrutura social, a sucessão de mudanças das sociedades rurais. De outro modo, essa percepção pode ser apreendida por meio do funcionamento dos grupos sociais, o modo pelo qual eles vivem e trabalham, como também a identificação de caminhos, cercas, pedras, árvores, flores do bioma nativo, testemunhos complementares à organização dos grupos. Contudo, se a paisagem é história, ela é também presente. Por isso, devemos criar, na medida do possível, certa familiaridade com seus contornos no presente. Até porque a observação do presente revela em si as marcas do passado. Os vestígios, aparentemente silenciosos, quando observados no presente dão sentido à vida.

As paisagens rurais dizem muito, mas para isso é preciso treinar o olhar. Clarinda Silva (2005), em um texto sobre o olhar dos viajantes pelas paisagens do cerrado, reforça o significado do olhar. Segundo a autora, “é pelo olhar que se estabelece uma relação entre sujeito e objeto, ou seja, entre o homem e a paisagem, revelando dimensões, faces e significados distintos, que vão do subjetivo ao imaginário ao concreto.” (SILVA, 2005, p.21). Mesmo sabendo que há uma diversidade enorme de olhares, coincidente inclusive com o nosso *estar* no ambiente num dado momento, tentamos orientar nosso olhar para compreender o que o olhar do outro quer nos dizer sobre a paisagem da seca.

A paisagem é consequência de um processo de elaboração simbólica. Os significados e valores dados à paisagem são fruto de determinações humanas. Os signos guardam em si a realidade; por isso se constituem em representações do mundo que se misturam no passado e no presente. E decodificá-los geograficamente é um indicativo para

⁵³ Grifo do autor.

aprofundar o conhecimento sobre nós mesmos. Denis Cosgrove (1998) chama a atenção para a existência de uma sensibilidade geográfica para se fazer uma investigação da paisagem cultural uma vez que é preciso *vê-la por dentro*, ou seja, conhecer as suas entranhas, as evidências nativas, culturais do lugar que poderão ser uma base sobre aquilo que os significados expressam.

Uma paisagem tem, assim, as marcas das diferentes formas de ocupar ou vestígios materiais e ainda imateriais. Os registros escritos esparsos reforçam a utilidade desses vestígios no sentido de estimular o imaginário social a reconhecer sistemas simbólicos de representações que auxiliem no entendimento do modo de vida dos sujeitos rurais. O que ocorre é a busca de fontes de informações na memória dos moradores mais antigos que possam apontar algum vestígio que se apresenta na paisagem. Esta torna-se, portanto, uma base rica de informação.

Situada no semi-árido do norte de Minas, nas chapadas do município de São João da Lagoa, a poucos quilômetros da BR 251 que liga Coração de Jesus ao entroncamento da BR 365, a comunidade rural da Inhaúma está nos *gerais*, espaço sem fim, por onde se difundiram as rezas, os vaqueiros, a seca, a pequena agricultura. A comunidade se distribui na bacia do rio Inhaúma (FIG. 1).

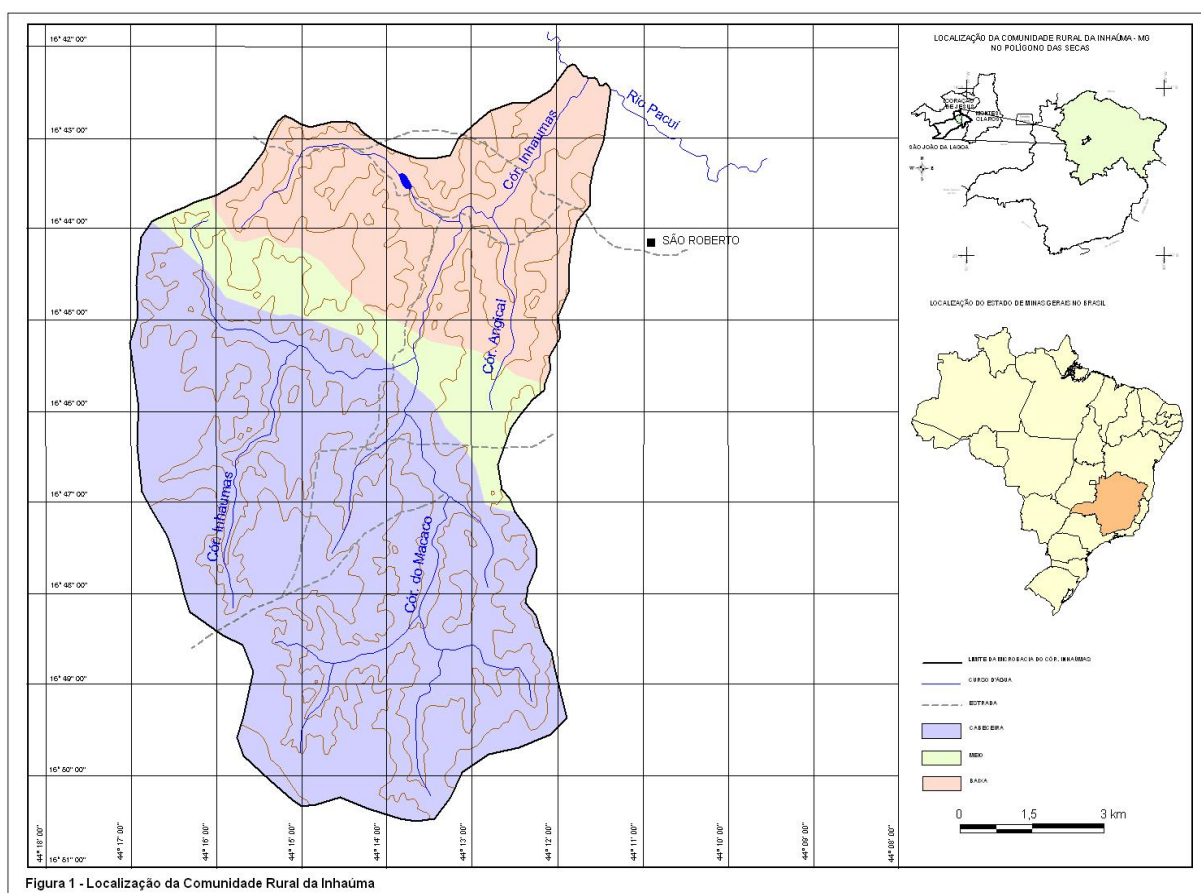


Figura 1 - Localização da Comunidade Rural da Inhaúma

Cerca de setenta famílias vivem nessa comunidade do sertão norte mineiro com base na agricultura de subsistência. (Apêndice 1). Não há escola no povoado, atendimento médico, muito menos rede de esgotamento sanitário. O acesso ao local se dá através de estradas vicinais. No período chuvoso, são danificadas pela erosão pluvial e pelos riachos intermitentes que as cortam.

A paisagem da Inhaúma é recoberta por um universo simbólico que nos direciona para a seca, considerada então, como uma categoria sociocultural que ordena e organiza esse espaço de vivência. Essa paisagem nos apresenta encantos materiais e naturais como os coqueiros de macaúba, e também, imateriais, presentes no imaginário social; alguns deles, (re)descobertos pelos participantes, co-construtores desse trabalho. A Inhaúma pode ser observada então, como uma paisagem construída por permanências: costumes, formas de ver e representar o mundo, fazeres do cotidiano, vivências... E o tempo se constitui nessa permanência, materializado pelas representações na espacialidade da paisagem.

As atividades e as diferentes formas de apreensão simbólica podem ser compreendidas como as que produzem o saber e o fazer sucessivos, atribuindo apenas o valor de uso e aquelas que produzem significados como a preservação da memória, o sentido de pertencimento ao lugar e ao grupo e o sentimento de vínculo ao passado.

Compreender esses aspectos materializados nas formas de expressão, de trabalho e de convívio com a seca e perceber como eles podem interferir na composição da paisagem rural da Inhaúma implica em ver na paisagem um processo de construção simbólica atribuído pelos sujeitos rurais ao seu espaço de vivência. Ao atribuírem significado a uma roça de milho e de feijão, às técnicas e instrumentos de trabalho, às rezas, às cruzes, às árvores que dão sinal de chuva, dentre tantos outros sinais, os sujeitos rurais favorecem a construção da identidade local. Essa relação não é percebida diretamente. Ela se confunde a formas materiais de produção de cultura.

De fato, há uma “forma singular de apropriação da natureza regida por um sistema de representações, códigos e mitos.” (ALMEIDA, 2008a, p.62), que prioriza valores como as experiências de cada um e do coletivo. Esse modo de se apropriar da natureza se configura no patrimônio; ele congrega práticas sociais e memórias, na maioria das vezes não reconhecidas pela história. O patrimônio contempla particularidades de um grupo social e é, portanto, uma construção social, um processo de legitimação sociocultural entre o passado e o presente. Nesse sentido, o patrimônio rural tem valor por si só e toma para si o papel de despertar nas pessoas o sentimento de pertença. Ele assume a posição de mediador da reconstrução de memórias, elevando a auto-estima das pessoas. O legado cultural passou a considerar também o campo das idéias e das imagens e não apenas as coisas materiais,

constituindo-se em referência de identidade dos grupos sociais. A valorização do patrimônio assegura um equilíbrio na paisagem, reforçando a sua identidade, bem como uma continuidade no sentido de ser um testemunho da história por meio do contexto simbólico dos objetos.

Na Geografia, ainda que a paisagem seja considerada a soma de características gerais cuja estrutura é determinada por formas, ela é distinguida tradicionalmente entre o natural e o cultural. O primeiro aspecto refere-se ao arranjo das formas dos objetos naturais configurados pelo relevo, cobertura vegetal, solo e corpos d'água, enquanto no cultural são consideradas as modificações antrópicas nos espaços urbanos e rurais, produto da relação estabelecida entre o homem e a natureza. Hoje, os estudos da identidade conduzem a uma discussão sobre uma paisagem que se aproxima da idéia do cultural, dependendo da cultura das pessoas que a percebem e a constroem. A paisagem se torna um produto cultural, resultado da ação antrópica no ambiente. O aspecto cultural tem desempenhado um papel na determinação do comportamento das pessoas em relação ao ambiente. Algumas paisagens apresentam-se delineadas com marcas culturais e recebem, assim, uma identidade particular, ou seja, resgata-se a singularidade das paisagens locais, do sentido de lugar e do sentimento de pertença. Trata-se de perceber a paisagem não somente enquanto imagem física, visível ao nosso olhar, mas perceber muito mais uma imagem produzida culturalmente. Em outros termos, a paisagem é concebida como representação da visão de mundo de um grupo que a modelou a partir de uma paisagem natural, que fornece "os materiais com os quais a paisagem cultural é formada". (SAUER, 1998, p.59). A paisagem é, por natureza, cultural, porque já foi tocada pelo homem.

Entre calendários da atividade agropecuária, músicas, partos, rezas, residem os fragmentos da ocupação humana local. Mais que representações de ocupação, significam também elementos identitários.

A paisagem da seca constitui-se de elementos de significados do presente e do passado, remota no tempo e no espaço, esfumada pelas características do calor incessante do verão, nublada pelas nuvens que carregam os trovões e pelo frescor do inverno seco, pelas noites iluminadas pelas estrelas do sertão. A identificação desse universo simbólico da seca e da ocupação humana do lugar formam um conjunto de elementos que resultam no desenho de uma paisagem cultural rural.

A ocupação na paisagem inhaumense representa as permanências. As informações, embora esparsas, conduzem a uma estrutura de organização de terras comumente identificada no espaço agrário. Segundo informantes mais velhos, as origens da comunidade remontam as últimas décadas do século XIX. Não têm noção exata da data.

Procuram aproximar a data com a idade de algum familiar próximo. Três grandes propriedades: criação extensiva de gado. As terras foram recortadas sucessivamente devido a partilhas de heranças familiares. Hoje, as propriedades são identificadas como glebas, com área média de 5 hectares. Um aspecto interessante a ser relatado se refere às origens da comunidade. Elas são lembradas intuitivamente através da genealogia familiar. Chefes de família – propriedades grandes; membros familiares-propriedades médias; membros familiares já em terceira geração-propriedades menores, até atingirem as atuais pequenas faixas de terra.

A ocupação mais recente procurou acompanhar o eixo da estrada e as proximidades com o rio Inhaúma. Essas formas de ocupação provocam marcas na paisagem, sugerindo a forma pela qual ocorreu a ocupação, o uso da terra, o local das residências, as matas. Nesse caso, percebe-se a topografia e especialmente o curso do rio como elementos determinantes para a ocupação.

A água é uma representação de poder e, ao mesmo tempo, de sobrevivência no sertão. Por essa razão, a distribuição da população se manifesta junto ao vale. “Lugar que tem casa é lugar que tem água. As casa tudo margeia a água do rio.” (fragmentos de relato de um produtor). A escassez de registros sobre a ocupação da Inhaúma conduziu à busca de marcas na paisagem e de evidências imateriais (re)descobertas através das narrativas. Encontrar essas marcas facilitou a compreensão do processo de ocupação do lugar.

A dinâmica social da comunidade rural da Inhaúma em relação à seca só poderá ser interpretada a partir da sua inserção no contexto do sertão, não enquanto limite geográfico, mas enquanto encantamento.

Capítulo IV - Seca e sertão na construção da realidade social

“Obrigado pelo amor a nossa comunidade.” (Maricota)

“Água ali nenhuma não tem – só a que o senhor leva.” (ROSA, 1956, p.33). Iniciar a conversa sobre seca e sertão por meio das palavras de Guimarães Rosa é incitar a inspiração. Como falar de seca sem falar de água? Travei várias discussões internas a esse respeito principalmente quando retornava das conversas com a comunidade. Como falar da seca se eles falam *das águas*? As pessoas sempre se referiam à seca na expectativa da chegada *das águas*, período chuvoso e concentrado ao qual o escritor relaciona ao compasso do ciclo da natureza. Temos então um ano repartido basicamente em *água* e *não água*. Qual o reflexo disso nas pessoas? Que indícios podem ser verificados na atividade agropecuária? Que relações podem ser estabelecidas com o sertão? Que efeitos podem ser observados na realidade social? É inevitável falar da água quando nos referimos à seca. Mira-se o céu, miram-se as nuvens, acompanha-se o dia, acompanha-se a noite; um dia após o outro. Tempo e céu! Tempo e sentidos! Tempo e mudanças! Tempo e fartura! Tempo e escassez! Fé! Esperança de ter a água que só o Senhor leva.

Há aspectos interessantes entre seca e sertão. Ambos contêm em si pares oponentes: seca-inverno, tempo bom, tempo ruim, seca-água, seca-dor, seca-alma, seca-contentamento, sertão-atraso, sertão-vida, sertão-litoral, sertão-dentro, sertão-fora. Seca e sertão, expressão de viveres e saberes! Seca e sertão, determinados pelo ritmo da natureza!

O sertão, explorado, mas pouco conhecido está ali, aguardando para ser desvendado, ser reconhecido. O olhar estrangeiro, daquele que é de fora do sertão, criou uma imagem de sertão distante, isolado, fechado, diferente do olhar do sertanejo, que se vê integrado na paisagem que se constrói. É possível que as obras literárias de caráter regionalista⁵⁴ e as narrativas dos viajantes estrangeiros tenham exercido alguma influência para que esse olhar sobre a seca e o sertão tenha um sentido áspero, rude e sofrido. Quando escreveu Chapadão dos Bugres nos anos cinquenta, o escritor Mário Palmério criou

⁵⁴ Saint-Hilaire em suas viagens durante o século XIX, Guimarães Rosa em *Grande sertão: veredas*, Mário Palmério em *Chapadão do Bugre*, Raquel de Queiroz em *O Quinze*, Euclides da Cunha em *Os sertões*, José de Alencar em *O sertanejo* e ainda uma vasta literatura sobre o tema. À exceção de *Grande sertão: veredas*, a viagem de Saint-Hilaire a Minas Gerais e *Chapadão do Bugre*, essas obras se referem ao espaço geográfico nordestino.

uma representação do sertão e da caatinga triste, feia, pobre. A abundância da caatinga predominava sobre o sertão dos confins!

Léguas e léguas dessa tristura de cerrado feio, espinhento e seco – desconsolado terreno-último furo em matéria de terra que não presta, freqüentada quase que só pelos lagartões teú, povinho sonso, surdo e rabudo, mestre em lanhar a chicote as canelas dos passantes descuidados. (PALMÉRIO, 1956, p.8).

Guimarães Rosa também se refere ao sertão feio e triste no início de sua obra. Segundo ele, “sempre, no gerais, é à pobreza, à tristeza. Uma tristeza que até alegre.” (ROSA, 1956, p.27). O calor, o sol quente e sua luminosidade também são referências para o sertão dos autores regionalistas. O fato é que esses autores se deparam com realidades diferentes daquelas as quais se acostumaram ao longo de suas vidas. “De dia, é um horror de quente, mas para a noitinha refresca, e de madrugada se escorropicha o frio, o senhor sabe.” (ROSA, 1956, p.310).

Não cabe nesse espaço encaminhar-se por uma vertente técnica, política e econômica. Hoje, tentamos ler o sertão como uma categoria cultural, ler o imaginário sobre o sertão e a seca a partir de uma realidade simbólica, ou seja, um olhar do sertanejo sobre a sua realidade na qual se encontra inserido, independentemente de seus limites geográficos. Isso posto, a seca será discutida como produção de sentido, como uma representação construída socialmente.

A seca é uma particularidade do sertão e, na seqüência, para o sertanejo. Sua significação supera o período de estiagem, estendendo-se a cada momento do tempo que perpassa sua vida social. Assim, se estamos na seca, não questionamos seu significado. Por outro lado, se estamos no *inverno (nas águas)* é a sua ausência que lhe atribui um sentido. O sertanejo está com a seca, sempre. Ele não a esquece! E, por isso, revela a a sua forma de ser, de existir.

A categoria sertão passou por um longo processo de construção que remonta os colonizadores portugueses. Sertão foi o termo utilizado durante a expansão das Bandeiras para representar uma terra a ser desbravada. Autores como Almeida (1998) relatam que o sertão era um modo de o desconhecido passar a ser conhecido, de o brasileiro ser conhecido pelo europeu. Nesses termos, o sertão se transforma em uma representação cultural e ideológica, reforçando “o distanciamento entre o eu e o outro.” (ALMEIDA, 1998, p. 37).

O sertão da caatinga e do cerrado possui importância na formação histórica do país, pois ali está grande parte das origens culturais do povo brasileiro no que diz respeito, sobretudo aos modos de viver. A distância e o isolamento tornaram o homem ansioso por se

comunicar e, para isso, era necessário, segundo Victor Leonardi (1996), ser cordial e hospitaleiro. Mesmo sendo um homem fechado, contido em seus sentimentos, o sertanejo se mostrava afável ao contato com pessoas desconhecidas, mantendo sempre o tratamento respeitoso e o compromisso assumido pela palavra. O rural afastado do urbano ainda mantém, na atualidade, essa tradição.

A relação estabelecida com o mar remete à visão do interior, no caso o sertão, a terra longínqua, desconhecida. Por isso, o isolamento, o estereótipo criado como o fim, o final. Janaína Amado (1995) complementa explicando que essa relação foi acentuando-se com o tempo, representando categorias que se opõem, mas ao mesmo tempo se completam, porque a faixa de terra junto ao mar era vista como um espaço da civilização, já conhecido, e, portanto, habitado. Não podemos mais estabelecer relações dicotômicas entre mar e sertão (interior) para compreendermos a formação histórica do país. “O Brasil foi formado, em parte pelo menos, pela junção de muitos sertões.” (LEONARDI, 1996, p.315). O que ocorre é que o litoral complementa o sertão, interior, e vice-versa, num jogo de construção realizado em função de cada um e de ambos.

A questão está na forma de ver e de onde se vê cada uma dessas categorias. Se ampliarmos o foco em um determinado espaço, poderemos identificar um sertão de dimensões superiores a que ele de fato possui. Assim,

se, para um habitante de Lisboa, o Brasil todo era um grande sertão, para o habitante do Rio de Janeiro, no século XVI, ele começaria logo além dos limites da cidade, no obscuro, desconhecido espaço dos indígenas, feras e espíritos indomáveis; para o bandeirante paulista do século XVII ou XVIII, o sertão eram os atuais Minas, Mato Grosso e Goiás, interiores perigosos mas dourados, fontes de mortandades e riquezas, *locus* do desejo; para os governantes lusos dessas mesmas capitanias, entretanto, o sertão era o exílio a que haviam sido temporariamente relegados, em seus tão bons serviços prestados à Coroa... (AMADO, 1995, p.152).

Na concepção do sertanejo, o sertão norte mineiro está inscrito nos *gerais*, terra de chapadas, denominação relativa à amplitude, a terra sem limitações, ao cerrado. A sustentabilidade *das gentes* do sertão durante a seca é garantida por estratégias de reprodução criadas na biodiversidade do cerrado. É o caso da faveira⁵⁵, conhecida também regionalmente como favela ou fava d’anta, árvore peculiar desse bioma, cujos frutos são produzidos entre os meses de abril e agosto. As favas têm lugar assegurado no mercado de cosméticos e farmacêuticos. Elas apresentam um teor elevado de rutina, substância usada

⁵⁵ Nome científico: *Dimorphandra mollis* Benth.

pela indústria farmacêutica para a produção de medicamentos. Os efeitos produzidos pela rotina possuem uma ação antioxidante e antiinflamatória.

Sua exploração é feita pela coleta manual das favas. Os frutos são retirados das pontas dos galhos ou quebram-se galhos ou arbustos para facilitar a coleta. Os geraizeiros⁵⁶ utilizam a catação da fava como fonte de recurso para subsistência ou como complementação da renda durante pelo menos quatro meses do ano (março a junho). A cadeia de comercialização da fava envolve as populações tradicionais do sertão, os atacadistas locais, os atacadistas regionais, a indústria⁵⁷ e o mercado consumidor⁵⁸. A fava é processada e exportada para laboratórios de medicamentos europeus, especialmente os franceses e alemães.

O sertão norte mineiro está inserido em uma transição dos domínios da caatinga no extremo norte, e do cerrado, e dá uma condição privilegiada à região, com uma diversidade biológica muito rica. No município de São João da Lagoa onde a comunidade rural da Inhaúma está situada, percebe-se essa transição, sobretudo quando se observa as espécies vegetais, forte indicativo da presença de cactáceas, de barrigudas, de juazeiros, mais frequentes em áreas de caatinga.

Em que pese essa biodiversidade no sertão, há fortes evidências da ação antrópica, causando certa desorganização no sistema natural desses biomas. As árvores nativas e o reflorestamento com eucalipto têm sido uma das garantias de sustentabilidade das siderúrgicas localizadas ao longo da rodovia BR-040, no município de Sete Lagoas, próximo à capital mineira. De outro lado, a paisagem sertaneja vem se alterando e tem interferido nas “bases de sustentação da agricultura familiar tradicional, agravando os desníveis sócio-econômicos entre as camadas sociais norte mineiras.” (ALMEIDA, 2008, p.322).

Cabe registrar aqui que embora exista irregularidade de água no sertão, causando muitas vezes um período que ultrapassa a normalidade da estiagem, é próprio dele a rápida recuperação da vegetação quando ocorre o tempo *das águas ou o inverno*⁵⁹. Mesmo assim, percebe-se uma religiosidade que aflora nesse período, expressa na devoção dos geraizeiros aos santos de sua proteção, às promessas, às procissões e às novenas nas casas e nos cruzeiros. Além da fé para amenizar os efeitos da seca e intensificar a expectativa de chuva, a observação da natureza torna-se uma orientação para diminuir a espera pelas águas ou prolongar a seca. O céu e os animais são os principais elementos de

⁵⁶ Denominação dada à população tradicional que vive nos *gerais*. Na opinião dessas pessoas, os *gerais* é o espaço de todos, da imensidão.

⁵⁷ A indústria da fava é notadamente a farmacêutica.

⁵⁸ A fava processada retorna ao mercado sob a forma de medicamentos e vitaminas.

⁵⁹ O inverno no sertão tem o sentido de período com pancadas de fortes chuvas. O escoamento da água em solo arenoso, permeável, faz com que ela se infiltre rapidamente e cause processos erosivos em solos comumente expostos, como estradas e ao longo de cercas.

observação. O céu transmite sinais de formas diversas: direção do vento, formação das nuvens, da névoa, do orvalho; e os animais, por sua vez, transmitem sinais pelo som e pelas migrações.

O céu e os animais impõem ao observador um ritmo lento. Ficar na espreita, subir na cerca, *matutar* agachado, são atos que requerem certa disponibilidade de tempo, certa dedicação ao acaso, certo despojamento com a natureza. O faiscar do fogo no chão para esquentar o chá e a prosa durante as noites frias, refletem a lentidão do tempo no sertão. Leonardi (1996) atribui à estiagem, as águas, as grandes distâncias, o sol quente nas chapadas e a travessia dos rios como os responsáveis por uma percepção lenta do tempo.

O tempo é medido por uma dinâmica de representações que compõem o universo simbólico do céu. São as fases da lua, a aurora, o entardecer, o frio, o calor, as nuvens. Nunca se apresentam da mesma forma. São únicos!

Seca e sertão: termos que se combinam. A concentração de água no ano determina as atividades a serem realizadas no campo. À exceção dos meses *das águas*, o sertanejo não dá importância às chuvas, pois elas são de baixa intensidade e não têm efeito na produção. A vazão de água nos córregos é pequena. Mônica Meyer (2008), em *Sertão natureza*, faz uma leitura das anotações diárias de Guimarães Rosa durante suas viagens ao norte de Minas nos anos cinquenta. Ela descreve minuciosamente a paixão de Rosa pela natureza, incluindo ruídos, cores e cheiros. Como sertaneja, revivi muitas vezes, minha infância ao ler e apreciar os relatos. Mas, retornando à água nos córregos, o acompanhamento do volume de água dos cursos d'água representa também as estações do ano.

Quando o rio deixa de ser um fio, filete, e começa a “tomar água”, indica o início do período chuvoso, sinal de entrada no mês de outubro. Quando cheio, o calendário marca novembro e dezembro, meses de difíceis viagens. Dessa forma, a quantidade de água que o rio “toma” é mais um signo natural, parte de um calendário. (MEYER, 2008, p.154).

Há uma lógica no tempo e na quantidade de água que cai sobre a terra para a organização das atividades no campo. Em geral, o ano agrícola inicia-se em setembro, outubro. As primeiras chuvas, também conhecidas como *chuva de broto*, ocorrem para que a terra, ressequida por meses sem água, seja molhada e retenha água suficiente para germinar a semente que será jogada durante o plantio. Prepara-se a terra e cria-se a expectativa de *tempo bom*. Essa expectativa é carregada de simbologias, porque o produtor não tem assegurada a chuva e muito menos a data com exatidão. Ele depende do ciclo da natureza para seguir a sua atividade. Por isso, a dúvida, a incerteza, leva a tomadas de decisão no cotidiano para que o produtor possa se preparar para a estiagem.

O calendário agrícola do sertanejo é subordinado ao período das águas e da estiagem. O tempo é marcado pela posição do sol, que caracteriza as manhãs, tardes e noites e não pelas horas. A cor sugere mudança no sertão. Ela é o indicativo de alteração desses dois períodos marcantes no sertão. É pela tonalidade que se consegue medir após as *águas*, a sobrevivência da vegetação e das plantações, ou seja, quanto o solo ainda pode dispor de água além daquela que passa pelo processo natural de evaporação. À medida que as reservas de água diminuem no solo, as cores no campo se transformam. Passa-se do verde intenso ao marrom acinzentado, ao pó solto avermelhado, apresentando ao sertanejo uma paisagem tristonha e ressequida. Após a colheita do milho, em final de junho, período coincidente com as festas religiosas dos santos, as atividades diminuem e o produtor passa a viver a angústia da espera das próximas *águas*.

O sertão, desse modo, é resultado do trabalho de suas gentes e é transmitido entre as gerações. Sertão e seca são produtos e instrumentos da construção da realidade social, por meio de olhares, ações e interações daqueles que vivenciam esse espaço. Portanto, sertão e seca consistem em representações presentes no imaginário social.

4.1 O sentido da seca no imaginário dos sujeitos

O sentido da seca no imaginário dos sujeitos rurais se distingue daqueles que são de fora e, portanto, percebem-na com um olhar estrangeiro. Os olhares são diferentes daquele que a experiencia e daquele que a observa. Isso ocorre porque o sujeito que vivencia um determinado espaço, no caso, o sertão norte mineiro, constrói valores e aspectos simbólicos ao longo da produção de sua própria história. São criadas identidades que se tornam comuns ao grupo de vivência e se transformam, portanto, em identidades sociais.

É no viés da ciência geográfica que busquei conhecer as representações da seca, latentes ainda no imaginário dos sujeitos. Em outras palavras, é através das investigações, envolvendo “as representações dos homens, suas racionalidades e sentimentos de pertencimento, as coerências e contradições” (ALMEIDA, 2008, p.316), que foi possível conhecer o espaço de vivência dos sujeitos rurais.

Ao se pretender aproximar a Geografia das representações, é preciso tornar evidente o simbolismo na leitura da seca contida no imaginário. De outro modo, ele é um pretexto criado para se aproximar do real através da imagem que é feita dele, o real. Por isso, a riqueza do imaginário em relação à imaginação. Embora pareçam semelhantes, os termos imaginário e imaginação se diferem na forma e na liberdade que se tem de transformar as imagens construídas. O imaginário permite transformar imagens criadas na imaginação.

A seca no imaginário dos sujeitos rurais revela significados que são absorvidos na prática por eles. As narrativas em seu conjunto conduzem a um entendimento da seca por intermédio da organização do espaço rural de vivência dos produtores.

Assim, percebe-se uma relação estreita da seca com a natureza, o modo de ocupação e as atividades desenvolvidas no sertão. Esse sertão é uma imensidão, segundo Guimarães Rosa e, por isso os próprios sertanejos criaram categorias ou unidades espaciais para utilizá-lo melhor. Então, temos reunidos no sertão a chapada, o capão, o brejo e o carrasco, cujas características estão sempre vinculadas à aptidão do solo para a sua utilização.

A chapada é vista pelo sertanejo como um lugar distante, por isso solitário, relativamente plano, pouco antropizado, com terra ruim, dura. É uma área pouco habitada porque as terras são mais fracas e a água superficial é rara, pois “chove – e não encharca poça, não rola enxurrada, não produz lama: a chuva inteira se soverte em minuto terra a fundo, feito um azeitinho entrador.” (ROSA, 1956, p.309). Possui uma cobertura vegetal escassa, com árvores frutíferas nativas tais como a cagaiteira, bem adaptadas em ambientes de solos pobres em nutrientes e com déficit hídrico em alguns meses do ano. A chapada é única!

O capão caracteriza-se grosso modo por um *nicho* fechado de árvores localizadas no baixo; crescem mais que as demais em razão da adubação natural e pela água que escoar e é absorvida nessa área de altitude menor. Desse modo, a terra possui fertilidade natural e pode ser cultivada sem adição de corretivos. Eventualmente o produtor cultiva as roças de milho e mandioca no capão. Faz a derrubada das árvores, queima e planta por uma seqüência de quatro anos, porque a terra vai enfraquecendo e o produtor então, abandona a antiga área de capão para se regenerar e busca outra área para cultivar a terra.

O brejo é uma área de águas rasas, coberta com plantas bem adaptadas a água, do tipo da taboa que cresce em tufo e, nas proximidades, aparecem frequentemente, arbustos na forma de moitas. O brejo pode ser encontrado próximo a corpos d'água e receber as águas fluviais nos períodos de cheia. Na perspectiva do homem que vive no sertão e, portanto, tem em si a esperança da chegada da água, o brejo é um lugar *brejado*, com bastante água. Isso não significa que onde há brejo a terra seja boa. Segundo relatos, às vezes a terra é boa, mas às vezes a terra é branca, ruim, dura. Nem sempre é possível cultivar essa terra, sendo o arroz o produto mais utilizado porque se adapta bem a áreas *brejadas*. Destaca-se o brejo, faz-se a semeadura do arroz na água enlameada e coloca-se terra seca por cima.

Por fim, a categoria carrasco é caracterizada por uma área de mato mais fechado, embora seja um mato de qualidade ruim sobre uma terra muito fraca, sem condições de ser cultivada. O sertanejo se refere ao carrasco como uma terra dura, de cascalheira, com uma vegetação baixa e rala e pastagens naturais (capim meloso e barba de bode). No carrasco, só é possível utilizar a terra desde que ela seja corrigida com calcário.

Quanto à água, surge nos *gerais* pelos *olhos d'água* ou *minadores*. É qualificada pelo geraizeiro como dura, pesada, leve, fina, de acordo com o sabor e o local de onde é originária. Seu uso é escolhido pela suas características, ou seja, uso doméstico, consumo humano e animal, principalmente.

Uma água *grossa*, pesada, contém em si uma espécie de cinza que embaça os utensílios na lavagem e, por isso, não é apreciada pelas donas de casa. A água corta o sabão, demora a espumar, fica parecendo um leite. É água de brejo. É pior, mais salobra. “Normalmente água de brejo é tudo ruim”, no relato de um produtor.

A água das cacimbas, construídas principalmente em superfícies mais aplainadas, *veredadas*, assim como a água de capão, são muito valorizadas pela mulher para lavar a roupa. Trata-se de uma água *fina*, leve, doce, que espuma bem o sabão porque não contém calcário. É uma água boa, melhor para consumir.

Em síntese, o sertanejo criou uma tipologia na paisagem sertaneja que o caracteriza, grosso modo, como sertão com e sem água; sertão de terra boa e terra ruim. O sertão sem água consiste basicamente da chapada, na qual o sertanejo utiliza a terra para criar o gado na *solta*, especialmente no período de estiagem, para que ele possa se alimentar da vegetação nativa do cerrado. É possível utilizar a terra com plantações temporárias, mas o custo de produção se torna elevado em face da necessidade de se realizar correção no solo. Por outro lado, é da chapada que se extraem frutas, mel, lenha e remédios naturais. Já o sertão com água, possui locais *embrejados*, baixios, veredas, onde é possível cultivar o feijão, a cana, o arroz, as folhosas.

A seca aparece no imaginário das pessoas como algo transitório. Nos relatos, não se percebe a seca como um castigo de Deus, como algo maligno. Embora a seca cause efeitos negativos na vida das pessoas, estas não se sentem deprimidas por conta da seca. É algo que tem que ser enfrentado.

As lembranças da seca marcam diferentes épocas na vida das pessoas, mas se tornam mais dramáticas quando remontam a infância. O acesso a água era um desafio para os sujeitos rurais. Exigia o envolvimento dos membros familiares, a solidariedade entre os vizinhos e a superação de obstáculos ao longo do percurso em busca da água como a distância e o peso das latas d'água sobre a cabeça das crianças e mulheres, principalmente.

As lembranças e os relatos se entrelaçam na fala dos sujeitos. Eles interpretam suas vivências no cotidiano da comunidade construindo, pelo imaginário, as memórias do rural sertanejo.

A seca vista de dentro: os sujeitos rurais da Inhaúma

A participação dos sujeitos na construção da realidade social expressa o olhar límpido, puro daquele que vive no espaço rural. Diante desse fato, a aproximação da pesquisadora com os sujeitos rurais da Inhaúma ocorreu ao longo de dois anos compreendidos entre outubro de 2007 e março de 2010. Foi um tempo de convivência amena e enriquecedora, as quais foram realizadas entrevistas e aplicadas técnicas da metodologia qualitativa. (Apêndice 2).

A abordagem qualitativa caracteriza-se pelo saber do outro. Ela permite ao pesquisador ir a campo buscar compreender o fenômeno no contexto no qual ele faz parte, na perspectiva das pessoas envolvidas. Elas narram seus modos de vida e de trabalho em sua rotina diária, no tempo e no espaço e como eles são recriados e ficam evidentes na paisagem.

A pesquisa de campo, através da observação participante, é a ferramenta mais importante para se obter as informações porque o observador se torna parte do contexto observado. Nesse sentido, a pesquisa de campo é uma vivência, uma produção de conhecimento primário de caráter subjetivo, construído por diferentes pessoas: o pesquisador, os moradores da comunidade, incluindo os produtores, as mulheres, os velhos e jovens que se dispõem a trocar experiências. Logo, trata-se, de uma relação entre pessoas que adquire uma dimensão social e afetiva. (BRANDÃO, 2007).

Cabe ressaltar que na observação participante é possível interagir em algumas atividades rotineiras da comunidade para me sentir mais próxima dos moradores, ver como as coisas acontecem e compreender melhor a sua realidade. Nesse sentido, “a observação participante serve, sobretudo para obter idéias e indicações novas sobre os caminhos a serem seguidos com a comunidade”.⁶⁰ (GEILFUS, 2000, p.34, **tradução nossa**). A observação participante é uma ferramenta que busca os sentidos das ações dos indivíduos e, por isso, a participação do pesquisador deve ocorrer a partir do seu envolvimento com as atividades dos sujeitos pesquisados, como também com os aspectos subjetivos de sua vida cotidiana. Um aspecto interessante dessa metodologia se refere à flexibilidade do

⁶⁰ “la observación participante sirve sobre todo para obtener ideas e indicaciones nuevas sobre la marcha a seguir com la comunidade.” (GEILFUS, 2000, p.34).

observador em alterar suas categorias adequando-as ao problema, bem como à autonomia em selecionar os informantes a qualquer momento da pesquisa em campo (HAGUETTE, 2005).

Nessa abordagem qualitativa, não se deve definir o número de sujeitos a serem entrevistados com antecedência. Eles surgem no decorrer do contato mantido com informantes-chave em campo. Enquanto aparecerem sinais que indiquem perspectivas à investigação, deve-se dar continuidade à realização das entrevistas. À medida que os depoimentos são colhidos, as informações são organizadas e o material de análise vai se tornando mais consistente. Ainda que seja necessário retornar a campo para fazer alguns esclarecimentos ou aprofundar aspectos relevantes, a pesquisa em campo se encerra quando são identificadas recorrências nas visões de mundo dos sujeitos.

A escolha da narrativa⁶¹ para desvendar as representações da seca na Inhaúma ocorreu porque esta é uma técnica por meio da qual a história cotidiana é contada numa determinada situação, por quem a vivenciou. Ademais, consiste em uma versão de uma história. A investigação sob a ótica do cotidiano encaminha o nosso olhar de pesquisador para uma família ou um grupo social. Sua identificação pode ocorrer pelas práticas sociais construídas pelas pessoas que fazem parte desse núcleo de organização social. Foram colhidas narrativas com diferentes sujeitos com experiências vividas semelhantes. O ponto central do relato é o ponto de vista do sujeito em relação ao fenômeno a ser investigado. Para o pesquisador, interessa compreender a vida conforme ela é interpretada pelo próprio ator. Em outros termos, ao narrar, o sujeito organiza seus pensamentos, revê sua vida, reconstitui seu passado, constrói sua identidade.

A aproximação inicial ocorreu com uma visita a uma moradora antiga da comunidade, seu filho e seu irmão para que eu pudesse ter as primeiras impressões das pessoas e do lugar. Era preciso perceber como eu seria recebida pelos moradores para poder iniciar a pesquisa de campo. À medida que os encontros se intensificavam, a intimidade e a confiança criada entre nós, aumentavam. Isso podia ser observado na espontaneidade dos cumprimentos, na recepção nas casas das pessoas e na disponibilidade em conversar⁶².

⁶¹ A narrativa equivale ao discurso de um indivíduo sobre *a sua história de vida*, na qual ele se conta, sem, no entanto, ter um caráter autobiográfico. Os temas que nortearam o estabelecimento do diálogo para a condução da narrativa durante a pesquisa em campo foram a seca em si, a sobrevivência na seca, os vestígios da seca, o processo de ocupação, as práticas agrícolas, culturais e religiosas.

⁶² Tive o cuidado de marcar, sempre com antecedência, um horário para estabelecer as conversas de modo a não interferir na rotina de trabalho dos entrevistados. As entrevistas foram realizadas em suas residências, onde eles se sentiam mais à vontade para expor seus pensamentos. Outra forma de contato também foi estabelecida, integrando as estratégias de investigação qualitativa. O contato informal no bar da comunidade, no término das reuniões da associação e o encontro inesperado durante as caminhadas, compuseram a coleta de informações adicionais e complementares.

O acesso a determinados cômodos da casa tem uma relação direta com o grau de intimidade que o morador tem com a visita. À medida que se torna possível adentrar para o interior da casa é uma manifestação de intimidade com o dono da casa, ao ponto de existirem pessoas que são recebidas na cozinha das residências. Posso citar como exemplo a minha experiência durante a pesquisa. No início, eu era sempre recebida na cerca de divisa da entrada do terreno. Havia uma muralha invisível de cerimônia entre os moradores e eu. Nem chegava à porta da casa, quanto mais adentrar pelos cômodos. Não era convidada a entrar. Em outras oportunidades, fui convidada a conversar na sala, onde era recebida apenas pelo chefe de família. Raramente a esposa estava presente. Permanecia em algum cômodo no interior da casa; em geral, na cozinha. Ela só participava das conversas quando era solicitada pelo marido a lembrar algum fato ocorrido na comunidade, porém esquecido por ele. Ao final da pesquisa em campo, os laços de amizade já haviam sido criados e as conversas passaram a ser na cozinha, onde o café com biscoitos e queijo eram os protagonistas da conversa.

Essa passagem da situação de estranhamento por ambas as partes (pesquisado e pesquisador) à situação de ser reconhecida como indivíduo e pelo trabalho em desenvolvimento na comunidade pode ser entendida como uma aproximação lenta, mas construída em bases sólidas. Bem, após a pesquisa de campo, a figura da pesquisadora cedeu espaço ao indivíduo. O retorno à comunidade ocorreu ao acaso. Estava ansiosa por encontrar os amigos recentes. Frustração! O reencontro foi morno, normal. Não foi efusivo. Seriam laços de afeto criados pelo meu imaginário?? Talvez o tempo possa me dar esta resposta.

Fiz contato com os presidentes das duas associações de produtores da Inhaúma para participar de uma reunião com os associados. As reuniões são mensais e ocorrem em geral nos primeiros e segundo domingos, respectivamente. Participei das reuniões com o intuito de me apresentar à comunidade e, sobretudo, expor a minha pesquisa. Os associados foram receptivos⁶³ e se mostraram interessados com o trabalho. A participação

⁶³ Apesar da receptividade, percebi reações à minha presença. Uma delas ocorreu após ser apresentada pelo presidente da Associação dos moradores. Uma associada pediu a palavra para comentar a respeito da destinação final do lixo do distrito de São Roberto, localizado próximo a terras de sua propriedade. Acredito ter sido uma oportunidade para a moradora expressar um problema coletivo com conseqüências diretas no local. Em outro momento, tentei estabelecer um diálogo informal com os associados no sentido de que eles mesmos fizessem o censo da comunidade. Queria aproveitar a oportunidade da reunião de dezenas de pessoas para colaborar com a minha demanda. Entretanto, uma agente de saúde e também associada e moradora na comunidade interrompeu a conversa. Ela se levantou e ofereceu as informações contidas no caderno do posto de saúde. Sugeri ir até a sua casa, local onde se encontrava o caderno de anotações para eu poder registrar o censo. Foi frustrante! Afinal, gostaria de me comunicar diretamente com os moradores e fui impedida delicadamente... Por último, ainda durante uma das reuniões, percebi que o recado enviado por mim ao presidente não havia sido entregue. Como eu não permanecia na comunidade por muitos dias seguidos, recorria ao recado para certos contatos. Enviei um recado ao presidente da Associação comunicando o meu desejo de participar de uma dada reunião. Não imaginei que o recado não tinha chegado ao destinatário. No dia da

nas reuniões foi fundamental para o meu deslocamento pelos caminhos da comunidade. Passei a ser reconhecida pelo nome...

As reuniões ...



Foram feitas caminhadas pela comunidade de modo que fosse possível criar uma imagem do local a partir do olhar do *de dentro*, bem como realizar apresentações da pesquisadora a outros moradores para serem criados laços de afeto e confiança entre pesquisados e pesquisadora. Demonstrar interesse pelo passado da comunidade significa uma vontade de partilhar, de algum modo, suas vivências no cotidiano. Significa também reconhecer o trabalho dos sujeitos que se dispuseram a compreender o presente a partir de suas narrativas do passado. As narrativas nada mais são do que a própria história do sujeito, com suas angústias, sofrimentos, prazeres, emoções.

reunião, no momento dos assuntos diversos, manifestei meu desejo de falar com os associados e fui delicadamente repreendida pelo presidente por não ter comunicado a minha intenção.

O olhar da pesquisadora sobre o olhar e as vozes dos sujeitos foi registrado minuciosamente nas notas de campo⁶⁴ e contribuiu bastante para a compreensão da estrutura social da comunidade. Laços de parentesco, de compadrio, de amizade foram sendo delineados no caderno de notas e auxiliou no entendimento de alguns olhares desconfiados, expressões de insatisfações, silêncios e falas mais agressivas. Durante a pesquisa em campo, senti exatamente o que Ecléa Bosi (1994) relatou em *Memória de Sociedade* sobre o sujeito e o objeto, ou seja, em alguns momentos me senti como sujeito e, em outros, como objeto. Isto porque, como sujeito, usava de meu caráter investigativo para buscar respostas às minhas indagações. De outro lado, me sentia como um objeto no momento em que ouvia as narrativas e efetuava os meus registros. Em diversos momentos, quer seja sujeito ou objeto fui o meio para transmitir o imaginário das pessoas.

Quando foram realizados os depoimentos, houve um cuidado em observar atentamente a fala dos depoentes para entender como eles organizam as lembranças no seu imaginário e em que momentos havia pausa por não querer lembrar ou de esquecimentos propriamente ditos. Esquecimentos de datas foram recorrentes nos depoimentos, e estas eram relacionadas a algum evento ou algum momento de sua juventude. O importante era a subjetividade contida nos fatos narrados e, na sua leitura, considerar suas limitações ao se deparar com prováveis contradições. Fragmentos de significação foram colhidos em diversas narrativas para compor o mosaico simbólico da realidade social da comunidade rural da Inhaúma.

O uso e a escolha de ferramentas participativas ocorreram em consonância com os objetivos propostos. Foram selecionadas, dentre as dezenas de ferramentas aplicadas na metodologia qualitativa, a entrevista temática (narrativas), técnicas gráficas (mapa, matriz e fotografia), observação de campo (travessia) e calendários sazonais de atividades agropecuárias e estações climáticas locais. Houve certa flexibilidade na escolha das técnicas, pois estas foram alteradas em campo de acordo com o surgimento de necessidades e da sua combinação para estabelecer certo grau de complementaridade e comprovação. Como só havia documentos escritos nas atas das reuniões da associação, nas escrituras de posse da terra e nos relatórios da agente de saúde municipal⁶⁵, a construção das informações qualitativas foi fundamental para enriquecer o diálogo do saber local.

⁶⁴ As notas de campo se transformaram ao longo do tempo em importante instrumento de trabalho, contendo valiosos registros das atividades em campo. Nelas foram anotadas descrições, trechos de fala e observações: lembretes, dúvidas, sentimentos, questionamentos.

⁶⁵ A agente de saúde e dois moradores do lugar construíram o censo demográfico da comunidade. As informações abrangeram o número de moradores por sexo e idade, por área (Inhaúma da Cabeceira, do meio e de baixo). Ver Apêndice 1.

A fotografia e a travessia foram recursos indispensáveis para estimular o sujeito a lembrar e a se reconhecer em seu espaço de vivência. A imagem formada pelo seu olhar ao assumir o lugar de um objeto, de um fato ou de um sentimento incorporava códigos. Inicialmente, pretendia-se colher registros fotográficos realizados pelos sujeitos contendo códigos reveladores da seca na paisagem rural. Contudo, as dificuldades⁶⁶ inerentes à pesquisa de campo limitaram e inverteram a adoção dessa técnica. Partiu-se do olhar do sujeito filtrado pelo olhar da pesquisadora, ou seja, sujeito e pesquisadora juntos ou pesquisadora sob a orientação do sujeito registraram a imagem da seca. Foi uma experiência muito interessante na qual foi possível criar uma interação entre a pesquisadora e o sujeito-guia das imagens potenciais para serem registradas. O encerramento da pesquisa ocorreu concomitante com uma exposição de fotografias realizada no dia de reunião da associação local. A comunidade foi convidada a participar da exposição e a se manifestar diante das imagens registradas ao longo da pesquisa de campo de modo a confirmar o universo simbólico criado por ela, conhecer esse universo simbólico⁶⁷ e se reconhecer nos fragmentos espaciais da Inhaúma.

As fotografias foram catalogadas em fichas (Apêndice 3) para facilitar a sua interpretação e construir um acervo a ser transferido à comunidade, uma vez que são escassos os registros fotográficos da área. A composição de imagens com os signos identificados é a própria composição da história do lugar. Enquanto as imagens não falam por si, alguém deve falar por elas. Nesse caso, os moradores são as pessoas mais apropriadas para realizar essa leitura. Logo, pesquisadora e sujeitos juntos elaboraram um inventário iconográfico histórico a partir do universo simbólico relatado por eles. O universo simbólico constituiu-se especialmente de vestígios materiais e identificados na paisagem. A intimidade com a natureza revelada pelos sujeitos proporcionou também a identificação de representações da seca na paisagem.

Essas representações sígnicas foram sendo citadas e registradas nas notas de campo para, posteriormente, serem alvo de detalhamento durante as conversas. As marcas de ocupação e os vestígios da seca, incluindo as cacimbas, as cisternas, os cruzeiros, as casas que foram destruídas pelo fazendeiro que adquiriu terras de alguns produtores, os macaubais, as rodas de farinha, os pilões, os medidores de farinha, são exemplos dessas representações transmitidas de modo intergeracional e que serão analisadas no capítulo V.

⁶⁶ As dificuldades se referem à localização da comunidade, muito distante da capital, criando um obstáculo ao meu deslocamento de um modo mais freqüente, além da pouca disponibilidade das pessoas em se dedicar ao registro das fotografias em detrimento de seu trabalho na roça.

⁶⁷ Muitos jovens presentes na exposição não conheciam os códigos da seca presentes no imaginário dos moradores tais como, os cruzeiros, cujos moradores realizavam procissões para pedir chuva aos santos para molhar as plantações.

Na medida em que eram identificados na paisagem e comentados pelos narradores, esses objetos materiais foram sendo registrados pela fotografia. O uso desse recurso auxiliou na condução da conversa em direção a objetos imateriais como a fé, a tristeza, a saudade. Enfim, foi sendo construído junto aos moradores um inventário patrimonial e cultural da comunidade.

A travessia é uma ferramenta utilizada para reconhecer a área sob investigação e caracterizar o espaço de vivência dos indivíduos formado, dentre outros aspectos, pelos recursos naturais, uso da terra e estrutura social. A observação dialogada com representantes da comunidade, realizada através de caminhos percorridos na área comunal da Inhaúma e no seu entorno, permitiu à pesquisadora obter uma visão em detalhes do espaço alvo de investigação. Ao longo de todo o percurso, foram feitas anotações complementares surgidas pela observação, para posterior esclarecimento ou para serem aprofundadas.

Essa técnica foi utilizada para reconhecer o espaço da comunidade e, notadamente, para criar o inventário do patrimônio material existente na paisagem rural. Foram percorridos muitos caminhos selecionados ao longo da pesquisa em campo com pessoas diferentes da comunidade, para auxiliar no resgate dos vestígios histórico-culturais do lugar. Um aspecto interessante é que a própria comunidade tinha consciência da importância das caminhadas, pois segundo um agricultor, *“pra gente falar e ver a gente tem que estar andando.”*

Travessias ...



A comunidade, através da Associação de Desenvolvimento Comunitário de Inhaúma⁶⁸, participa de alguns projetos sociais do governo e sempre lhe é solicitado o mapa do lugar. Há dificuldades na documentação já esparsa em situar exatamente a distribuição da ocupação da comunidade rural da Inhaúma. Por isso, decidimos criar uma cartografia do lugar para representar as marcas de ocupação. As moradias foram reconhecidas pelo Global Positioning System (GPS) e de posse das coordenadas, elaborou-se a cartografia local. Ademais, esses pontos foram muito importantes para perceber como a ocupação ocorreu ao nível da micro-bacia do córrego da Inhaúma e coincidiu com a representação gráfica elaborada por um grupo de moradores resultando no mapeamento participativo social do lugar. A elaboração do mapa ocorreu no início da pesquisa e foi muito útil para

⁶⁸ A associação foi instituída em 1987, com 40 associados. Sua criação partiu de conversas mantidas entre os produtores. Eles constataram a força da organização social para conseguir apoio do governo para desenvolver a atividade agropecuária.

levantar informações sobre os recursos naturais, o acesso a água e a ocupação ao longo do tempo. Com esse procedimento foi possível perceber claramente como os moradores possuem as noções espaciais do seu lugar de vivência. Em outras palavras, foi possível materializar no mapa como os sujeitos rurais vêm o uso e ocupação do espaço de vivência e localizar a informações mais relevantes (GEIFUS, 2000).

Construindo mapas ...



A idéia de construir o mapeamento participativo surgiu quando percebi ser este um instrumento que possibilita representar a dinâmica do território estabelecido no recorte espacial de investigação. Além disso, conhecer o espaço por intermédio dos moradores seria fundamental para compreender melhor as nuances desse espaço rural. Com base na percepção dos moradores e no seu conhecimento historicamente construído, foram estabelecidas representações cartográficas participativas (FIG. 2). Elas expressaram as características físicas do ambiente, bem como as dinâmicas socioculturais vivenciadas.

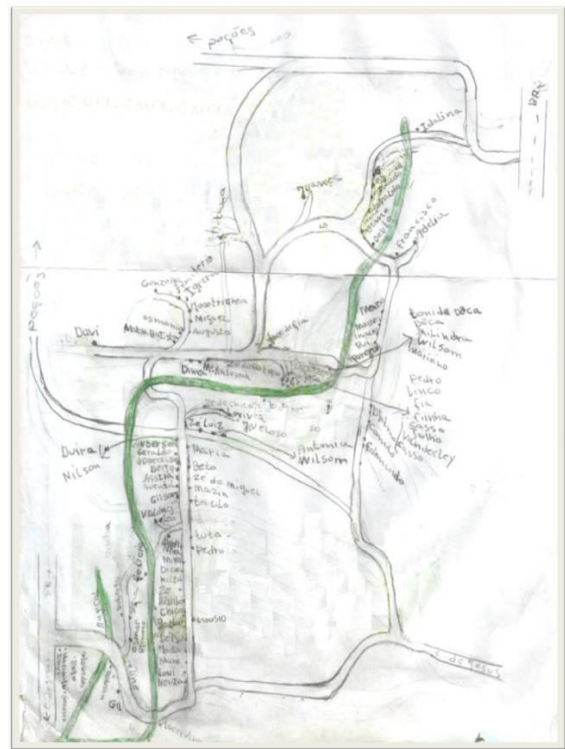
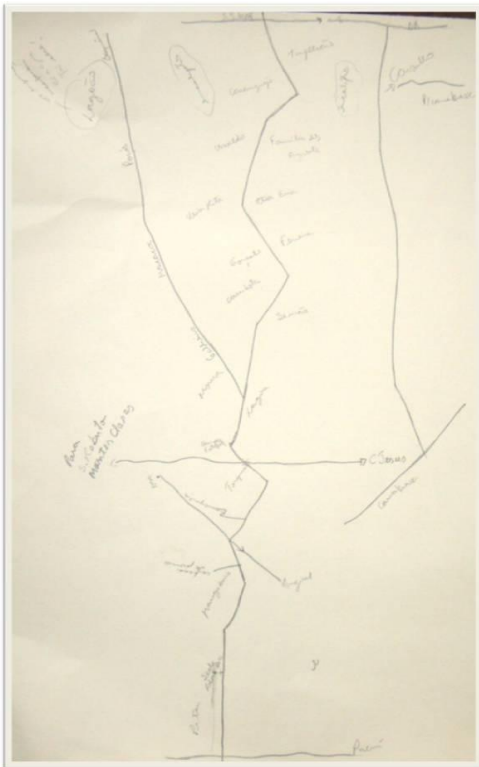
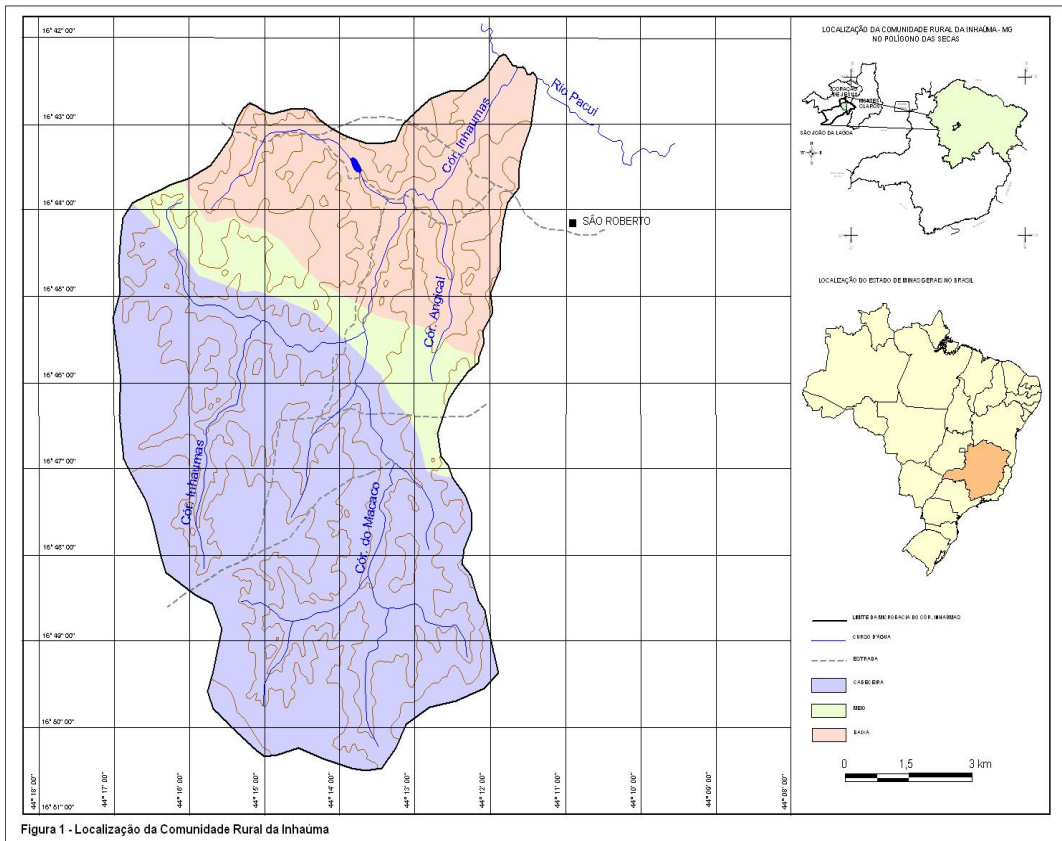


Figura 2 – Mapas da comunidade elaborados pelos moradores

Durante a elaboração dos mapas, vi os moradores como mestres da vivência, atentos e com explicações claras o suficiente para a minha entrada naquele cenário rural. Inicialmente solicitou-se aos moradores representar a Inhaúma. O resultado foi surpreendente! Pensei estar me referindo sobre a comunidade. Contudo, o entendimento dos moradores foi distinto da minha solicitação. De fato, houve a representação da Inhaúma, mas uma Inhaúma estreitamente vinculada à rede de drenagem. Nesse momento percebi a importância da água no imaginário espacial desses agricultores. Sua referência primeira é a água. A representação apontou o córrego e seus pequenos afluentes, todos intermitentes, como um agricultor comentou: “a cabeceira da Inhaúma forma uns galho”. De fato, se observarmos na cartografia formal, o córrego da Inhaúma apresenta ramificações e a orientação se assemelha à cartografia informal elaborada pelos moradores da comunidade (FIG.1).

A partir desse primeiro mapa, solicitei a outros moradores a representação da comunidade. A referência espacial do córrego permaneceu, embora tenham surgido elementos de ocupação (FIG. 2). Talvez o perfil do grupo tenha influenciado na construção do mapa. São pessoas que se deslocam diariamente pelas estradas e caminhos vicinais em direção a escola, localizada no distrito de São Roberto. O imaginário dessas pessoas apresentou uma noção espacial da comunidade, e mais que isso, uma noção de localização das moradias de cada agricultor. Tomei conhecimento das divisões internas criadas por eles tendo como base o córrego: a Baixa, o Meio e a Cabeceira. Minha decisão em relação à área de estudo foi confirmada. Ainda que existam divisões internas no espaço da comunidade, a presente pesquisa abrange as três áreas, ou seja, o conjunto de áreas que formam o eixo do córrego Inhaúma.

Durante as entrevistas os sujeitos rurais narraram suas atividades agrícolas ao longo do ano, abrindo a perspectiva para a realização da matriz de calendário sazonal de atividades. Ela permite uma análise de aspectos relacionados à temporalidade na medida em que as diferentes atividades agropecuárias são configuradas ao longo do ano. As famílias e seus membros realizam atividades desempenhadas para se manter e se preparar para o período da seca. Logo, são apresentadas informações sobre as atividades produtivas da comunidade, incluindo desde o tipo de cultivo, o tipo de criação, até o tempo adequado para cultivá-lo. Essas informações são fundamentais para identificar momentos de intensa dedicação à terra e outros mais ociosos, que dão uma idéia das estratégias criadas para desempenho de outras atividades que não sejam propriamente nas suas glebas.

A aplicação do calendário sazonal de estações climáticas locais foi idealizada e organizada para que os produtores rurais da comunidade pudessem visualizar e identificar

os ciclos produtivos ao longo do ano, de modo a perceber as repercussões das condições climáticas - períodos chuvosos, de seca, temperaturas – na produção agropecuária. Essa ferramenta se torna útil na criação de estratégias de manejo para enfrentar as adversidades climáticas. As informações obtidas no calendário de atividades agropecuárias e no calendário sazonal podem ser correlacionadas e ser um bom instrumento de apoio para o planejamento.

Coletando informações ...



As atividades empíricas foram realizadas dentro da normalidade, sempre a partir da perspectiva das pessoas envolvidas no fenômeno da seca. Não se estabeleceu um parâmetro quanto ao número de sujeitos a serem entrevistados, tampouco quanto ao

⁶⁹ Essas fotografias foram registradas pela parceira Valéria, que me acompanhou em todas as pesquisas de campo.

momento de terminar o trabalho em campo. O que ocorreu foi um momento natural de saturação dos dados construídos. Indícios que pudessem sinalizar para novas perspectivas à investigação foram diminuindo. Percebi, então, que a qualidade das informações obtidas durante os depoimentos atendia às minhas inquietações. Ademais, observei que as recorrências passaram a ser freqüentes.

As fontes de dados primários contribuíram para resgatar a história da comunidade inhaumense. Foi apresentada a ela a condição de recuperar fragmentos de suas lembranças, através de marcas existentes na paisagem rural, para compor a imagem do lugar. Foi uma tentativa de se fazer etnogeografia. Conforme Claval explica, ela se dedica às “representações que uma sociedade faz do mundo, da natureza e das espacialidades das relações”. (CLAVAL, 2002, p. 178). Ou seja, a etnogeografia busca a intimidade dos grupos sociais para entender sua visão de mundo. A pesquisa empírica, desse modo, propiciou a pesquisadora ter acesso ao universo simbólico do lugar, com suas características identitárias, para conhecer e compreender seu espaço sociocultural.

4.2 O simbólico no céu, na terra, no ar

Caberá, nesta seção, apresentar as representações da seca criadas pelos sujeitos da comunidade rural da Inhaúma. Nos diversos diálogos informais estabelecidos com esses sujeitos havia sempre uma indicação, mesmo que velada ou de modo inconsciente, de representações da seca. Curiosamente, durante a pesquisa de campo me deparei com uma questão: as representações da seca apresentadas pelos sujeitos tinham relação direta com a água. Esse fato me deixou com certa hesitação. Será que estou encaminhando a pesquisa de modo distorcido? Será que não estou transmitindo o que necessito? As respostas que recebo sobre as representações da seca são, em geral, relativas à água e não a seca. Essa angústia permaneceu até eu tomar a decisão de entender que seca e água, embora não pareça, estão intrinsecamente vinculados. Como falar de seca sem falar de água? Logo, passei a compreender a seca nas narrativas dos sujeitos pelo viés da água.

As representações da seca estão delineadas basicamente por duas categorias: natureza e religiosidade, à exceção de esparsos sinais da seca relativos aos sentidos. Nosso olhar apreende e cria categorias na paisagem, dando-lhe significado. A gradação da cor verde escuro, verde claro, amarelado, amarronzado, acinzentado, visível na paisagem, aponta para a mudança: verde é água; acinzentado é seca. Cores, cheiros e sons podem representar a distância ou não do perigo da seca.

Além da cor, o vento e a temperatura são excelentes indicadores da chegada da seca. À medida que o término das águas se aproxima, o tempo quente e abafado se distancia; a temperatura diminui nas noites. Estas se tornam cada vez mais estreladas e límpidas. Surge, então, a figura do vento nas madrugadas do sertão, tão temido pelo sertanejo por representar de fato um prenúncio da seca. No início, nas primeiras horas das manhãs, são comuns nevoeiros nas encostas. O orvalho se forma sobre as plantas e umedece o solo. Em contraposição, à tarde a umidade relativa do ar se reduz.

O vento real se mistura a uma força mítica criada pelo sertanejo abrangendo os redemoinhos criados em nuvens de poeira no sertão. Ele tritura as folhas secas com rapidez, arrasta garranchos jogados na terra. Ventanias e tempestades fazem parte do universo simbólico do sertanejo.

A natureza tece a condição de o sujeito ser um sertanejo, de viver no sertão e ser, ao mesmo tempo, produto e produtor do espaço rural. A intimidade com a natureza faz com que os sujeitos desenvolvam a observação e reconheçam as alterações na paisagem: as passagens bem marcadas do verão para o inverno, remetendo à dinâmica das águas para a seca. Essa intimidade é confirmada nos diversos fragmentos de narrativas a respeito das representações da seca. Nesses fragmentos o destaque é para o céu, flora e fauna do cerrado.

O desejo de chuva para molhar as plantações, a angústia pela demora da chegada da chuva, a espera pela chuva, o calor, a luminosidade excessiva do sol⁷⁰ e o próprio modo de vida das pessoas que se organizam nos fins de tarde na porta das casas para comentar sobre fatos do cotidiano, é um convite a observar o céu.

Muitas vezes, o sol muito quente e a temperatura elevada, serviam de comentário sobre a seca, de modo invertido, claro. Uma agricultora comentou: *“um sinal de chuva pra mim é o céu. Fico olhando pro céu. A nuvem mais diferente faz a gente acreditar... Às vezes o tempo ficava de jeito...”* A esperança de chuva em um local cuja certeza é a seca é retratada em outro momento pela mesma agricultora: *“Às vezes eu pensava: não vou ficar olhando para o céu, porque olhava, olhava e a chuva não vinha”*.

⁷⁰ O inverno seco, com baixa umidade do ar, quase sem nuvens, propicia uma intensa radiação solar.

O céu na comunidade...



Isso foi percebido quando os agricultores vinculavam o céu ao belo e ao feio. Ou seja, para eles, o céu bonito está ligado a céu encoberto sujeito a chuvas e, de modo contrário, tempo feio é um tempo firme com muito sol e calor. O comentário de satisfação de um agricultor corrobora com essa afirmativa: *“Olha como o céu tá bonito! Bonito de chuva!”*, ou *“Hoje o céu não tá bonito porque não tem nevoado”* ou ainda, *“invernou bão!”* Isso significa que não há formação de nuvens para chover. Há um céu azul límpido, claro, em contraste com o tom ocre das terras esturricadas pela sequeidão. O céu, com suas diferentes imagens que se formam durante o dia revela o tempo na comunidade. Ao amanhecer, o céu

dá a impressão de tempo bom, tempo de chuva, porque se encontra enevoado, com o surgimento de um sol tímido e frio.

O céu vai se travestindo ao longo do dia, com poucas nuvens no azul firme, cedendo espaço para o sol que esquentava a paisagem. O entardecer revela um sol que derrama sobre o céu e reflete na paisagem um tom avermelhado, semelhante ao fogo, sobre os afloramentos rochosos de calcário quentes, espinhentos, transformando o sertão num lugar quente, em brasas. O sol também era utilizado para marcar a hora. O relógio no sertão funcionava com poucos números: antes do meio dia, depois do meio dia, a tarde, a noite... Nas palavras de uma agricultora, “o tempo de aula era marcado pelo sol. O trabalho era comandado pelo sol. O dia grande⁷¹ era muito difícil, cansava muito.”

Se o sol significava em particular, temperatura, calor, seca, a lua, por sua vez, significava água, chuva. Uma agricultora se referiu à lua como indicativo de chuva. Segundo ela, a lua Crescente é um sinal de chuva. A agricultora se refere a essa fase da lua “*quando ela está ‘derramando’ no rio*”, diferente da outra fase, pois “*quando a lua é Nova ela fica retinha. Quando tá marcando chuva ela fica derramando, viradinha sentido rio abaixo, pra direita*”.

Por outro lado, há uma diversidade de representações citadas pelos agricultores vinculadas à floração das espécies arbóreas. O ipê roxo, também conhecido como pau d’arco, é tido como indicador de mudança no tempo no sertão. Segundo um antigo agricultor da comunidade, “*quando o pau d’arco dá florada no mês de maio, a chuva vai cair abundante e pega cedo*”. Isso significa a antecipação da florada do ipê, pois ela ocorre em condições normais a partir do mês de agosto de cada ano, período em que a árvore fica totalmente despida de folhas.

A taipoca⁷², por sua vez, possui uma estreita relação com a seca e o período das primeiras chuvas. O agricultor atento às transformações na paisagem diz que a florada da taipoca precede tempo bom, bom de chuva. Nas palavras do agricultor, “*quando você vê ela enflorar, pode cuidar de roça pra plantar. A flor é alvinha! Ela dá uma safra de flor, você roça a terra, junta o cisco e queima pra arar a terra pra plantar. Quando ela florar de novo, já pode plantar*”.

Outra espécie arbórea presente na Inhaúma é o pau-terra⁷³. Durante uma caminhada com agricultores, fui apresentada à árvore e fiz o registro fotográfico sob a orientação deles. O resultado foi uma sequência de fotos abrangendo a árvore do pau-terra propriamente, o desenvolvimento inicial da flor do pau-terra e a flor desenvolvida. Lá me explicaram sobre a

⁷¹ O dia grande o qual a agricultora se refere, significa o dia no verão em que o sol se põe mais tarde.

⁷² A taipoca também é conhecida pelo senso comum como ipê amarelo. Nome científico: Tabebuia chrysotricha.

⁷³ Nome científico: Qualea grandiflora Mart. – Vochysiaceae.

floração e sua relação com a chuva. “*Enquanto o pau-terra não abrir a flor, não chove*”. Na realidade, o período de florada do pau-terra coincide com o período muito temido pelo sertanejo: o veranico, conhecido período de estiagem entre as chuvas de final de ano e fevereiro, aproximadamente. O temor tem relação direta com o desenvolvimento das áreas cultivadas. Foram plantadas até o final do ano e precisam ser molhadas para haver uma boa colheita. Se o veranico é muito intenso, há perda de produção. E a floração do pau-terra entra em cena para orientar os agricultores, pois “*se tem o veranico e repolha o pau-terra, é sinal de chuva*”.

Pau-terra ...



74

⁷⁴ A fonte dessa foto da flor do pau-terra é: <http://timblindim.wordpress.com/2007/12/>, acesso em 02/03/2010.

A cagaiteira⁷⁵, frutífera nativa do cerrado, também é utilizada para orientar os agricultores em relação ao tempo bom de chuva ou ruim de seca. Segundo eles, “*quando ela tá enflorando, tá perto de chuva*”, pois em um ano de regime de chuvas normal, as flores começam a aparecer em setembro.

Cagaiteira...



Os frutos se desenvolvem após a floração; por isso, no mês seguinte já é possível ver muitos deles nas cagaiteiras. Os saberes locais revelam que “*a cagaiteira não cai na poeira, nem que seja na neblina*”. O sentido dessa fala indica que o fruto, quando amadurece, não cai no chão para ser colhido durante a seca. Logo, o real (cagaiteira) e o irreal (esperança) estão juntos nessa leitura, pois “*quando a cagaiteira cai no chão é sinal de que o ano vai ser bom de chuva*”, ou “*depois que a cagaiteira cai, vem chuva*”. Por outro lado, os agricultores concluem quanto ao comportamento da cagaiteira e a estiagem: “*se cair a cagaiteira, florescer e não chover, é sinal de ano de seca brava*”.

⁷⁵ Nome científico: *Eugenia dysenterica* DC.

A orvalheira ou jacarandá muxiba⁷⁶, muito semelhante à cagaiteira, é uma representação considerada pelos agricultores como sinal de chuva. Nas palavras deles, “*ela chora, chora, chora mesmo. A gente chama ela de pau chorão*”. E uma moradora continua dizendo que na última vez que viu a orvalheira, “*caiu tanta água, tanta água que embebedou o capim. Pinga grosso como chuva. A água é clarinha*”... Outro agricultor disse que a água da orvalheira “*parece uma espuma*”. É encantador ouvir seu depoimento. Há certo enternecimento e respeito com a árvore.

Orvalheira...



Criou-se uma relação mágica dos agricultores com a orvalheira. Imagine em pleno cerrado, em plena seca, um sol quente, escaldante, onde as pessoas clamam por chuva, termos uma árvore que chora... De fato, trata-se de uma espuma que brota nos galhos⁷⁷ e embaixo da copa caem pingos de água. Suas raízes podem absorver a água e levá-la até as

⁷⁶ Nome científico: [Drosophyllum lusitanicum](#).

⁷⁷ Fonte da imagem contendo os galhos e espuma: <http://www.planetavale.com/index.php?page=2&id=68>. Acesso em 02/03/2010.

suas folhas largas causando uma situação de stress hídrico, ou excesso de água. O formato em conchas das folhas proporciona a absorção do orvalho da madrugada, notadamente em dias frios e úmidos. Ele, por si só, fornece a água necessária para o desenvolvimento da árvore.

Ainda que para a comunidade a árvore “*não marca data*”, ela é conhecida como “*o pau que adivinha chuva*”. Embora suas informações sejam limitadas porque “*a gente só sabe que o ano vai ser bom de chuva*”, ela compõe o cenário de esperança pelas águas.

Uma espécie vegetal da família das Bromeliáceas, conhecida regionalmente como *Copo de Vaqueiro*⁷⁸ ou *Chapéu de Vaqueiro*, também acumula água no período de estiagem. “*O pessoal vaqueiro sai pra campear rês na seca e corta o pé de chapéu de vaqueiro que tá cheio de água e bebe. É tipo bromélia, fica agarrada nos pau*”. As folhas dessa planta crescem em rosetas no formato de um copo, no qual é acumulada a água da chuva. Este copo é importante para a planta se manter, pois é dele que ela absorve água e nutrientes depositados pela ação do vento.

Copo de vaqueiro e Mandacaru ...



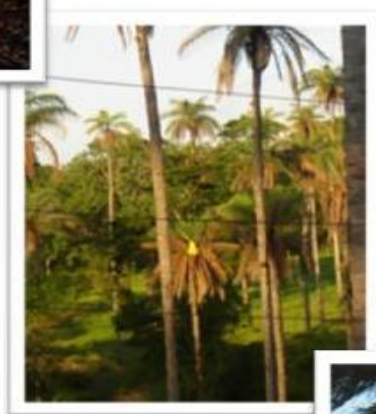
⁷⁸ Nome científico: *Aechmea* sp (BROMELIACEAE).

Esse tipo de planta se adapta bem no período da seca, armazenando água da chuva em suas folhas. O benefício é não só para o homem, como citado pelos agricultores. É também benéfico para inúmeros insetos e anfíbios que vivem em seu interior, e répteis, pássaros e roedores, atraídos pela água da chuva retida na base de suas folhas.

O mandacaru⁷⁹, da família das cactáceas e típico da caatinga, também possui essa capacidade de reter água. O armazenamento da água é feito no caule e nas folhas; mata a sede de pessoas e animais quando a seca se prolonga muito. É uma planta que se adapta bem ao calor do sertão. Cultivado em solos mais pobres, o mandacaru é encontrado em afloramentos rochosos sobre camadas finas de areias. Se os caules são suculentos, as raízes possuem tubérculos que servem de alimento ao gado em momentos de secas rigorosas.

Para encerrar as representações da flora, temos a palmeira macaúba, bastante disseminada regionalmente. A explicação de um agricultor sobre a macaúba reforça o seu caráter de observação: *“quando o facão tá soltando o cacho é porque vai chover e é tempo de plantar roça”*.

Macaúba...



⁷⁹ Nome científico: Cereus giganteus Engelm.

Na comunidade rural da Inhaúma, os macaubais enfeitam a paisagem e a colorem de amarelo na época da floração. A palmeira macaúba se desenvolve bem nos solos de cerrado e floresce e produz frutos o ano todo. Contudo, é no período chuvoso (novembro e dezembro) que a florada ocorre com mais freqüência. Os frutos amadurecem entre setembro (final da seca) e janeiro (época das águas).

Um vaqueiro da Inhaúma faz uma analogia da palmeira macaúba com a vaca e o bezerro no pé. Segundo ele, “*o macaúba é igual a vaca dando cria, com outra na barriga. É a mesma coisa com a fruta. No mesmo pé a florada é um cacho, no ano come o côco; e a florada é o cacho do próximo ano.*”

As vestimentas das árvores indicam chuva ou seca. O que distingue uma situação da outra é a estação do ano bem marcada no sertão norte - mineiro: seca e águas. Sua figura garbosa, na época da floração, e alegre no período de produção, difere do seu aspecto tristonho, mas altivo, resistente ao calor, ao pó, à baixa umidade: “*quando as árvores estão destruindo as folhas é sinal de seca*”. Um exemplo dessa situação é o tom esverdeado das folhas do juazeiro⁸⁰ em meio à seca do sertão, representação da resistência e da esperança de bons tempos que estão por vir. O juazeiro é uma das poucas árvores que se mantém verde durante as longas estiagens e se constitui em espaço de resistência diante do solo sertanejo, ressecado e poeirento.

Embora tenham sido citados nas narrativas com menos freqüência do que a flora, os pequenos animais também fazem parte do cenário do imaginário do sujeito rural sobre as duas estações: seca e águas. O sabiá, segundo uma agricultora, precede a chuva. Seu canto triste, mas cheio de ternura, pedindo chuva aos céus explica a necessidade de ter árvores em floração para fazer seu ninho ou de ter mais alimento com a proliferação de insetos nas águas. “*Tinha um sabiá no pequizeiro. Todo dia às sete da noite, o sabiá cantava. E eu falava: o sabiá tá cantando e vai chover. Diz que ele sabe. Depois que chovia, ele sumia do pequizeiro*”. De outro lado, a Maria Preta, também conhecida por Pássaro Preto ou Vira-Bosta, é citada como anúncio de proximidade da seca: “quando Maria Preta começa a cantar a seca tá chegando.” É um passarinho muito comum nos currais, justamente por encontrar alimento nos estrumes dos animais.

O coachar dos sapos e das rãs também tem um sentido de chuva para os moradores da Inhaúma: “*eles ficam cantando e aparecem na casa da gente*”. Insetos como os carrapatos se desenvolvem no início da estação seca e sua movimentação nos animais chama a atenção dos agricultores. Sua sobrevivência está atrelada à temperatura e umidade. E é justamente quando a alta temperatura está aliada à baixa umidade que ocorre

⁸⁰ Nome científico: Ziziphus joazeiro.

a diminuição das larvas no pasto. Os macacos Guariba ou Barbado andam em bandos durante o dia nas áreas de mata ciliar da Inhaúma. São conhecidos pelos gritos estridentes e por andar sempre em bandos. Uma agricultora comentou que “*quando os bicho pega roncando, pode saber... É só mudar de lugar que lá vem chuva...*” Sabe-se que esses macacos gritam muito. Eles emitem sons diversos: uivos, gemidos, latidos... Na realidade, é a forma que os bandos encontram para se comunicar.

Ainda no contexto da observação desenvolvida pelos agricultores, mas direcionado mais diretamente para a necessidade de chuva, as adivinhações de chuva ou de sua ausência são utilizadas tradicionalmente nas regiões onde ocorrem estiagens prolongadas. Os agricultores recorrem ao saber local para ter uma prévia da meteorologia ao longo do ano. Existem indivíduos denominados de profetas pelas comunidades rurais devido a sua capacidade de previsão. Na realidade, essas pessoas são excelentes observadoras do comportamento da natureza. Elas oferecem as possibilidades de se perceber a chegada ou não de chuva, a chegada ou não de seca.

Não se percebeu na Inhaúma a presença da figura do profeta identificada comumente em outras regiões do país, tais como a Nordeste. Sabe-se apenas que as pessoas, em geral, utilizam determinadas práticas tradicionais, simpatias, crendices, ou qualquer outra denominação que sugira uma resposta a ser obtida para orientar melhor o ciclo produtivo.

Uma dessas práticas é realizada exatamente no período conhecido pelos cidadãos de festas juninas e, tradicionalmente no meio rural, pelo final do calendário agrícola. A explicação foi dada por um agricultor antigo do lugar:

Na noite de 23 pra 24 de junho, pego uma folha de papel e escrevo os meses de setembro a março. Coloco uma pedra de sal em cima de cada nome. Coloco o papel em um pedaço de tábua, num lugar limpo, no sereno da tardinha. Emborco uma bacia sobre o papel. No dia 24, antes do sol nascer, no lugar que o mês for de chuva, a pedrinha vai estar “suadinha”, e nos meses que a chuva é pouca ela fica mais seca. Penso se vai ser ou melhor de chuva ou mais ruim.

Esse relato retrata o vínculo do agricultor com o calendário agrícola, a religiosidade e a natureza. O término do calendário agrícola ocorre em junho, período coincidente com as festas dos santos (Antônio, João, Pedro). São os agradecimentos e a celebração pela colheita do ano. Por fim, o vínculo com a natureza se revela pelas situações no entardecer, no amanhecer e no orvalho, momento em que se percebe a redução da temperatura durante a madrugada, favorecendo a precipitação da umidade do ar através de pequenas gotas de água.

O fato de ele executar a prática para prever o tempo e analisar os resultados, representa a sua angústia em relação ao provável período de estiagem naquele ano (dentro da normalidade, mais prolongada ou não). Segundo esse agricultor, “*é a meteorologia do mato!*”

Outra prática bastante interessante executada na Inhaúma pelos agricultores se refere à busca de uma correlação entre meses de chuva, religiosidade e fenômenos naturais tais como a névoa e a baixa temperatura.

Os procedimentos:

Os meses normais de chuva são: setembro, outubro, novembro, dezembro, janeiro e fevereiro. Dia 24 de junho é São João e 29 é São Pedro. Quando começa a nevoar dia 25, se for pela manhã, é chuva na primeira quinzena de setembro. Se abrir o tempo de meio dia em diante, é chuva na segunda quinzena de setembro. E assim até no dia de São Pedro. (24=setembro; 25=outubro; 26=novembro; 27=dezembro; 28=janeiro e 29=fevereiro). Se não tiver nevoado nenhum, a seca vai ser grande.

Durante um depoimento, foi identificada uma variação da prática anterior realizada pelos agricultores para fazer a previsão do tempo na Inhaúma.

São 6 dias entre São João e São Pedro. Depois de do mês de outubro, cada 1 dia vale 1 mês das água. O mês das água é marcado pelo tempo. O 1° trovão depois de São Pedro nós contamos 3 mes. É a “chuva de plantá”.

O período chuvoso é dividido pelos agricultores em categorias. Estas, por sua vez, encontram-se relacionadas ao desenvolvimento da atividade agrícola. Em um ano de normalidade meteorológica⁸¹, as primeiras chuvas ocorrem em outubro e são conhecidas como *chuva de broto*. A água molha um pouco a terra, espanta a poeira e, segue o agricultor, “*cai as folha velha das árvore e das pastagem e nasce o broto*”.

A segunda chuva, por sua vez, é denominada por eles de *chuva de plantá*. Já foi realizado o preparo da terra para o plantio e os agricultores ficam aguardando a segunda chuva para poder iniciar o plantio. Em geral, essa chuva tem início em novembro. Por último, a terceira chuva, que segundo os agricultores, *já corta firme*, ou seja, ocorre mais amiúde no início de janeiro para auxiliar no desenvolvimento das áreas já plantadas. O período de breve estiagem após a terceira chuva é conhecido por *veranico* e consiste no temor dos agricultores, porque se esse período se estende além da normalidade (dez dias), pode haver perda nas plantações.

⁸¹ As lembranças levaram os agricultores a se referirem a longos períodos de seca, como a que ocorreu em 1978, quando as primeiras chuvas só ocorreram no final de dezembro. A resistência a ela ocorreu graças a produção de doces de cidra e de mamão.

Fevereiro é um mês ainda de chuva, mas com menor intensidade e para o agricultor, “se a chuva parar em fevereiro, a seca vai demorar”. No mês de março os agricultores ainda esperam pela chuva, embora esparsa. Ela encerra o ciclo das águas por volta do dia dezenove, coincidente com o dia de São José. A irregularidade cada vez maior das precipitações traz incertezas ao agricultor na condução do calendário agrícola. Nas palavras de um agricultor, “fica difícil segurar esse projeto de trabalho. Às vezes você fica esperando um prazo e ela vem em outro”.

As representações da seca na Inhaúma estão atreladas também à religiosidade. A devoção aos santos e o hábito do terço, das novenas e promessas para chover são comuns, embora tenha diminuído muito a participação dos devotos. Um agricultor da Barra da Inhaúma comentou que “pra dar conta da seca, tinha novena todo ano”.

A devoção aos santos se revela ao longo das narrativas e reforça a trama tecida entre a fé, a atividade agrícola, a estiagem e a chuva (Quadro 1). Não há relação dos santos com a seca, mas sim com o período de mudança do tempo. As datas dos santos de devoção são coincidentes com as mudanças naturais do tempo na Inhaúma: São Miguel (29 de setembro); Nossa Senhora Aparecida (12 de outubro), Nossa Senhora da Conceição (08 de dezembro). As rezas para São Miguel ocorrem quando as *chuvas de broto* se atrasam muito. Essas chuvas apontam para o início das atividades do calendário agrícola conforme o agricultor relata: “tá tudo seco e essa é uma chuva fraca, mas que faz brotar o mato e amolece a terra pra poder começar o preparo.” A devoção a Nossa Senhora Aparecida expressa exatamente a marca da chuva para plantar, pois “chega 12 de outubro a gente apega com Nossa Senhora Aparecida pra chover logo. A terra já tá arada e a gente prepara pro plantio. Se não chover, a terra ‘cola’ e tem que fazer a aração de novo”. Se as chuvas mantêm sua regularidade, é possível realizar a aração e a semeadura e as orações a Nossa Senhora da Conceição, serão para o período de chuvas se firmar e “pra chover também pra plantação desenvolver”.

Tipo de chuva	Quando	Santo	Motivo
Broto	Outubro	São Miguel	preparar a terra
Plantar	Novembro	Nossa Senhora Aparecida	Plantio
Firme	Dezembro	Nossa Senhora da Conceição	desenvolvimento do plantio

Fonte: Notas de campo, 2009.

Quadro 1– Religiosidade e tipos de chuva na atividade agrícola na comunidade rural da Inhaúma.

As promessas a São Sebastião (20 de janeiro) ocorrem em razão do veranico do mês de janeiro. Se ele se prolonga, há sérios riscos de perdas nas plantações. Um agricultor relata que o santo “*era da peste, da fome e da guerra. Podia saber que através de Deus vinha chuva!*” Esse período é uma ameaça real para os agricultores que, além das promessas, recorrem às novenas para conseguir molhar as áreas cultivadas. Segundo um morador da comunidade, “*a fé do povo era tanta que Deus mandava chuva em abundância.*” Estive em campo durante o veranico deste ano. Ele se estendeu por cerca de 30 dias. O desânimo, a preocupação com as roças, mas, ao mesmo tempo, a esperança por dias melhores tomou conta dos moradores e aonde chegávamos ouvíamos: “*gente, tem que rezar!*”

Durante as pesquisas em campo, percebi que embora o desejo da chuva para molhar as plantações fosse enorme, os agricultores eram bastante exigentes com os santos. Em suas orações faziam os pedidos de chuva para as plantações, com a ressalva que ela fosse fraca, mas constante. Eles ficam apreensivos com ventanias e chuvas fortes acompanhadas de raios: “*quando tinha aquelas ventanias doidas eu pedia pra Nossa Senhora livrar a gente daquele sofrimento.*” A água em excesso assusta os agricultores. Este depoimento me fez resgatar as palavras de Guimarães Rosa sobre o sertão em que ele comenta o medo que as pessoas têm no sertão. Segundo o autor, “*estes gerais enormes, em ventos, danando em raios, e fúria, o armar do trovão, as feias onças,*” (ROSA, 1956, p.300) refletem e potencializam as dificuldades a serem enfrentadas nas águas, como é o caso da situação ruim das estradas. Durante as *águas*, eles sempre comentam sobre a proximidade da seca, ameaçando a felicidade frágil alcançada numa certa estabilidade do provisório.

A organização espacial na Inhaúma revela uma aproximação das pessoas pelas relações de vizinhança e de parentesco. As relações de parentesco são criadas pela partilha e redistribuição das terras, mantendo os familiares próximos espacialmente, reforçando a identidade ao local e a permanência das representações sociais da seca.⁸²

4.3 O que se foi, mas permanece: as lembranças

Se para a pesquisadora as lembranças dos sujeitos significaram descobertas, para eles, por outro lado, significaram certa nostalgia de um tempo que permanece na memória. Ademais, o ato de lembrar teve um sentido de redescoberta, de valorização de um

⁸² Gostaria de esclarecer sobre a permanência dessas representações a que me refiro. Elas constam no imaginário das pessoas. Isto porque representações significam permanência, continuidade, mas também, em outras circunstâncias, pode significar mudança, até porque estamos nos referindo a questões relativas à cultura. A cultura pode se modificar. Posto isso, as representações podem ser fluidas e, portanto, passíveis de mudança.

patrimônio material e imaterial distribuído pela paisagem rural de forma aleatória. O fato mais importante nesse (re)encontro no imaginário foi poder (com)partilhar com as pessoas do lugar. Foram momentos mágicos, de emoção, de afeto, de (re)conhecimento no espaço de vivência.

Esse (re)conhecimento revelou um universo simbólico inesperado de práticas, crenças, valores e identidades dispostos na paisagem. Os encontros religiosos e as práticas agrícolas coletivas na seca tiveram destaque nas narrativas dos sujeitos inhaumenses. Esse caráter coletivo da comunidade, além de cumprir com seus objetivos (pedidos de chuva e a *fazeção* dos produtos na seca), contribuiu para aprofundar os laços afetivos já existentes em razão dos encontros alegres ou sofridos de grupos da comunidade.

Ao longo das entrevistas, as lembranças contribuíram para o entendimento da resistência à seca na comunidade. A busca por dias melhores e a permanência no local foram essenciais para a organização da comunidade em torno da fé. O papel da mulher foi indispensável na tecitura dos laços afetivos na vida em comum, sendo repassado a cada geração. É por intermédio da mulher que são criados os encontros, quer seja religiosos ou sociais. E foi exatamente a partir de uma conversa informal com uma mulher da comunidade que iniciamos a reconstituição dos vestígios da seca, abrangendo cruzeiros já quase esquecidos na paisagem inhaumense, cacimbas, cisternas, engenhos...

Vestígios da seca

No decorrer das narrativas, os agricultores foram tecendo as tramas dos vestígios da seca no seu imaginário. Através da palavra foram nos apresentado as cruzes, as cacimbas, as cisternas, os poços, o lagoão... E os guias se propuseram a resgatar esses vestígios já adormecidos na paisagem. (FIG. 3).

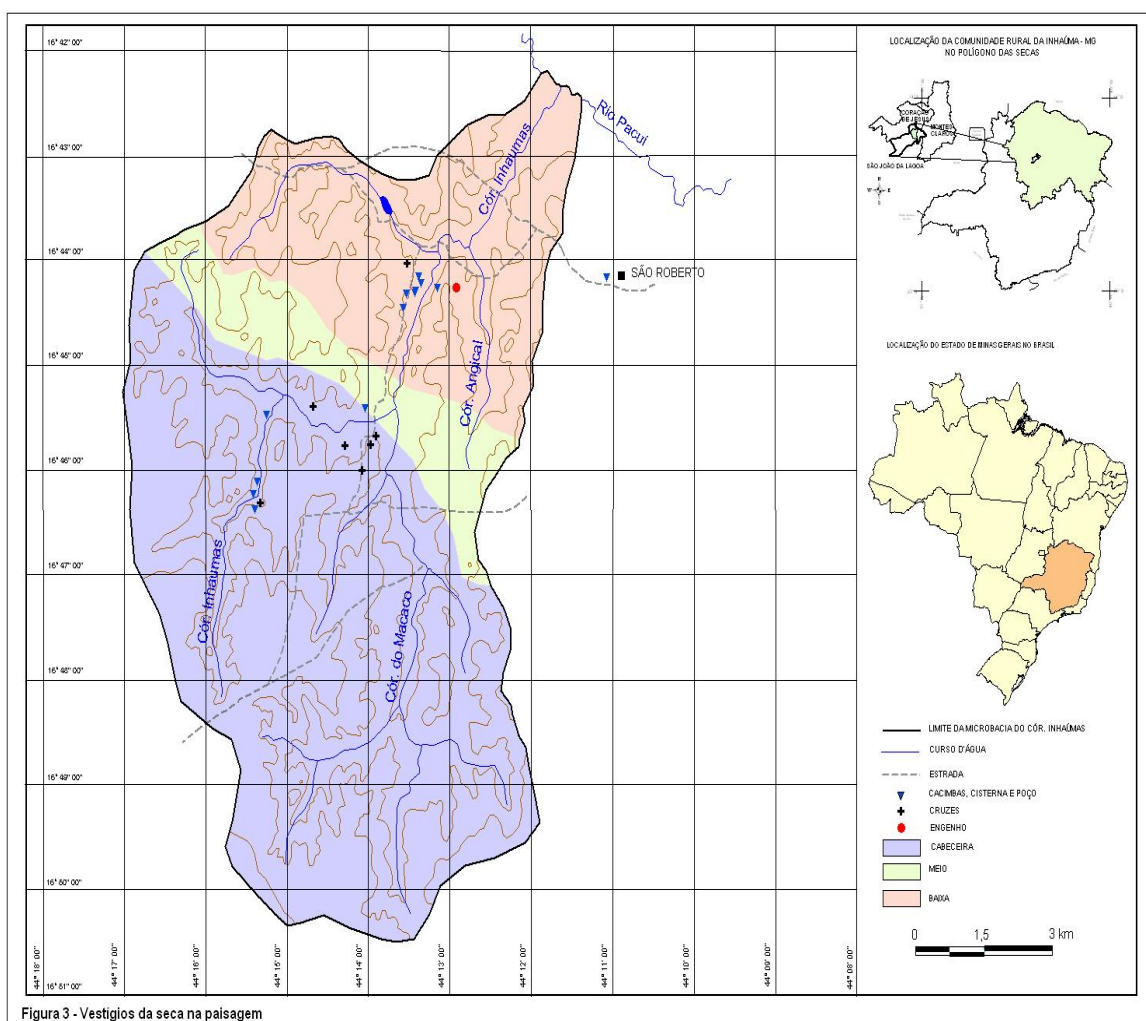
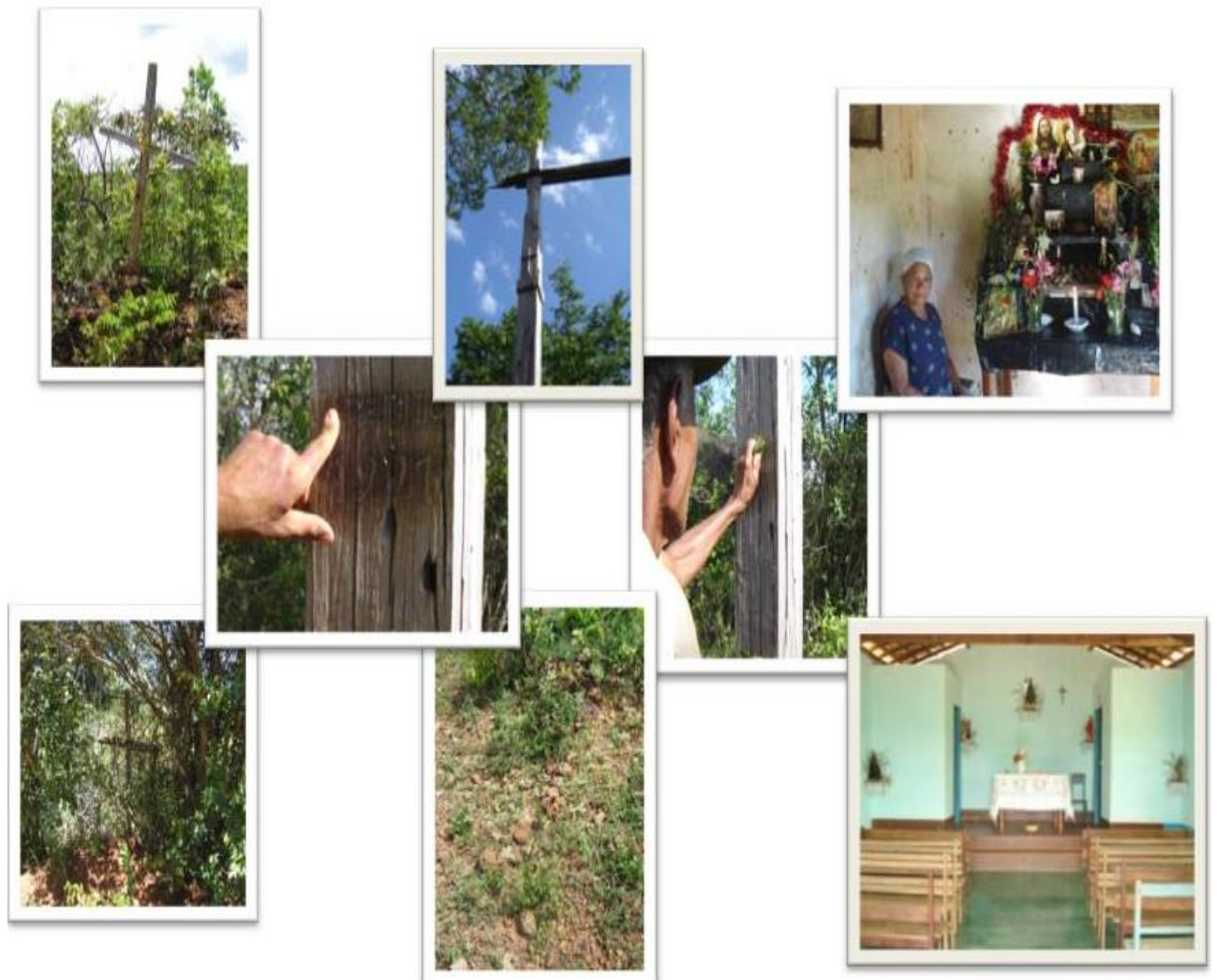


Figura 3 - Vestígios da seca na paisagem

Foram momentos difíceis: deslocamentos a pé, altas temperaturas, poucas nuvens incapazes de cobrir o sol intenso do sertão. As caminhadas envolveram a participação de muitos moradores, sobretudo os mais antigos, para revisitar, redescobrir e apontar os locais dos vestígios.

- *Cruzeiros*



As manifestações de fé ocorriam intensamente quando a estiagem ultrapassava o mês de setembro e/ou quando o veranico se alongava fevereiro adentro, pois *“era a retirada das águas e no veranico o sol estalava!”*

Cabia às mulheres a organização das orações durante os nove dias de novena. O sacrifício fazia parte do ritual. Mulheres, crianças e homens (estes em menor número) se deslocavam em grupo para as cruzeiros distribuídas no paisagem rural da Inhaúma. Um agricultor recorda que *“quando era pequeno, tinha uns 10 anos, ía pra roça ajudar meu pai e quando dava meio dia a gente ía pras cruz rezar pra chover.”* Esse era outro ato de penitência: *“a reza tinha que acontecer ao meio dia em ponto, quando o sol tava estalando.”*

Uma agricultora em seu relato disse: “*um dia o sol tava tão quente que não conseguimos ir ao Cruzeiro rezar. Rezamo ali mesmo ao pé do milho com uma garrafa d’água*”.

Muitas vezes esse deslocamento a pé demorava cerca de uma hora. Segundo uma moradora que ainda hoje faz suas orações e promessas para chover, “*a novena começava da cruz mais longe e terminava no cruzeiro perto do grupo.*”

O preparo do material para ser levado por cada uma das pessoas na procissão também fazia parte do ritual. Um morador relatou que

na véspera de cada um dos nove dias, a gente deixava uma pedra no rio. No dia seguinte, a gente subia o morro ao meio-dia com a pedra molhada na cabeça, uma garrafa d’água e uma flor. Quando chegava no cruzeiro, colocava a pedra no pé dele, jogava água por cima, enfeitava com as flor pra fazer as oferenda e rezava ajoelhado pra chover. A gente voltava com outra pedra do cruzeiro para repetir tudo de novo no dia seguinte em outra cruz.

O receio de tempestades já comentado em seção anterior é reafirmado aqui quando uma agricultora antiga do lugar comentou sobre determinados procedimentos realizados aos pés das cruzes antes das orações. Ela disse que “*jogava água na cruz com jeitinho. Não podia ser água forte porque senão vinha chuva forte. Tinha que vir chuva mansa.*” A chuva mansa citada por ela é aquela que molha a terra e as plantações sem causar danos.

Identificamos as nove cruzes onde a comunidade fazia as novenas. Muitas delas, já se encontravam encobertas pelo mato. Os relatos ao pé das cruzes foram emocionantes. No cruzeiro mais antigo, localizado hoje em terras de fazendeiro, foram identificados vestígios das novenas, tais como pedras ao pé da cruz e fragmentos de vaso de flores. Os vestígios na cruz de aroeira⁸³, árvore típica e abundante no cerrado em passado recente, sinalizavam para uma provável inscrição apagada pelo tempo. Um morador jovem presente nesse momento, mostrou desejo em desvendar essa inscrição. Para tanto, seria necessário molhar a madeira com água, mas não a encontramos no local. O recurso encontrado pelos moradores-guia foi esfregar folhas verdes de vegetação rasteira na madeira. A data surgiu em meio ao espanto do jovem morador: julho de 1927! Estava resgatando um fragmento de sua própria história.

Desde as primeiras décadas do século passado, portanto, sabe-se da seca assolando a Inhaúma. A fé nas orações era tão grande que, segundo uma agricultora participante das procissões rumo às cruzes, “*era a conta de arrematar a novena e a chuva*

⁸³ Nome científico: Schinus molle L.

caía”. As orações eram reforçadas nas casas com todos os membros da família, inclusive o homem, que muitas vezes na impossibilidade de deixar a roça pedia as mulheres para rezar.

O veranico foi o período mais citado pelos agricultores quando eles recorriam à novena para chover. O motivo principal era para as plantações desenvolverem, sem que eles corressem risco de perda na colheita. Segundo uma agricultora, *“quando via que o sol tava apertando, a gente combinava a novena”, ou no relato de outra: “na sequeidão a gente fazia novena e quando arrematava, chovia.”* O comentário de outra agricultora revela os perigos do veranico prolongado, pois *“a novena era nas água. Dava um veranico forte e a gente começava a reza pra não deixar perder o milho e o feijão. Hoje ainda tem muitos que tem fé, mas o povo novo tá com a cabeça virada.”* A preocupação com o produto de subsistência, especialmente para alimentar os animais na seca era tão grande que ele se tornou um objeto simbólico para as orações: *“o milho tava grande, as folha torcendo e nada da chuva chegar. Às vez a gente levava até o pé de milho pra rezar no Cruzeiro”.*

As orações sempre eram acompanhadas do canto, para reforçar os pedidos e louvar o santo: *“Meu divino São José, aqui estou em vossos pés, pedindo chuva com abundância, meu Jesus de Nazaré.”*

Ainda que as novenas fossem mais constantes no início do ano, elas também eram realizadas *“no duro da seca”*, ou seja, quando havia atraso no período da chegada das águas (setembro e início de outubro). *“Fazia novena porque as plantaço acabava, a comida acabava e o gado morria de fome.”*

Todos os depoentes foram unânimes em se referir ao término da novena com a chegada da chuva. *“Uma das cruz chamava Cruz do Milagre. Tinha esse nome porque antes da novena chegar no nono dia, a chuva caía.”* A crença no divino, no sobrenatural, trazia bons resultados e *“a fé do povo era tanta que Deus mandava chuva em abundância.”*

E as orações não terminavam com os pedidos atendidos. Estava na hora de agradecer: *“quando a chuva chegava, a gente comemorava rezando o terço. Era um fileirão de gente”.*

A luta dessas pessoas pela sobrevivência intensificou as práticas religiosas aos pés dos cruzeiros. Os atos de penitência e as cruzes traduzem as representações da seca na comunidade. As cruzes representam o lugar sagrado, protegido, próximo dos santos, o altar onde são colocadas as oferendas e praticadas as penitências. Além dos cruzeiros, o terço é comum nas casas das pessoas, onde, inclusive, tem-se a participação do marido. A fé, manifestada na prática das orações, adquiriu um sentido para a comunidade, porque o encontro com essa finalidade tem sido um meio de reunir as pessoas.

- *Cacimbas, cisternas...*



Cacimbas e cisternas foram (re)descobertas durante a pesquisa em campo, pelos moradores e pela pesquisadora. Elas são representações vivas da seca na paisagem cujo significado era a busca de água para consumo durante a estiagem. Os depoimentos constataram as dificuldades enfrentadas por homens e mulheres para sobreviverem. As marcas temporais relatadas encontram-se distribuídas ao longo do século passado, entre os anos quarenta, cinquenta, início dos anos oitenta e noventa. A marca inicial da década de quarenta corresponde aproximadamente à idade das pessoas entrevistadas. A energia elétrica só foi instalada recentemente (2000), período em que foi possível perfurar três poços artesianos para abastecer de água a comunidade.

O córrego da Inhaúma constitui-se na maior referência espacial para a comunidade. Percebe-se nitidamente que a ocupação ocorreu acompanhando o percurso do córrego. Há limites imaginários nos espaços criados em função do curso do córrego. Assim, tem-se: a Cabeceira (ou Inhaúma de Cima e até mesmo Inhuma Seca), correspondente à nascente do córrego, o Meio ou Miolo, a Inhaúma de Baixo e a Barra (a foz). Ao fazer esta constatação decidi delimitar a micro-bacia do córrego para compreender melhor os elementos naturais citados durante as entrevistas. As necessidades de mais ou menos água também são coincidentes com essa delimitação criada pelos moradores (FIG.4).

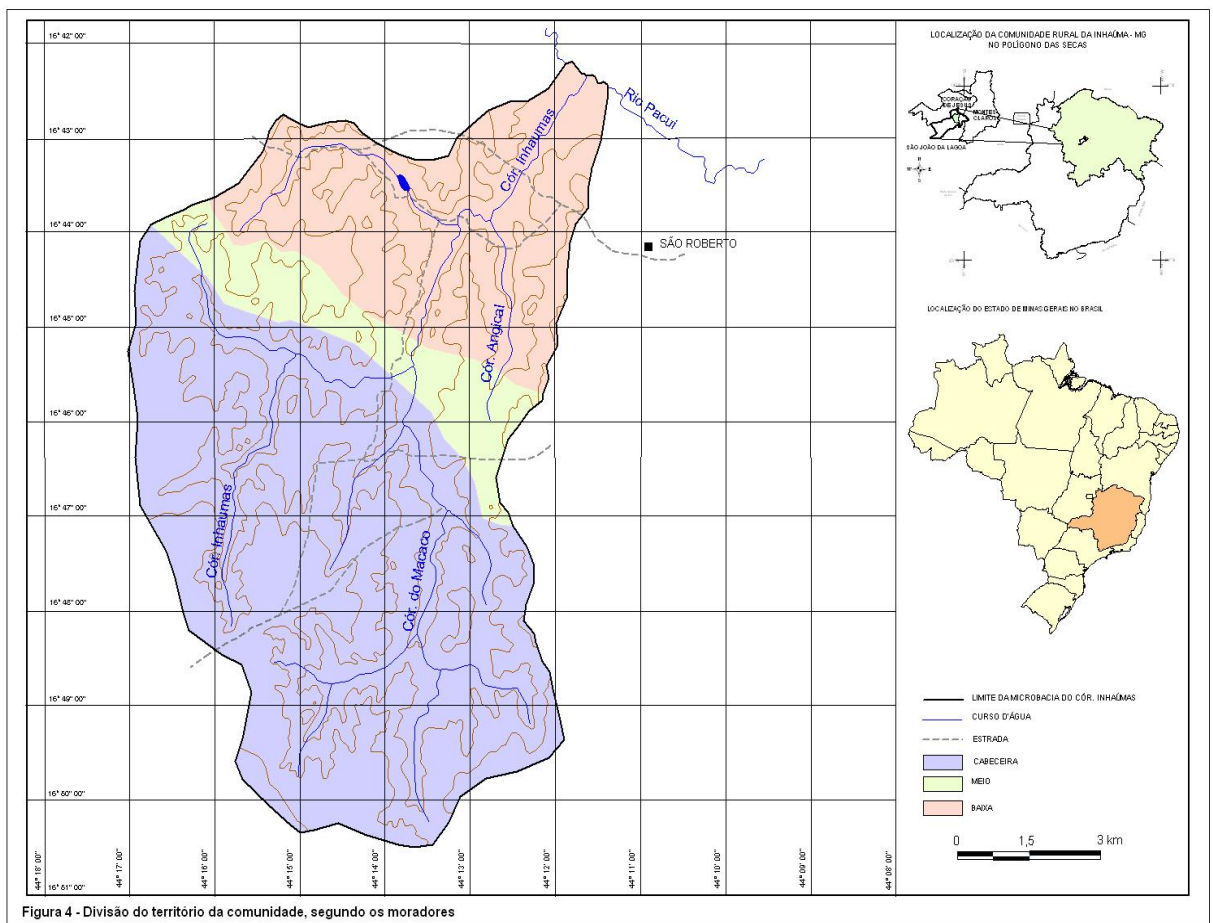


Figura 4 - Divisão do território da comunidade, segundo os moradores

O único documento escrito na comunidade é o livro de atas da Associação de Desenvolvimento Comunitário de Inhaúma (Apêndice 4). A leitura das atas se transformou em instrumento de consulta. Utilizei as informações para provocar uma agradável entrevista não estruturada com Jáder, presidente da associação, morador da Inhaúma de Baixo. Revisitamos os acontecimentos na comunidade e percebemos que os registros de fato surgiram de uma forma organizada a partir dos anos noventa. A razão para esse fato se

deve a anotações esparsas dos secretários das gestões anteriores, limitando-se apenas a data das reuniões e as assinaturas dos associados.

Percebeu-se, ainda, que os agricultores associados só se tornaram mais conscientes nos anos noventa. Por coincidência, as discussões mundiais acerca das questões ambientais estavam em pauta. Nesse período foram discutidos assuntos relativos à canalização de recursos do poder público para a comunidade através de programas do governo, à seca, à perfuração de poços artesianos, à construção de fabriqueta de farinha comunitária e ao plantio de mudas.

Um morador da Barra comentou que *“em 1993 a gente pegava água no rego aqui em baixo na cabeça. Mas nem sempre tem água no rego por causa da seca e por causa de Tiné⁸⁴ que cerca a água lá em cima, faltando água aqui pra gente.”*

A seca é uma certeza para o sertanejo. Contudo, as narrativas evidenciam marcas fortes de estiagem no final dos anos setenta, noventa e em 2007, período em que iniciei a pesquisa em campo.

O acesso a água ocorria por meio de reservas naturais da água da chuva, conhecidas por *barroquinhas*, construção de cacimbas e cisternas e poços d'água natural e até pela compra da água. Um entrevistado comentou que em 1983 *“comprava 60 litros de água e buscava água na barroquinha. Foi uns dois anos de peleja. Só começou a equilibrar quando Deus me deu força de eu conseguir abrir o buraco da cisterna em 1990.”* A revelação de uma moradora antiga durante seu depoimento confirma a estiagem na comunidade. Segundo ela, *“a seca era muito dura. Antigamente chovia mais; a água conservava mais na terra.”* A leitura que fiz de sua fala é que embora a seca castigasse os moradores, o solo era capaz de manter a umidade e conservar a água quer seja nos poços, nas lagoas, ou até mesmo nos córregos e rios. Hoje, com a alteração do uso do solo no cerrado, sobretudo nessa região, para o cultivo de eucaliptos, essas fontes de água foram assoreadas.

As maiores dificuldades de acesso a água ainda são encontradas na Cabeceira (FIG.5). Os moradores reconhecem os problemas de escassez de água na Cabeceira em razão da ação antrópica. A não utilização de técnicas agrícolas conservacionistas tais como as curvas de nível, provocou movimento de massa dos topos de morro desmatados, e assim *“vai descortinando tudo”*. A perversidade da ação do homem no espaço rural se manifestou

⁸⁴ Tiné é estrangeiro à comunidade. É proprietário de terras localizadas na Inhaúma de Baixo. Produz cachaça e leite, com vacas holandesas em sistema de confinamento. Utiliza sistema de irrigação para plantações de cana e sorgo para alimentar o gado e produzir a cachaça. Represa água, retirando água do córrego com motobomba. Com efeito, reduz o nível da água ao longo do córrego.

na comunidade provocando uma constatação de uma moradora tradicional da Inhaúma do Meio: “o povo brincou de Deus e a seca é cada vez maior.”

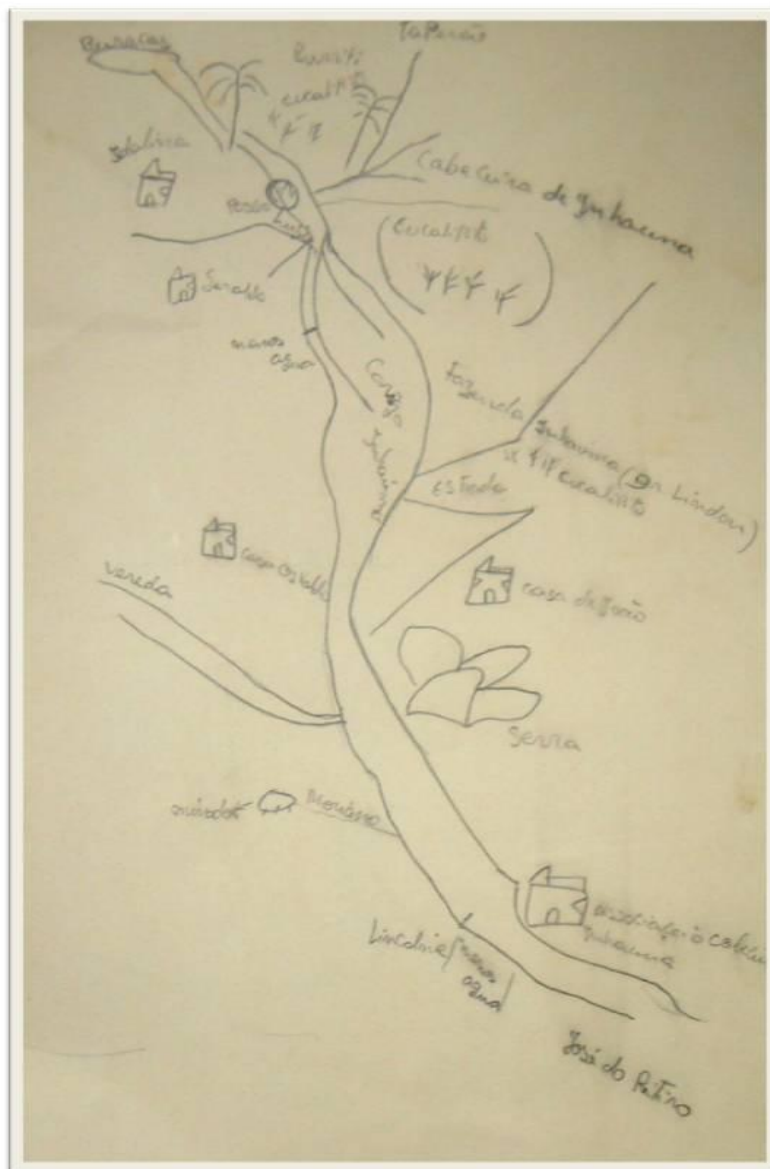


Figura 5 - Mapa da Cabeceira, segundo os moradores, 2009.

Outro morador comentou que sua família sempre teve dificuldade de acesso a água. Sua mãe andava 2, 3 km pra buscar água; carregava 30 litros de água por dia: 20 litros na cabeça e 5 litros em cada mão. E continuou dizendo: “*minha mãe tinha tanta preocupação da água acabar que uma bacia de água servia pra banhar 3 pessoas.*” Segundo ele, as mulheres tomavam banho em casa e os homens no rio. O racionamento de água atingia a higiene pessoal a ponto dos banhos serem limitados a duas vezes na semana.

O primeiro passo encontrado pelos moradores da comunidade para obter água foi por meio da água de chuva armazenada nas pequenas barrocas formadas pela erosão na época das chuvas ou em um corpo d'água localizado próximo a comunidade, denominado *lagoão*. Hoje, as empresas de reflorestamento contribuíram para o seu assoreamento. O plantio de eucaliptos favoreceu a prática do carvoejamento, devastando a vegetação nativa, soterrando pequenos mananciais de água.

Sua utilização era basicamente para consumo humano e animal. Vê-se, portanto, que o consumo de água pelos moradores era realizado sem qualquer tipo de tratamento e também a utilizavam para a higiene pessoal e para lavar as roupas. Eles eram conscientes em relação à qualidade da água, pois diziam que *“tinha muita barroca com água amarelinha, da cor desse suco. Era água suja, mas gostosa pra beber.”* Mesmo assim, era a única possibilidade que encontravam de obter água durante os longos períodos de estiagem. Alguns moradores, durante suas narrativas, explicaram que *“naquele tempo a gente passava uma semana sem tomar banho. Ía com meu pai buscar água e aproveitava para tomar banho.”*

Em algumas ocasiões, a sobrevivência levava as pessoas a situações extremas. O *lagoão*⁸⁵ era uma fonte precária de abastecimento, conforme um agricultor da Inhaúma da Cabeceira relata: *“tinha gente que levava cobertor pra pegar água. A terra era rachada. Enfiava o cobertor nas rachadura pra pegar água. Torcia o cobertor e colocava nos balde pra beber.”*

Outra fonte de água citada em algumas narrativas é o poço da Luzia, localizado na Inhaúma da Cabeceira. Nas *águas*, ele recebe água de dois córregos: Buraco e Inhaúma. Muitas pessoas da Inhaúma do Meio se deslocavam para lavar as roupas nesse poço e outras para coletar a água e transportá-la em carro de boi, para o consumo doméstico. Hoje, o poço se encontra assoreado.

Cacimbas e cisternas foram sendo construídas para suprir a carência de água na comunidade. Diversas cacimbas foram escavadas na área de brejo da Inhaúma de Baixo para retirar água do lençol freático. Para um morador, *“tinha umas que eram mais fundas. Quando a água baixava, as mulher descia numa escadinha feita no barro pra pegar água.”*

Há aproximadamente cinquenta anos as cacimbas da Inhaúma de Baixo foram construídas em duas propriedades próximas ao leito do córrego para suprir as deficiências hídricas na comunidade. A água proveniente das cacimbas é de chuva ou de brejo. Contudo, as pessoas consideram essa água ruim, pois é uma água dura, calcária.

⁸⁵ A Lagoa Grande era um corpo d'água permanente, possivelmente em área de vereda, pois segundo um morador, era cercada de buritis. Contudo, o desmatamento ocorrido na área para plantio de eucalipto, contribuiu para o assoreamento do lagoão.

A proximidade com as casas favorecia a coleta da água diversas vezes ao dia. Segundo uma agricultora, *“pegava água pra servir em casa. Amarrava uma corda num balde pra buscar água, depois passava pra lata e levava na cabeça pra casa.”*

A Cabeceira da Inhaúma é o local onde há mais evidências de escassez de água. As pessoas buscavam água em locais distantes e a transportavam em carros de boi. Uma ex-moradora da Cabeceira comentou que na Cabeceira *“água não tinha. Era tudo seco. Ô tempo difícil meu Deus. A gente limpava a cacimbinha esperando a água aparecer pra poder levar pra casa. Tinha dias que nós ficava sem saber o que fazer porque não tinha água pros bicho e nem pra nós.”*

Mas é nas proximidades do Distrito de São Roberto, localizado cerca de 10 km da Inhaúma, que as cacimbas eram mais procuradas durante a seca para lavar as roupas, especialmente porque as águas do córrego Inhaúma secavam. Segundo as moradoras inhaumenses, *“as água da Inhaúma era água ruim, dura, salobra.”* Esse tipo de água é pouco eficiente na lavagem de utensílios e roupas com sabões e detergentes porque faz pouca espuma. Mulheres e crianças se deslocavam para a lavagem de roupas onde a água era uma água *doce “e pegava sabão.”* Hoje as cacimbas não são utilizadas porque houve desmatamento e elas foram assoreadas.

As lavadeiras transformavam o tempo dedicado ao trabalho em um momento do encontro, da troca de experiências. O trabalho se travestia em momentos de lazer, do cantar, das travessuras das crianças. O retorno das lavadeiras era penoso. A longa caminhada com roupas secas, e muitas vezes com a roupa ainda úmida, sobrecarregava o peso das bacias na cabeça das mulheres.

As cisternas foram alternativas criadas para evitar o deslocamento das mulheres por longas distâncias para coletar água para o consumo doméstico. Cabe ressaltar que essa tarefa era própria das mulheres, uma vez que o recurso era utilizado nas residências, espaço de soberania do sexo feminino. A maior concentração dos vestígios das cisternas antigas está na Inhaúma da Cabeceira, área com maior evidência de carência de água.

Cisternas...



O que se percebe é que embora seja uma área onde havia maior ocorrência de minadores, olhos d'água ou nascentes, nesta mesma área há maior dificuldade de acesso a água superficial. Hoje, a comunidade conta com tres poços artesianos para atender a demanda e muitas cisternas se encontram desativadas. Outras ainda são utilizadas eventualmente quando ocorre algum dano nos poços artesianos.

As nascentes secaram! O córrego da Inhaúma está intermitente. Os motivos são apontados pelos moradores: desmatamento da chapada, carvoejamento, plantação de eucalipto pelas reflorestadoras, sistemas de irrigação, mecanização e construção de estradas. Um ex-carvoeiro justificou a falta de água dizendo que “*antes a gente nem arava*

as terra e não tinha esse tanto de rodagem⁸⁶. Teve estrada aqui perto que acabou com os olho d'água.”

Muitos dos agricultores entrevistados foram carvoeiros e disseram que os eucaliptos “tomaram conta das chapada tudo e Tiné pôs dreno na tiririca pra secar tudo, pra fazer pasto”. E acrescentaram: “trabalhei pra carvoeira em volta desse minador.” Em suma, não houve preocupação em proteger as nascentes. O gado pisoteou a nascente. O eucalipto sufocou a nascente! A nascente morreu! “A água chegava ferver debaixo do cedro. Mas o gado pisou e passou dois dia a água que minava virou lama. Onde minava água plantaram eucalipto.” E outro agricultor complementa: “De lá pra cá nesse lugar, chegou um ponto que não tinha água pra tomar um comprimido. A PLANTAR⁸⁷ chegou e destocou na cabeceira da nascente.” Segundo eles, em 1990 a nascente secou e “só Deus pra dar jeito, porque nós da terra não damos mais”.

• *Engenhos, rodas de farinha...*

As lembranças dos depoentes remeteram ao tempo de fartura da seca. Contraditoriamente ao sofrimento da escassez da água, é nesse período que o sertão fornece produtos que são a base alimentar das famílias bem como movimentam ainda hoje, embora em menor escala, os mercados regionais. Nesse contexto, concordamos com a fala de uma agricultora da Cabeceira quando ela se refere à seca: “a seca faz parte da vida”, ou seja, o sertanejo sabe de sua existência. Apesar de ela trazer inconvenientes para ele e os animais, é possível usufruir de sua riqueza, desde que consorciado com aquilo que o cerrado produz.

Tradicionalmente, o sertanejo cultivava cana e mandioca em suas glebas. Outros produtos também são cultivados na seca, mas há um predomínio desses dois em relação aos demais. Da cana se produz a ração para o gado se alimentar nos meses mais secos e é feita a cachaça, a rapadura e o melado; enquanto que da mandioca, fabricam-se a farinha, a goma, o beiju, base da alimentação do sertanejo e de sua família. O excedente é comercializado em feiras locais.

Na seca, ocorre uma redução do trabalho na terra. Isso não era diferente no passado. Ainda continua viva na memória dos entrevistados a importância da cana e da mandioca enquanto possibilidades de manutenção do grupo familiar: “antigamente o serviço

⁸⁶ Na linguagem regional, o termo *rodagem* tem o sentido de estrada.

⁸⁷ A Plantar é uma empresa de reflorestamento de eucalipto, cujos clientes são a indústria de celulose e siderúrgica.

que tinha era a rapadura e a fazeção de farinha na seca. Era o que segurava a gente. Na roça era milho, arroz e mandioca.”

Os vinte e dois engenhos de madeira existentes na Inhaúma foram sendo substituídos por engenhos de ferro. Durante as caminhadas, encontramos vestígios de um engenho de madeira que estimulou o retorno ao passado. Era um engenho pequeno e rudimentar, com apenas a moenda, as fornalhas e uma pequena área cultivada com cana. As moendas eram de madeira, movidas a tração animal (bois).

Engenho de madeira...



A produção média diária de cinquenta a sessenta rapaduras por engenho correspondia a uma carga acondicionada em carro de boi. A comercialização do produto era realizada nos distritos próximos e na antiga sede do município - Coração de Jesus -, localizado a cerca de trinta quilômetros da comunidade. Como o transporte da mercadoria era realizado em carro de boi a distância relativamente pequena se estendia por um dia de

viagem. Os produtores aproveitavam a viagem para levar animais de pequeno porte e a farinha para serem comercializados também.

Com o final da fabricação da rapadura, as pessoas se ocupavam em fazer o melado e as mulheres aproveitavam e “*batiam tacho*”. A cidra é uma fruta cítrica muito comum no sertão e era muito utilizada para fazer doces em calda. Em geral os doces ficavam escuros devido a utilização da rapadura. Esse período coincidia com as festas de celebração da boa colheita do milho e dos santos em junho.

A rapadura e a farinha são produtos tradicionais na Inhaúma. O sertanejo não morre de fome na seca porque tem a rapadura e a farinha para se alimentar. A farinha está viva em sua memória. A preparação, longas horas no fabrico, o encontro com os familiares e companheiros...

O processo de fabricação da farinha envolve tempo e dedicação; se estende por cerca de dois dias, desde a madrugada até a noite. Homens e mulheres põem-se a serviço da *fazeção da farinha*. São diversas etapas a serem cumpridas na tenda de farinha. Um agricultor, em seu depoimento, narrou as etapas de fabricação caseira da farinha:

a gente faz a desmancha⁸⁸, carreia, raspa (um monte de mulher), lava, põe nas macerona de madeira (gamela) para lavar com água. Forra os balaio com folha de bananeira e enche com mandioca pra continuar no mesmo dia a ralação. De noite, junta os home e roda no braço a roda de madeira. Fica um cevando (chegando a mandioca no bulinete (ralo)) a mandioca pra poder ralá e tirá a goma⁸⁹. Levo a massa pra prensa. Forro uma camada de massa, uma de folha (muruçu ou coquinho azedo – porque é mais forte e pode prensar muitas vez - até completar. Põe os peso (eixo de carro de boi ou tora de madeira) por cima da prensa pra apertar e soltá a água da mandioca. De um dia pro outro tiro os peso e recolho a massa. Volto pra roda. Torno a ralá. Passo na peneira pra tirá a crueira⁹⁰, levo pro forno e ponho na pedra. Vou mexendo com a coiteba⁹¹ até enxugar a massa pra farinha não azedá. Vou passando e pondo numa vasilha. Levo pro forno pra torrá. Começo a passagem da massa na penera de taquara pra não engrossá. Tiro o grolão⁹² na penera e ela tá pronta pra ensacar e guardar.

⁸⁸ A *desmancha* da mandioca significa o momento de desmanchar o mandiocal, ou seja, é a colheita da mandioca.

⁸⁹ Segundo a mesma agricultora, a goma é feita da seguinte modo: “jogo a massa ralada na gamela com água e vou espremeno com a mão. Depois, passo na peneira pra tirar a massa e levo pra prensa. Deixo a goma assentá, escorro e dois dias depois lavo e torno a coar. Quando a água assenta toda, eu tiro os bejuzão e coloco pra secá a goma. Abro uns pano em cima do jirau pra secá e ensaco e guardo.”

⁹⁰ É o resíduo grosseiro que não passa pelos orifícios da peneira.

⁹¹ Coiteba é um utensílio feito de cabaça.

⁹² É a parte grossa da farinha. Serve para alimentar animais de pequeno porte. Segundo o relato de um agricultor, “tudo é aproveitado. A casca da mandioca serve de ração pro gado. Só pode ser seca porque senão embeda o gado.”

Roda de farinha...



A *fazeção da farinha* demonstra a união do sertanejo no trabalho. Faz-se o mutirão, trabalha-se, recebe-se a recompensa pelo trabalho, comemora-se. Essa é a lógica do mutirão no sertão. A produção era repartida de acordo com a quantidade colhida de mandioca. Cabia a cada agricultor sessenta medidas correspondentes a 1 ½ saco de farinha. Eventualmente, quando não havia mutirão, o agricultor colhia em sua gleba cerca de três cestos de mandioca suficientes para obter oito medidas de farinha para o seu sustento.

Cabe lembrar também que todos os instrumentos e utensílios utilizados no fabrico da farinha são artesanais, desde aqueles utilizados para colher a mandioca até a sacaria, feita em tecido de algodão grosso e costurado com linha de algodão fiado na roca. Ademais,

produtos da natureza tais como, folha de bananeira, de muruçú e coquinho azedo, taquara e madeira também são a base para o trabalho artesanal do agricultor.

A comercialização seguia os mesmos canais da rapadura, abrangendo a sede do município e distritos próximos à comunidade. A cana e a mandioca eram produtos fundamentais para aumentar a renda do agricultor, como assegura um deles: *“no intervalo das água a gente fazia farinha e rapadura pra custear a casa.”*

Hoje, são poucos os agricultores que utilizam a roda tradicional de farinha. Foi construída pela associação local uma fábrica de farinha para que os moradores possam processar a mandioca. Ainda que a inovação tenha ocorrido na comunidade com a construção de uma fábrica de farinha pela associação local, o modo de trabalhar permanece. Em outros termos, o mutirão sertanejo resiste aos novos tempos.

- *Pilão...*

Outro vestígio encontrado na paisagem rural corresponde ao pilão, utilizado para socar grãos, em geral (café e arroz), produzidos apenas para o consumo familiar e urucum. O pilão de tamanho menor ainda é de muita utilidade para o grupo familiar. Nele são socados a mamona⁹³, o côco macaúba e a semente do Tinguí⁹⁴, para extrair o óleo; e o milho, para fazer o fubá.

O pilão é uma peça arredondada feita de um tronco da madeira *pau preto*, utilizada para triturar grãos. O pau preto é uma madeira pesada, densa, que não adquire rachaduras se exposta ao sol e é facilmente encontrada nas matas nativas do cerrado nortemineiro.

Havia pilões específicos para socar os grãos. O café era socado apenas em um pilão redondo para não transmitir cheiro e cor para outro grão. No caso do arroz, era plantado em brejos e os agricultores utilizavam o pilão para retirar a sua casca. Um produtor comentou que *“dava um trabalho pra vigiar a plantação. A gente levantava de madrugada pra passarinho não comer.”*

O urucuzeiro⁹⁵, árvore nativa do cerrado, produz frutos espinhosos conhecidos por urucum, contendo dezenas de sementes em seu interior. As sementes contêm a biixina, substância de cor avermelha, a qual se extrai o corante, utilizado tradicionalmente na culinária regional.

O urucum é encontrado nos meses de seca e é colhido em galhos para secar ao sol por três dias aproximadamente. Na Inhaúma, cabe à mulher a produção do corante.

⁹³ Nome científico: Ricinus communis L.

⁹⁴ Nome científico: Magonia pubescens St. Hil. (SAPINDACEAE).

⁹⁵ Nome científico: Bixa orellana.

Urucum...



Uma agricultora do lugar comentou que depois de secos,

A gente bate os galho com um pau dentro de um saco de linhage. Separa as semente e sopra na penera pra ficar só os grão. Esquent a panela com um pouco de gordura e joga as semente. Soca no pilão com fubá e depois vai passando ele na peneira fininha.

A produção do corante já foi maior no passado, e era uma alternativa de complementação da renda familiar. Ainda hoje, a produção de corante permanece, embora sua comercialização seja restrita ao comércio local.

- *Sabão e óleo*

A macaúba não é utilizada apenas como sinal de chuva, muito menos para enfeitar a paisagem rural da Inhaúma. Do côco, as mulheres extraíam o óleo e o sabão para o consumo familiar. Durante a elaboração do sabão, era possível extrair o óleo e ainda utilizavam para fazer biscoito nos fornos de barro localizados nos quintais da casa. Esse se constituía em outro momento para o encontro. O dia terminava com fornadas de biscoito e muito café para esquentar a *prosa*.

Na seca, o côco macaúba já passou por um processo de amadurecimento e é colhido no chão, aos pés da palmeira. Uma agricultora antiga do lugar explicou o trabalhoso processo de elaboração do óleo:

Ponho o côco coloco pra pubá⁹⁶ num chiqueiro de bambu. A casca fica soltinha. Descasco com a mão ou um pedacinho de madeira. Soco no pilão, tiro a massa, torço num pano e tiro o óleo. Fica o bagaço com a castanha. Engarrafo o óleo pra fazer o sabão. Ponho a castanha pra secar e quebro na pedra. Torro na panela, socio bem no pilão e ponho pra cozinhar. O óleo sobe e tiro ele com uma colher. Frito até acabar a água e reservo pra fazer biscoito.

O sabão, por sua vez, exigia outro modo de trabalhar. Inicialmente, as pessoas preparavam o material necessário para a fabricação do sabão. Deslocavam-se para a chapada em busca do Tinguí⁹⁷ ou mamoinha nativa. De acordo com elas,

fazia umas coivara⁹⁸ e punha pra queimar. A cinza que sai eu encesto no jequi⁹⁹ e vou molhano e seco até a cinza ficá bem recalçada. A água vai entranhano e sai um caldo pretinho igual café que é a dequadra. A cinza vai estilando¹⁰⁰ e vou engarrafano. Se puser a língua na dequadra, queima igual soda. Misturo a dequadra com o óleo do côco, bato e vai engrossano até o óleo sumí. Despejo na pedra e depois de seco, eu corto. Fica um sabão clarinho e muito bão.

Mas não é só do côco macaúba que as mulheres faziam o sabão. Durante as narrativas, fomos percebendo as diversas possibilidades para fabricação do sabão, de acordo com a condição e as necessidades de cada família. Além do sabão do óleo do côco macaúba, algumas mulheres faziam o sabão de sebo, e outras faziam até “*de tutano de osso de carniça, de carcaça velha. Abria o osso e tirava o tutano.*”

⁹⁶ Pubar significa amolecer.

⁹⁷ O Tinguí é uma árvore nativa do cerrado com múltiplos usos: fabricação de sabão, inseticida natural, caibros e mourões. Seu nome científico: Magonia pubescens. E a mamoinha é uma árvore rústica do cerrado, de pequeno porte, cujo nome científico é Mabea fistulifera.

⁹⁸ As coivaras são um conjunto de ramos colhidos no mato para atear fogo.

⁹⁹ O jequi é um cesto afunilado, construído do seguinte modo: faz-se quatro forquilhas, constrói-se um cercado de ripas do coqueiro macaúba e cobre-se com capas de bananeira.

¹⁰⁰ Estilar significa pingar, gotejar.

Sabão de Tinguí...



O sabão de Tinguí também era muito apreciado pelas mulheres da Inhaúma: muito bom para lavar a roupa e não tinha cheiro forte. Fui apresentada ao Tinguí na seca. Ele passa despercebido em meio às árvores tortuosas do cerrado. É fascinante a descoberta da semente. Várias películas escondidas no côco de casca grossa... Meu guia explicou que o sabão era feito *“desde o tempo de minha avó. Eu tinha uns dez anos. Hoje tô com sessenta. A gente fazia porque era tudo muito longe, não tinha dinheiro pra comprar e também a gente aproveitava tudo da natureza.”*

De acordo com suas palavras, o côco é quebrado e

dentro é arrumadinho. Descasco e chego no miolo, uma massinha. Ponho na água de um dia pro outro pra amolecê. Espirro a pele e fica uma massinha limpinha e branca. Ponho no sol pra secá e soco no pilão. Faço um pó e guardo. O dia que eu quiser, faço o sabão. Levo no fogo pra dá o ponto com a dequadra.

A mamona é uma espécie muito comum no sertão e ainda hoje é feita a extração do óleo. Ele tem diversas utilidades e segundo uma mulher da comunidade, “*é um ‘santo remédio’ pras pessoa e pros animal. Tem que ter em casa. Serve pra tudo, até pro cabelo.*”

Para colher o óleo é necessário que a mamona tenha passado por um processo de amadurecimento natural. Essa é mais uma tarefa específica da mulher da comunidade. A extração do óleo exige a retirada dos cachos. Em seguida, nas palavras de uma moradora, “*ponho no terreiro pra secá, bato com pau pra soltá a casca, ponho na peneira e sopro pra separá a casca. Fica a semente limpinha! Soco no pilão e ponho pra cozinhar com água. A gordura sobe, tiro e ponho pra fritá e tirar toda a água.*”

A conversa sobre o óleo de mamona fez com que algumas mulheres recordassem dos seus partos, numerosos, todos em casa. Naquele tempo, o acesso à saúde era muito difícil. O atendimento médico mais próximo ficava em Coração de Jesus, sede do município localizado a trinta quilômetros da comunidade. Como afirma uma mulher do lugar, “*quando alguém adoecia, tinha que levar pra Coração de Jesus em ‘cama de pau’. Fazia umas vara de bambu, arqueava e punha uns pano por cima pra dá sombra. Os home ia revezando a pé. Saía cedinho e chegava de noite.*”

Os partos eram realizados por parteiras da comunidade: Sa Sancha e Ana. Uma mulher teve nove filhos; *todos eles “foi Sa Sancha que apanhou. Ela era boazinha e paciente. Dava banho esperto na gente com umas erva e passava arruda, sebo, alho e azeite de mamona na barriga pra aliviá a dor.*” As parteiras eram chamadas quando o intervalo entre as contrações diminuía. O marido ficava em casa para ajudar, se necessário, levando chá, massageando a barriga... Elas chegavam às casas e íam logo pedindo o óleo de mamona e água quente. O óleo era útil antes do parto e quando a criança já nascia. As massagens com o óleo aquecido na barriga da parturiente serviam para induzir o parto. As lembranças de uma mulher se materializaram na sua voz: “*massageia, massageia pra buscar o neném.*” Após o nascimento, o umbigo da criança era curado com uma mistura de folha de fumo e óleo de mamona.

O óleo de mamona era utilizado também para iluminar as casas a noite com lamparinas, já que até recentemente a comunidade não possuía luz elétrica, e como unguento nos arreios dos animais.

Outros vestígios da seca e do sertão preservados na memória dos entrevistados referem-se a cobertura das casas, dos tecidos em algodão, dos colchões e travesseiros fabricados de modo artesanal.

Em todas as glebas ou *tirinhas de terra* dos produtores havia pelo menos um algodoeiro cujas fibras brancas eram utilizadas para costurar vestimentas. De acordo com uma agricultora, “a gente puxava fio no fuso e fazia muito remendo nas roupa de serviço.”

A palmeira catulé e o buriti são espécies comuns no sertão e eram utilizadas na cobertura das casas da comunidade da Inhaúma. Suas folhas são fortes o suficiente para vedar contra a chuva. Nas palavras de um agricultor, a construção da cobertura é simples: “abre a folha verde no meio e vai amarrano ela na ordem e vai fazeno a cobertura pra tampá de chuva.”

No passado, as pessoas dormiam com travesseiros preenchidos com macela do campo, planta com um perfume agradável e efeitos terapêuticos. Muitas pessoas se deitavam em esteiras tecidas de capas de bananeiras secas ou de palha de milho ou de folhas de buriti. Um agricultor fez um esboço da estrutura que é construída para fazer a amarração das folhas: (FIG. 6).

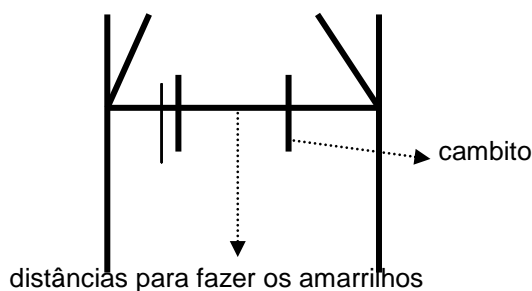


Figura 6 – Esboço de estrutura para amarração das folhas da palmeira buriti, segundo morador

A folha é colocada sobre o cambito para iniciar a *transsagem* com uma corda de seda de folha de coqueiro verde. Para obter a seda um agricultor disse ser necessário dobrar a folha e puxar. “Depois vai torceno ela na mão e faz aqueles pavio comprido e depois dobra pra fazer a linha. Forte que só veno.”

Quando passaram a dormir em colchões, estes eram feitos de grama verde nativa ou de pãina de Umburuçu¹⁰¹. Os colchões preenchidos com grama tinham o inconveniente de serem trocados periodicamente devido ao surgimento de pequenos insetos como também pelo barulho da grama seca, conforme a fala de um agricultor: “fazia uma chieira... Com o tempo ela ia moendo e tinha que trocar.”

Os colchões de Umburuçu, por sua vez, eram mais duradouros. O Umburuçu é uma paineira de folhas consistentes cuja vagem amadurece na seca. As vagens eram colhidas

¹⁰¹ Nome científico: Pseudobombax Longiflorum.

antes de amadurecerem por completo para evitar que o vento carregasse as pãinas, bem como que aves como periquitos e jandaias se alimentassem das sementes. Para terminar de amadurecer, as vagens eram cobertas *“com ramo até acabar de abrir. Demorava umas duas semana. Aí tirava uma pãina maciinha pra encher o colchão. A bage abre igual o Tingui, só que dentro é pãina.”*

4.4 As origens: organização das terras

A ocupação das terras na Inhaúma passou por um processo de reestruturação. Os sujeitos desse processo são os próprios produtores que vivenciaram a partilha das terras em seu núcleo familiar devido à herança, e aqueles que historicamente detêm o poder. Criou-se, nesse sentido, uma relação dialética de dominação e de resistência que se impôs ao longo de décadas. Deparei-me com um longo processo de expropriação de pequenos proprietários. Tenho dúvidas em relação à resistência daqueles que ainda conseguem opor-se a pressões em relação à terra.

A Inhaúma era constituída de apenas uma propriedade rural conhecida por Fazenda Inhaúmas. Em todos os depoimentos foram observados os efeitos da ação humana na transformação do espaço. De um extremo, na Cabeceira, têm-se as empresas reflorestadoras de eucalipto e o fazendeiro tradicional, e de outro, na Baixa, a figura do fazendeiro moderno, tecnificado. As famílias de pequenos proprietários na medida em que havia a sucessão de gerações e nova divisão das terras, se viram, diante de parcelas de terra insuficientes para se manter, obrigados a vendê-las ao fazendeiro tradicional. Um morador recordou que *“antes, a Inhaúma era morador direto, ‘pingando de gente’: Nigrinha, Joaquim,... tudo pertinho uma casa da outra. Depois, Tiné comprou todo mundo.”* Nesse caso, parte das pessoas sai do campo em direção a cidade em busca de uma situação melhor. Por isto, a Inhaúma pura, ingênua, produto do isolamento, faz parte das lembranças dos moradores.

Vestígios de casas antigas foram encontrados nas terras do fazendeiro moderno e foi motivo de muita emoção para os *guias* em campo. As terras eram de dois irmãos. Houve partilha com a morte deles e as parcelas de terra foram compradas pelo fazendeiro. Uma grande propriedade se desdobra em pouco mais de uma dezena de parcelas, que por sua vez se desdobram em outras parcelas e novamente vão se reconstituindo a partir da compra do produtor rural capitalista. Como resultado, tem-se a fragmentação das propriedades rurais em pequenas propriedades, e assim por diante. Essa dinâmica no espaço se revela em pouco mais de cinquenta anos por meio da expropriação. Agricultores da Inhaúma foram

assedidos para vender suas glebas, não resistiram e se deslocaram para a cidade em busca de uma alternativa de sobrevivência.

A paisagem rural da Baixa Inhaúma permanece no imaginário dos sujeitos embora tenha desaparecido no presente para ceder espaço para a substituição da lavoura pela pecuária. Isso se verifica nos relatos das pessoas quando elas se referem à paisagem rural do passado: *“parecia um povoado de tanta casa, e hoje só tem pasto. Sumiu tudo.”* Um proprietário das imediações comentou sobre as glebas existentes no passado: *“tinha chácra de café. Quando Tiné comprou, derrubou tudo. A mangueira matava a fome de tanta gente e ele derrubou. As meninas quando foi lá pelas primeira vez chorava, chorava quando via tudo derrubado”*. As meninas as quais o morador se referiu eram mulheres, ex-moradoras das glebas de terras adquiridas pelo fazendeiro e se mudaram para Montes Claros após a cessão das terras ao fazendeiro.

O espaço no entorno da comunidade rural da Inhaúma ficou, portanto, limitado a proprietários rurais capitalistas. Nesse sentido, a expropriação ocorreu nos dois extremos da comunidade. E me pergunto: o que aguarda a Inhaúma no futuro próximo??

A condição do produtor na Inhaúma é de proprietário. Contudo, a parcela¹⁰² de terra muitas vezes não é suficiente para a manutenção das famílias numerosas. O proprietário assume a condição de parceiro nas propriedades rurais próximas à comunidade. Encontramos duas situações peculiares na Inhaúma relativas à condição do produtor. Na primeira situação, o filho jovem casa-se e constrói sua casa em parte da gleba cedida pelo pai. Ele se considera um posseiro até a morte do pai para, então, receber a terra como herança. *“Quando casei, fiquei morando nas terra de meu pai como apossado. Depois que ele morreu é que tive o título da terra.”* Passa-se de uma relação de domínio da terra, mesmo deixando de ser uma forma comunal de uso e posse para uma forma parcelar, na qual as famílias possuem seu patrimônio individualmente. A outra situação, por sua vez, consiste de um uso comunal da terra. Em outros termos, os herdeiros decidiram não realizar a partilha da terra para evitar que ela se tornasse inviável economicamente. Assim, não há divisão interna e os irmãos utilizam a terra em comum acordo. Segundo uma herdeira, *“o irmão que quiser trabalhar a terra avisa os outro: cerca a tira e trabalha.”*

O grau de parentesco e de compadrio é significativo nas famílias inhaumenses. Os casamentos realizados entre pares de irmãos ou irmãs garantem a reprodução das relações de vizinhança, bem como a preservação da terra como patrimônio. Se por um lado a herança fragmenta, de outro, o casamento une duas famílias, duas terras e reunifica-as.

¹⁰² As parcelas de terra possuem, em geral, 5 hectares. Quando ocorre fragmentação, elas se tornam inviáveis para o agricultor se manter e ele se vê obrigado a cultivar a terra em outras propriedades no sistema de parceria.

Muitos homens da Inhaúma se constituíram em desbravadores do sertão para os fazendeiros do entorno. As terras anteriormente utilizadas como mata nativa alteraram-se para áreas de pastagens plantadas. Surgiu trabalho! Carvoeiros, camaradas de carvoeiros... Essas eram as funções básicas dos trabalhadores braçais do sertão. Uma viúva comentou que morou oito anos em carvoeiras. Seu marido *“foi carvoeiro até o cerrado acabar. Tinha muito mato pra derrubar por aqui.”* Comprou dois hectares de um irmão e lá *“morei dois anos com a casa aberta. Levantamo as parede, mas não tinha dinheiro para cobrir a casa. Ficou só no tijolo.”*

Alguns dos homens carvoeiros melhoraram sua condição com a herança. É o caso de um agricultor, pois *“comprei um pouco aqui e um pouco ali. Aumentei a ‘tira’ de terra e crio um gadinho.”* O gado é um meio de sobrevivência em momentos difíceis. Constitui-se em reserva de valor contra os efeitos da seca.

Durante um depoimento, um agricultor comentou sobre o deslocamento de pessoas para a cidade. Eram dez irmãos, e apenas dois deles se mantiveram na comunidade. Os demais migraram para Montes Claros. Os deslocamentos dos irmãos favoreceram sua ascensão social. Ele adquiriu glebas de cinco irmãos e de tias viúvas ou solteiras. Outra agricultora comentou acerca da condição de seu pai como produtor. Ele era agregado até adquirir três alqueires de terra, depois *“foi comprando outras partes devagarzinho e formou dezesseis alqueires.”* Além disso, a condição legal das terras é alterada para terra própria, fato este que lhe dá a condição de ascender socialmente. Outros homens, embora tenham deixado o trabalho nas carvoarias, se mantêm em suas parcelas de terra, em geral de quatro hectares, e contam com o trabalho de suas esposas.

Além da carvoaria, a pecuária também foi uma alternativa de trabalho para o sertanejo. A região onde a Inhaúma se localiza caracteriza-se pela criação de gado, enquanto que ao norte de Montes Claros, nos municípios de Capitão Enéas, Janaúba, São João da Ponte e outros, o perfil da pecuária está voltado para a engorda. Isso quer dizer que fazendeiros do entorno da Inhaúma eram fornecedores de gado para recria aos municípios cujos proprietários rurais engordavam o gado a serem comercializados para abate. Logo, era preciso formar uma comitiva para transportar o gado a pé num percurso nunca inferior a cem quilômetros. As lembranças de Beto remontam os anos sessenta, período em que ele ajudou a transportar gado para fazendas do município de Capitão Enéas.

Era uns oito que levava uns 300 boi. Dormia duas noite no caminho. Tinha o guieiro. A gente tinha que tomar muito cuidado pra boiada num estourá no mato. Se isso acontecesse o gado sumia no meio dos espinho, ficava pra trás, atrasava a viagem da gente.

A falta de estradas na Inhaúma era um obstáculo não só para o acesso a atendimento médico e comercialização da produção local como também à comunicação interna. A comunidade rural da Inhaúma tem sua origem na Barra da Inhaúma e na Inhaúma de Baixo. Os primeiros desmembramentos de terras ocorreram nessas áreas causando maior adensamento de moradias. O relato de uma agricultora da Inhaúma de Baixo sobre a comunicação interna reflete a fragilidade da infra-estrutura no local: *“o povo da Cabeceira quase não tinha contato com a gente porque não tinha estrada.”*

Somente na década de noventa ocorreu a abertura de uma estrada ligando a comunidade à estrada de acesso a Coração de Jesus. Foi criado um canal de comercialização do leite para a fábrica da Nestle em Montes Claros. Os produtores localizados às margens da estrada foram beneficiados e vendiam o leite para a Nestle. Criou-se a linha do leite, percurso realizado para recolher o leite das propriedades. A linha do leite teve um papel importante para a comunidade durante a sua existência. Nas palavras de um agricultor que era motorista do caminhão de coleta do leite:

carregava sozinho todo dia 80 latão de 50 litro de leite cada e ainda dava carona pra muita gente, porque naquela época não tinha transporte. Era muito difícil. Transportava também capim, ração pro gado, sal, semente, madeira, adubo, mulher barriguda.

A linha de leite teve um papel não só econômico, mas social. Afinal de contas, era o único meio de transporte transitando pela Inhaúma, desde a Barra até a Cabeceira e ligando-a a cidade.

Terra do sertanejo, terra de trabalho! Terra fragmentada pelas partilhas e pela ampliação das terras de fazendeiros. Terra natural substituída por terras cultivadas... Fracionamento das terras: crise do sertanejo. Migração. Este é o retrato da organização histórica das terras sertanejas. O pequeno e o grande, o moderno e o tradicional, o poder e a submissão, a permanência e a expulsão! Homem e terra, trabalho e produção: a terra retorna ao homem o investimento realizado na forma de produção.

Durante o convívio com os depoentes pude perceber que através de sua memória individual é possível ver a memória social. As lembranças individuais retratadas por meio das vozes dos sujeitos rurais da Inhaúma representam experiências vividas de um grupo social.

Capítulo V - Modos de vida e de trabalho na seca

“Meus sinceros agradecimentos por você, Virgínia, fazer parte da nossa comunidade.” (Aventil)

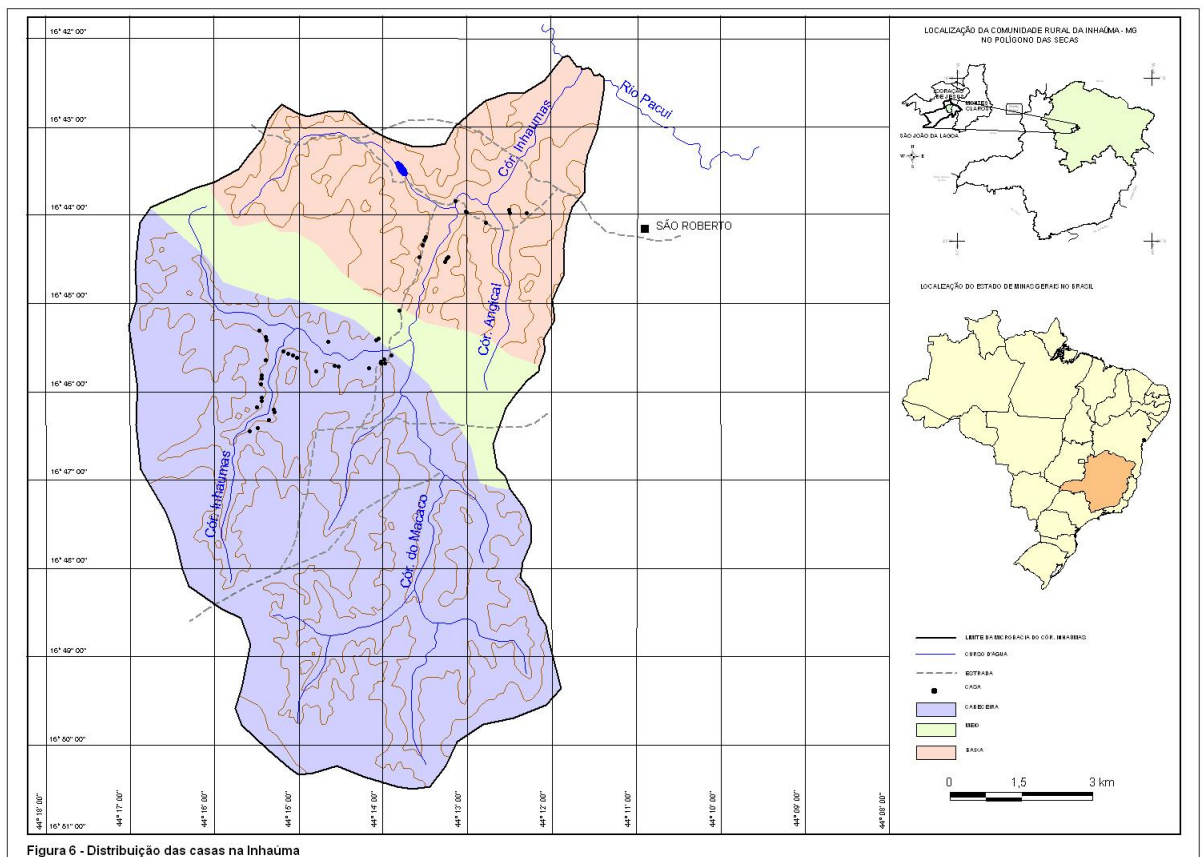
O cotidiano dos agricultores inhaumenses revela modos de vida evidenciados por práticas que articulam saberes e experiências coletivas, estabelecendo uma relação de caráter identitário e orientadas por laços de reciprocidade e de confiança.

5.1 O que se vive: o real

Optei por apresentar a Inhaúma em termos cartográficos, ao final desse trabalho. Essa opção não ocorreu para se criar expectativas, suspenses em relação às representações da seca no imaginário dos sujeitos rurais. Ao contrário, idealizei um recorte temporal. Logo, o tempo presente, curiosamente, está mais próximo do final da pesquisa.

Nessa perspectiva, torna-se interessante saber como homens e mulheres caracterizam seu espaço social, seu espaço de vida. A Inhaúma, no imaginário coletivo, é um espaço muito mais amplo do que o real - o núcleo de convívio onde se localizam a sede da associação, o campo de futebol e o bar. Nesse sentido a noção espacial da Inhaúma se assemelha à noção dos *gerais*, dispersos no sertão. Basta observar a fala de um depoente: *“Inhaúma é uma coisa só; é geral.”* A referência espacial, segundo ele, é dada pelas pessoas e pelo córrego. *“Se não disser o nome e se é da Baixa, do Meio ou da Cabeceira, é geral.”* O sentido da Inhaúma é dado pela água; a ocupação acompanhou o curso do córrego da Inhaúma, afluente do rio Pacuí¹⁰³. O córrego Inhaúma é uma marca simbólica na paisagem rural. É norteador das atividades desenvolvidas. É fonte de vida e de trabalho. É água! (FIG.7)

¹⁰³ Foram identificadas com GPS as coordenadas de 45 casas de moradores da comunidade. Verificou-se que o contorno do córrego e o desenho da estrada se assemelham à direção da ocupação.



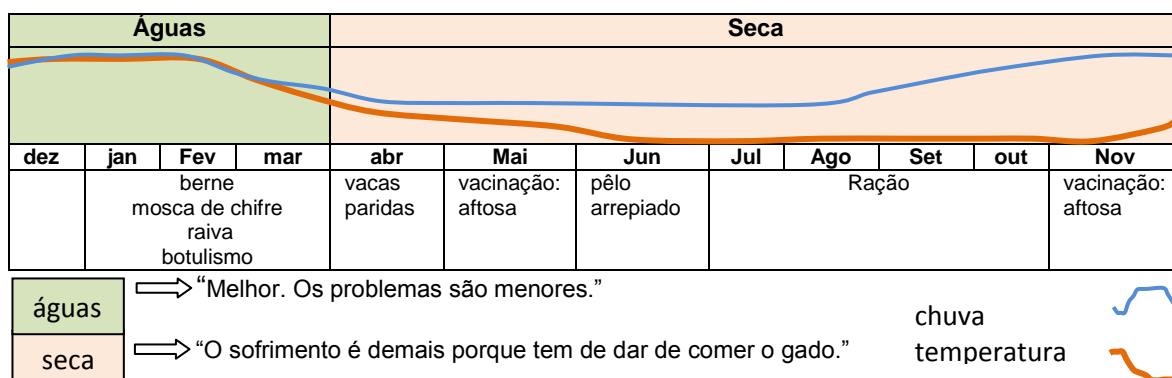
A cana, o leite e a mandioca permanecem como produtos complementares à renda do agricultor. Alguns agricultores produzem a cachaça, não mais nos engenhos de madeira, mas nos engenhos de ferro, mais modernos, embora ainda de modo rudimentar. A rapadura é produzida durante o período de estiagem, mas agora em escala menor do que no passado. Ela vem sendo introduzida na merenda escolar pela Companhia Nacional de Abastecimento (Conab). São programas especiais para compra antecipada de mini-tabletes de rapadura produzidos por pequenos agricultores. Na Cabeceira há uma família que se integrou a um programa de produção de mini-rapaduras para merenda escolar.

Hoje, a farinha é produzida particularmente em algumas glebas de agricultores, como também na tenda de farinha construída pela associação local. O queijo e o requeijão são hoje os produtos que conseguem alcançar o mercado das cidades vizinhas – São João da Lagoa, Coração de Jesus e Montes Claros - e complementam a renda dos agricultores. A produção de dois queijos por dia é de responsabilidade da mulher, cabendo ao homem comercializar o produto.

O mel é um produto que complementa a renda do agricultor da Inhaúma durante a seca. A produção do mel de abelha das floradas de aroeira e de assa-peixe¹⁰⁴ é a mais comum na chapada. O período de floração da aroeira se estende por vários meses acompanhando a estiagem. A aroeira produz um mel muito escuro, com sabor e aroma agradáveis. Uma mulher da comunidade comentou que esse é um mel escuro, forte, muito bom para a *mulher* (para quem tem algum problema ginecológico). A flor do assa-peixe, um arbusto do cerrado, é uma das preferidas pelas abelhas. Elas colhem o néctar a partir de meados do mês de julho e produzem um mel saboroso e aromático.

Durante uma conversa com um agricultor, ele comentou que produz mel no sistema de parceria com uma pessoa de Montes Claros. São quinze caixas de abelha Europa produzindo 80 quilos de mel. De acordo com o agricultor, a concorrência é grande na cidade e, por isso, prefere vender o mel a pessoas que conhecem a produção do seu mel. Ele reconhece as compensações da seca, pois *“quando o ano é controladinho dá muita floragem. A seca é boa pra colher mel.”*

A construção do calendário sazonal representou o trabalho e a dedicação do pequeno criador de gado ao longo do ano (QUADRO 2). Os rebanhos, grosso modo, não ultrapassam 10 animais e são criados juntos. A atividade pecuária se caracteriza como de leite e corte e é realizada por meio de sistemas tradicionais, com ordenha manual, o gado criado solto no pasto e o sistema de marcação feito com ferro aquecido na brasa.



Quadro 2 - Calendário sazonal da pecuária na Inhaúma, segundo os moradores

¹⁰⁴ Nome científico: Vernonia Polyanthes.

Os objetivos da atividade restringem-se à criação de vacas para produção de leite como alimento complementar à renda do núcleo familiar e os bezerros, por sua vez, são criados para garantir uma reserva financeira para a família.

A atividade pecuária está sujeita a adversidades uma vez que o organismo do gado está em contato com diferentes agentes que provocam doenças parasitárias, tais como o berne¹⁰⁵ e a mosca-de-chifre¹⁰⁶; doenças infecto-contagiosas, incluindo a raiva¹⁰⁷ e a febre aftosa¹⁰⁸; e outras como o botulismo¹⁰⁹, ocorridas por intoxicação.

Ainda que o período das águas, com temperaturas mais elevadas, propicie o aparecimento de doenças nos animais, os agricultores comentaram que o período das águas é melhor do que a seca. Na opinião dessas pessoas, os animais podem ser tratados, mesmo com a perspectiva de morte. De modo contrário, durante a seca, como as temperaturas e a umidade relativa do ar a noite são mais baixas, dificultam o aparecimento de doenças no gado. Curiosamente, este é considerado o período mais trabalhoso para o pequeno produtor. As razões para isso se referem, prioritariamente, à questão alimentar. Nenhum manejo especial é realizado com as vacas¹¹⁰ prenhes. Contudo, quando o momento do parto se aproxima, ocorre um acompanhamento para verificar a necessidade de buscar auxílio com um vizinho, caso ocorram complicações. Entretanto, durante a seca os cuidados com as vacas paridas e os bezerros absorvem os produtores. (FIG.

¹⁰⁵ O berne é composto de larvas de moscas que se instalam no couro dos animais. As moscas abrigam-se nas chapadas, especialmente onde existe vegetação de capoeiras e arbustos fechados, onde os animais procuram descansar ou proteger-se do sol. As condições ideais para a sobrevivência das moscas são aquelas de clima quente, com temperatura e pluviosidade relativamente elevadas. Em razão disso, o gado é acometido pelo berne durante o período das águas.

¹⁰⁶ A mosca-do-chifre é um inseto que se alimenta do sangue do gado. Ela ataca em grupos numerosos no dorso do animal, permanecendo ali por vários dias para a postura dos ovos. Durante os meses de dezembro a março, com o aumento da temperatura e da umidade, aumenta a infestação da mosca-do-chifre nas propriedades.

¹⁰⁷ A raiva é uma doença que afeta o gado, causada por um vírus cujo principal transmissor é o morcego. A disseminação da raiva ocorre, sobretudo pelo aumento da oferta de alimento, representado pelo significativo crescimento dos rebanhos; desmatamento, pois altera o habitat dos morcegos, obrigando-os a buscar outras áreas e oferta de abrigos artificiais, tais como cisternas, casas abandonadas e fornos de carvão desativados.

¹⁰⁸ A febre Aftosa é uma doença contagiosa que ataca bovinos de casco fendido. Ela é produzida por diversos tipos de vírus transportados pelo ar, pela água e alimentos. O governo brasileiro mantém um programa de erradicação da aftosa através de vacinação periódica do gado.

¹⁰⁹ O Botulismo é uma infecção grave, causada por uma toxina que ataca o sistema nervoso dos animais. Ele resulta do desequilíbrio alimentar, motivado pela deficiência de fósforo no organismo do gado. A incidência do botulismo aumenta no período das águas, no qual se percebe maior deficiência de fósforo nas pastagens.

¹¹⁰ Não se percebeu entre os pequenos produtores a presença de um reprodutor. O que se sabe é que durante o cio das vacas, toma-se emprestado o reprodutor de algum morador da comunidade ou de uma propriedade vizinha para que ocorra a monta.

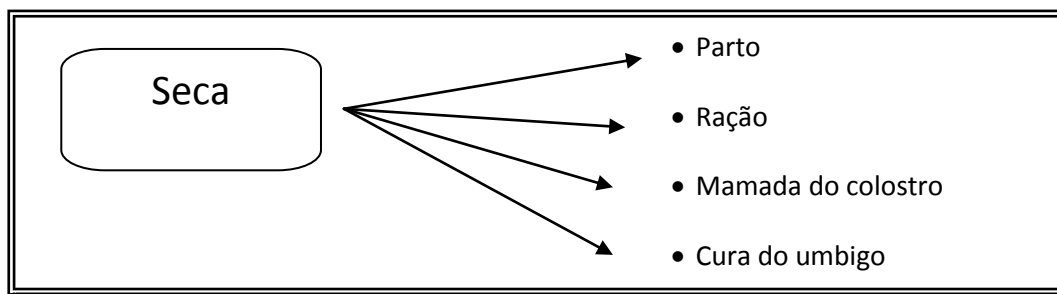


Figura 8 - Esquema de cuidados do produtor com as vacas durante a seca

Esses cuidados envolvem desde a complementação do alimento para a matriz até a mamada do colostro e a cura do umbigo dos bezerros. Após o parto, o produtor aguarda a vaca recém parida fazer a limpeza da cria e o bezerro sugar o colostro. Quanto à cura do umbigo, não há preocupação em evitar contaminação, e a cura é realizada com óleo queimado. Essa relação trabalho-alimento é contraditória, pois é nesse mesmo período que o produtor enfrenta a escassez de pasto.

Os pequenos criadores utilizam estratégias de produção de alimentos para suprir as necessidades do gado durante a seca. Diariamente, eles preparam uma ração à base de cana e milho, suficientes para evitar a desnutrição. Eventualmente, quando a seca é mais intensa, os produtores recorrem ao mandacaru, fornecido ao gado após serem retirados os espinhos.

A seca transforma as áreas de pastagem. Do tom verde escuro o capim passa a ter uma cor amarelada, ressecada, empalhada. O *embujero* - é assim que o produtor denomina o vento frio da madrugada e o tempo nublado - arrepia o pêlo do animal. Ele não se alimenta com a mesma disposição. O animal *escorre*, segundo os saberes locais, ou seja, perde peso, enfraquece. As vacas leiteiras são prioridade na alimentação suplementar, pois elas ficam mais enfraquecidas. É preciso fazer a ração duas vezes ao dia para alimentar os animais e isso demanda tempo, dedicação e força de trabalho. Ademais, o período de alimentação suplementar para o gado se estende por vários meses, agravando-se conforme a intensidade da estiagem. Quando as vacas são alimentadas com ração, há uma melhoria na produção de leite. Fabrica-se o queijo de cerca de 600 gramas, embora a demanda seja pelo queijo de 1 quilo.

O que ficou evidente durante a elaboração do calendário sazonal é que a seca é uma certeza para os inhaumenses e segundo eles, “*tem que prevenir.*” Isso significa cultivar a cana e o milho, fazer a colheita e armazenar para alimentar o gado durante a seca. Eles

reconhecem as dificuldades nesse período, pois *“uma coisa ruim da seca é as conseqüência. Se a gente cria e ainda morre...”* Se há certeza da seca, por que não se preparar? Essa é a lógica do pensamento do agricultor; uma lógica de convivência com a seca e não de combate à seca.

Em condições normais, mesmo no período das águas, a segunda quinzena de janeiro é marcada por uma breve, mas intensa estiagem, que *“somente Deus para ter piedade da gente”*, diz um agricultor. Ou seja, a seca não atemoriza o agricultor apenas nos meses regulares (entre abril e novembro). Essa estiagem de janeiro conhecida como veranico, amedronta muito mais o agricultor que está cultivando o feijão e o milho, do que a estiagem do meio do ano. O que se observa é que o veranico atinge os produtos agrícolas com muita intensidade, prejudicando a colheita nos meses subseqüentes. E a seca do meio do ano, por sua vez, penaliza os animais, sem pasto para se alimentar.

O calendário de atividades agrícolas (QUADRO 3) foi elaborado pelos agricultores para retratar as atividades produtivas da comunidade, identificando os produtos cultivados em um recorte temporal. O reconhecimento das atividades agrícolas desenvolvidas para cada tipo de produto e do período do ano que elas ocorrem, favorece não só o planejamento dessas atividades, como pressupõe a criação de alternativas para conviver melhor com as duas estações do ano predominantes na comunidade – a seca e as águas.

Produto/atividade	jan	fev	mar	abr	mai	jun	jul	ago	set	out	nov	Dez
Feijão												
colher	xxx			xx								
Milho												
repassar a roça		xx										
dobrar (ou quebrar)			xxx									
carrear e levar p/ paiol						x						
Mandioca												
plantar		xx										
Arroz												
plantar											x	
colher			x									
Trabalho fora												
“macaquear” pros outro			xx	xx	xx	xx	xx	xx	xx			
Mel												
tratar das abelhas				x	x	x	x					
colher o mel								x	x	x		
Terra												
arar										xxx		
plantar											xxx	
limpar a roça	xxx											Xxx

Legenda: x pouco; xx regular; xxx muito

Quadro 3 - Calendário de atividades agrícolas, segundo os moradores

A construção do calendário agrícola e de atividades reforçou a constatação do cultivo de produtos tradicionais na comunidade – arroz, feijão, milho e mandioca. Eles reconheceram que os meses mais difíceis em termos de ocupação são os de seca, em particular, para aqueles que não possuem uma pequena criação de gado. É nesse período que os agricultores buscam trabalho nas terras de fazendeiros. Em geral, o trabalho refere-se, dentre outros, a construção e reparos de cercas, a corte de cana e moção do milho para fabrico de ração para o gado, a limpeza de pasto. Durante a construção do calendário, eles comentaram que o carvão era a base de seu trabalho durante a seca. Contudo, com a intensificação da fiscalização dos órgãos competentes e a modernização tecnológica, houve o aprimoramento do uso de ferramentas de fiscalização tais como o GPS e “*hoje não tá tendo serviço.*”

O feijão é a base do alimento doméstico. As mulheres acreditam que ele é forte, sustenta o homem que trabalha na roça. Com efeito, os pequenos agricultores cultivam o feijão das águas. Aqueles que plantaram o feijão tardiamente ainda arriscam a plantar o *feijão da seca* para a manutenção do produto no grupo familiar.

Do mesmo modo que o feijão é um alimento constante na mesa da família do agricultor, o milho é essencial para o alimento dos animais. Abastece as pequenas criações

- galinhas e porcos -, bem como as vacas e o cavalo. Este último tem que ser muito bem tratado, pois é força de trabalho durante o período de preparo da terra.

O arroz é cultivado apenas por aqueles agricultores que possuem parcelas de terra na Barra da Inhaúma, já próximo à foz do córrego. Isto porque para que o arroz se desenvolva é necessário ser cultivado em áreas de solos com boa retenção de umidade.

A extração do mel de abelha ainda é uma atividade pouco explorada na Inhaúma. São poucos os agricultores que estão envolvidos com o mel embora eles afirmem que “*a seca é boa pra colher o mel.*” É nesse período que eles tratam das colméias e colhem o mel produzido para ser comercializado informalmente.

O agricultor mantém uma relação profunda de respeito com a terra. Ela devolve o suor do homem, o seu trabalho na forma de alimento. A terra agradece quando é preparada, cuidada, acarinhada nos momentos determinados pelo ciclo da natureza. Essa relação direta e simbólica confere à terra valores que, ao serem internalizados, criam a perspectiva de reprodução da estrutura social. Nas palavras de um agricultor, “*lembro de meu irmão limpano roça em setembro ou já tava plantano. Tem uns 30 anos. Hoje, no final de outubro a gente começa a preparar a terra. O homem mudou muito as coisa.*” O depoimento representa as alterações climáticas ocorridas ao longo dos anos, refletindo no atraso da chegada da estação chuvosa no norte de Minas.

Cabe ressaltar o vínculo estabelecido entre o agricultor e a terra, preparando-a, cultivando-a. Esse vínculo resiste nas gerações que se sucedem, pois conforme um agricultor, “*fui criado plantano roça nas água pra ter fartura na seca com rapadura e farinha.*” A transmissão de saberes ocorre na prática desde a infância. Crianças se deslocam para as áreas de cultivo e colaboram no período da semeadura. A dinâmica do trabalho na terra se materializa pelo preparo, pelo plantio, pela limpeza das roças, pela colheita. Todas essas atividades se sucedem temporalmente, iniciando nas primeiras chuvas e finalizando nos meses secos e frios de maio e junho. Elas representam as estratégias de sobrevivência criadas pelo pequeno agricultor no sertão norte - mineiro.

5.2 O universo simbólico dos sujeitos na fotografia

Representar o universo simbólico dos sujeitos rurais da Inhaúma por meio da imagem foi uma experiência fascinante. Durante a pesquisa em campo, nosso olhar foi direcionado diversas vezes para atender ao olhar de nossos guias. Embora não tenham sido eles próprios os autores das fotografias, elas foram registradas sob influência deles. Posso afirmar que me senti dirigida em muitos momentos. Participei de instantes particulares ao grupo social que mereceram ser fotografados e registrei cenas observadas por meus guias.

Foram oportunidades propícias a reflexão, ao diálogo de uma realidade comunal e da paisagem na qual a comunidade se insere. Foram oportunidades para os moradores reafirmarem suas crenças e resgatarem suas lembranças. Assumi um compromisso comigo mesma de dar um retorno do trabalho à comunidade. Nesse sentido, todas as fotografias registradas das pessoas do lugar foram entregues a elas na pesquisa em campo seguinte. Além disso, pretendo retornar à Inhaúma para apresentar o trabalho durante uma reunião na Associação e ouvir sugestões dos agricultores.

A máquina fotográfica foi um instrumento de partilha, de companhia, do inusitado, de magia, durante a pesquisa em campo. Sem ela, não teria sido possível compor o mosaico da paisagem rural da Inhaúma. Percebi através dos olhares fortuitos de algumas pessoas, principalmente mais velhas, como a máquina fotográfica era uma novidade; como durante algum tempo elas ficavam tomando coragem para pedir para serem fotografadas, para registrar determinados objetos significativos para eles. A fotografia é um fetiche para essas pessoas!

Fui solicitada algumas vezes para usar a máquina fotográfica a fim de atender a desejos de pessoas guardados no interior de suas mentes. Pedidos de fotos de uma pessoa que ainda não tinha registro seu para ser exposto na sala de sua casa; de uma mulher que queria presentear o marido com uma foto; e de uma mulher cuja vaidade impediu o registro fotográfico da forma como ela se encontrava, são apenas alguns exemplos de uso da fotografia para atender à comunidade. Um agricultor mais velho comentou sobre um viajante que passou em sua casa. Propôs ampliar uma fotografia sua de tamanho três centímetros por quatro centímetros. Tempos depois, o viajante retornou com uma ampliação enorme para ele comprar. O sorriso estampado no rosto não demonstrava que a fotografia gera satisfação, mas também sedução.

As poses...



As imagens registradas pela máquina fotográfica foram mediações importantes para dar visibilidade, valorizar marcos simbólicos fixados na paisagem rural e os reaproximar com as pessoas do lugar. Contudo, o aspecto mais interessante ocorrido com as imagens registradas refere-se a descrições de acontecimentos reconhecidos pela identificação dos marcos simbólicos. Uma das idéias da pesquisa consistia no registro de imagens simbólicas da seca orientadas por guias da comunidade. Essas imagens poderiam provocar reflexões e comentários fazendo vir à tona coisas que não seriam ditas em diálogos formais.

Uma estratégia metodológica experimentada nessa pesquisa consistiu de reunir imagens registradas durante a pesquisa em campo e montar um mosaico de fotografias a serem disponibilizadas à comunidade ao final de uma reunião da associação. O objetivo seria captar comentários do grupo em relação às imagens registradas sobre a seca nas terras da comunidade rural, bem como perceber se esse grupo se vê como protagonista na construção de significados sociais que conferem características próprias à sua história.

A fotografia produz uma imagem narrativa a partir do momento em que ela é criada para transmitir algo ao observador. Esta imagem, associada à memória, compõe cenários

construídos de personagens, cedendo espaço para leituras subjetivas do instante registrado. E foi o que ocorreu em nossa pesquisa.

Sol de rachar! Domingo, uma hora da tarde! As pessoas vêm para a sede da associação caminhando ou de moto sob um calor de verão. Durante a reunião mensal da associação na Inhaúma do Meio, encerramos formalmente a nossa pesquisa em campo e agradecemos a todos que colaboraram para avivar o imaginário coletivo em relação à seca na comunidade. Convidamos os moradores a participar da exposição de fotografias registradas durante diversos momentos da pesquisa em campo. Foram selecionadas sessenta e duas imagens aleatoriamente para compor o cenário das representações da seca na paisagem rural da comunidade. A disposição das fotos não foi planejada, como também não havia legenda.

Meu objetivo inicial era construir um mosaico de fotografias registradas durante a pesquisa em campo. Contudo, a intenção maior era criar um ponto de encontro onde os moradores da Inhaúma se reconhecessem ali, se identificassem ali. E em meio aos olhares curiosos e comentários das pessoas, a minha intenção era também a de ouvir e observar as reações diante das imagens de um lugar que é deles.

O encontro...



Fiquei em meio às pessoas para instigá-las a se verem nas imagens, quer seja através de objetos quer seja através delas mesmas. Alguns fatos foram destaque durante o encontro com a comunidade que merecem ser comentados. O momento inicial consistiu do contato com as fotos, da identificação de objetos e pessoas da comunidade. Silêncio, observação, admiração! Esse foi o primeiro comportamento das pessoas em relação às fotografias. Expressões de admiração, de saudade, de reconhecimento, de contentamento, foram identificadas nos rostos das pessoas.

Velhos explicando jovens, velhos e velhos retornando ao passado... Uma interação de gerações. Aguçar a curiosidade dos jovens pelo olhar foi possível graças às fotografias expostas. Jovens identificavam objetos e locais desconhecidos. Velhos contavam, a partir das imagens, fatos histórico-culturais da comunidade.

Imagens da paisagem rural da Inhaúma durante a seca causavam um certo desconforto nas pessoas. Ao conversar sobre a seca, José se referiu a ela como *coisa feia*, e “*é a época que tenho que trabalhá com força pro gado não morrer. Teve época na casa de pai de amanhecê seis res deitada.*” Segundo ele, os animais se deitavam por fraqueza, por não ter o que comer. Outras pessoas se aproximaram, concordaram com José e acrescentaram sobre a existência da temporalidade, proporcionando um dinamismo nas atividades: “*tem um tempo seco demais e depois melhora. Um tempo bão e um tempo ruim.*” Seguindo esse raciocínio, uma moradora percebeu fotografias contrastantes do período das águas e da seca em um mesmo local. Foi incrível! Nas suas palavras, “*tem que ter as duas coisa. A Inhaúma é as duas coisa: água e seca.*” Eles compreendem essa relação dinâmica entre a natureza e as estações do ano. Eles compreendem que há o trabalho árduo na seca, mas há fartura também: rapadura e farinha.

Durante esse encontro, pude perceber a capacidade que algumas pessoas tinham em observar e associar objetos materiais existentes nas imagens, dispostos longe um do outro. Uma mulher identificou a cagaiteira de um lado e, de outro, a fruta. Não resisti e perguntei por que ela estava ali representada. A resposta foi imediata. “*Porque a cagaita dá sinal de chuva, ora.*”

O desejo de se identificar, se localizar se impõe entre as pessoas. Uma moradora se deparou por algum tempo no mapa esboçado por outras pessoas da comunidade. Ela perguntava: “*onde nós estamos agora?*” Alguns citavam uma referência, outros davam palpites para manter a conversa. Ela se reconheceu em seu espaço de vivência com um sorriso quando descobriu a casa de um vizinho da sede da Associação.

Ainda que as fotos estivessem sem legenda – e foi intencional -, muitas pessoas identificaram os objetos; outras tinham uma dificuldade no início, mas ao observar melhor, afirmavam ser o objeto de sua convicção. A água tem um valor para as pessoas. Elas identificaram detalhes que as faziam afirmar ser o córrego do Angical, a foz do córrego Inhaúma no rio Pacuí. As ruínas de casas, cujas glebas no passado pertenciam a diversas pessoas e hoje é de propriedade do fazendeiro, foram identificadas facilmente.

Por fim, em meio às conversas informais e às observações das imagens perguntei às pessoas o que as faz permanecer na Inhaúma ainda que exista tanta seca. As respostas mais significativas referem-se à sua origem, pois “*é o lugar onde nasci, criei raiz,*” ou “*não*

tenho vontade de ir embora. Aqui é minha casa. Tenho minha liberdade.” Uma pessoa da Cabeceira expressou seus sentimentos em relação a Inhaúma quando revelou: “*o que me faz ficar aqui é o amor ao lugar. É o que me pega aqui. A gente vai tramando a vida...*”

Quando perguntei sobre o que eles consideram ruim na Inhaúma, foram rápidos em responder: a seca. Eles buscam relações de causa e efeito conforme a resposta de uma agricultora: “*falta água. O boi desmata. A árvore puxa a água. O lugar ficou muito pelado. É uma sequeidão... A barragem chega a rachar. A gente tá aqui por causa do coração.*” A árvore a qual a agricultora se refere é o eucalipto. Paralelo a áreas de pastagem tem-se a utilização das terras para fins de reflorestamento.

Sobre as mudanças ocorridas na comunidade os comentários se referiram à redução do sofrimento. Isso significa melhoria no acesso a saúde e educação, principalmente. Hoje, de modo diferente de décadas atrás, a comunidade tem acesso a posto de saúde para atendimento rápido a doze quilômetros de distância. Mas a resposta mais curiosa se refere ao tipo de carne disponível para consumo. “*Hoje tem carne de gado, porque antes a carne era de galinha ou de porco.*”

Essas considerações nos parecem importantes não apenas no que se refere aos comentários dos moradores ao observarem as fotografias, como também a constatação da não persistência do isolamento das pessoas. A influência externa tem alterado as relações internas do local, ainda que de modo incipiente. Parece-me razoável supor que a estrutura social e as próprias manifestações culturais se alterem. A antropóloga Gioconda Mussolini (1975) já discutia essa questão da influência externa no meio rural levando à mudança pela criação de problemas para os quais a comunidade se via obrigada a buscar soluções. Nas palavras da autora “o que chamamos de ‘mudança’ não passa, em última análise, de um apelo cada vez maior a recursos que a comunidade já continha como alternativas e aos quais passa apenas a recorrer com maior frequência”. (MUSSOLINI, 1975, p.74). A comunidade que se encontra na condição de isolamento cria uma dependência em relação ao ambiente e passa a contar consigo mesma. Ainda que a comunidade receba influências externas, não implica em perda da cultura em sua essência, mantendo-se a homogeneidade interna.

Joãozinho, ex-carvoeiro, meeiro em terras de fazendeiros e herdeiro com a esposa de uma *tirinha* de terra, manifestou seu sonho: “*é duas coisa: farinha e rapadura. O povo plantava roça e na folga fazia farinha e rapadura. Planto pouca mandioca, tenho pouca terra.*” A esposa fazia rapadura no engenho do pai, mas depois do seu falecimento, “*descontrolou tudo.*” Farinha e rapadura, mantimentos tradicionalmente imprescindíveis na dieta alimentar do sertanejo.

O encontro sobre as imagens da Inhaúma foi um momento suave, de bem estar e de convivência coletiva. Os participantes (re)construíram em grupo a história do lugar, com seu modo de vida, as águas e especialmente a seca. Isso só foi possível porque havia imagens que atraíam os olhares. Percebi o poder da fotografia. Ela foi capaz de agregar, aglutinar, reunir em seu entorno o imaginário das pessoas. Com efeito, a fotografia favoreceu o estabelecimento de relações, associações, o exercício de raciocínio e o uso da memória para resgatar as lembranças através das vozes ali presentes. Foi gratificante ver e conhecer o papel da fotografia diante das pessoas. Foi gratificante perceber que mesmo com todas as dificuldades inerentes da seca, prevalece o amor ao lugar, o reconhecimento do lugar de vivência, de experiência, como sertão. A narrativa de um agricultor sobre a seca expressa a compreensão do espaço de vivência, haja vista que *“nosso pobre sertão, às vez decepciona. A seca é terrível, a chuva cai na terra por milagre... As plantaço sofre sede e as praga se encarrega de castigá elas.”* E a religiosidade, a fé, ajudam as pessoas a resistirem à seca. As palavras de um agricultor já idoso confirmam a crença por dias melhores, uma vez que *“todo dia tiro o chapéu e rezo pra Deus mandar chuva pra gente.”* E assim resiste o sertão da falta de água, e a *trama da vida* vai se realizando...

Algumas considerações, conclusivas

“Obrigado por ter lembrado de nossa simplicidade”.(Fátima)

Minhas inquietações em relação a uma Geografia presa às amarras positivistas me conduziram a ampliar meu olhar subjetivo a outras ciências. Decidi entrar pelas portas da Sociologia, da Psicologia, da Antropologia e da História para buscar respostas antes questionadas na Geografia. O apoio teórico-metodológico encontrado somou-se aos conhecimentos geográficos adquiridos ao longo de minha vida, possibilitando um entendimento maior sobre a questão das representações e do imaginário. Como geógrafa, utilizei da etnografia para entender as relações que grupos estabelecem entre si e com o espaço geográfico.

As indagações feitas no início da pesquisa me guiaram durante a sua execução. Como os sentidos se formam, se restabelecem e transitam nas lembranças e nas representações da seca? As conversas envolvem o contar ao outro, o ouvir o outro. Foi nesse âmbito que identificamos valores, traços culturais da comunidade ocultos no imaginário dos moradores. Como o imaginário da seca interfere no modo de vida dos sujeitos rurais? Não percebi interferência do imaginário da seca no modo de vida dos sujeitos rurais. O que ocorreu foi o reconhecimento da interferência da seca no modo de vida das pessoas. Elas fazem um recorte temporal separando o período das águas e o período da seca para organizar suas vidas.

Os resultados obtidos na construção dos calendários sazonal e de atividades mostraram a necessidade dos agricultores tomarem consciência das alternativas representativas da sua capacidade de convivência com a seca. Esta atitude pode evitar prejuízos maiores para os animais, para as plantações e para os agricultores. Qual é o sentido atribuído a seca pelos sujeitos rurais? Ainda que os depoimentos colhidos tenham apresentado, grosso modo, um sentido sofrido da seca especialmente pela ausência de água para manutenção de pessoas e animais, é no espaço de tempo de sua vigência que ocorre a produção dos produtos colhidos. Ou seja, é nessa fase que se produz o mel, a cachaça, a rapadura, o corante, a farinha, e tantos outros produtos tradicionais do sertão. Os agricultores têm consciência da dinâmica temporal e estão convencidos de que a seca é uma certeza. A permanência da seca se identifica na paisagem? Essa questão se refere a (re)direcionamentos da atividade agropecuária expressos nas classes de uso da terra, necessários a realidade do sertão. A seca foi identificada na paisagem rural pelas cores, pelo cheiro da terra, e pelos traços culturais, tais como as cacimbas, cisternas, engenhos e

traços naturais - macaúba, copa de vaqueiro, mandacaru... A religiosidade e a fé dos sujeitos rurais estão vinculadas ao fenômeno da seca? Percebi, pela minha vivência, que a fé se faz presente ao longo de todos os ciclos produtivos tradicionais e se acentua durante uma estiagem mais intensa e prolongada. A fé se manifestou no imaginário dos agricultores contemplando as novenas nos cruzeiros, as orações na igreja e os terços nas casas das pessoas.

A hipótese de que os signos na paisagem podem revelar a capacidade do agricultor criar alternativas de sobrevivência, portanto, de permanência, de enraizamento no sertão, se confirmou na medida em que as caminhadas com os guias do lugar foram se realizando. A produção de cachaça é um exemplo. O agricultor cultiva no período das águas e trabalha com a fabricação artesanal de cachaça na seca. Outra alternativa de resistência ao sertão consiste no extrativismo. São colhidas sementes da favela nas chapadas para serem comercializadas com o intermediário.

Os objetivos da pesquisa surgiram após as indagações e foram norteadores de nossa investigação. Investigar a seca como representação social na memória dos agricultores foi uma experiência riquíssima em razão da escolha de estratégias metodológicas próximas à experiência de vida deles. Do mesmo modo, compreender como os sentidos da seca, incorporados nas lembranças dos sujeitos rurais, estavam representados por signos na paisagem, significou estar próximo, muito próximo do passado no tempo presente. A (re)descoberta das cruzeiros onde eram feitas as novenas para chover e das cacimbas e cisternas proporcionou aos guias um reencontro com o passado. Significou um atrativo para lembrar, para aflorar a emoção.

Por outro lado os objetivos secundários tais como a análise da permanência da seca no imaginário dos sujeitos rurais e a compreensão do cotidiano dos sujeitos rurais pelo viés da seca, contrapostos entre o passado e o presente, mostraram e reforçaram a resistência dos agricultores à seca, mas, sobretudo o forte vínculo criado há gerações entre eles e a terra. É com ela que eles elaboram alternativas de sobrevivência, se mantêm no espaço rural e constroem sua identidade com a seca a partir da perspectiva sociocultural.

A oralidade e a fotografia consistiram nos principais instrumentos metodológicos criados no âmbito dessa pesquisa. O uso de narrativas foi fundamental para aproximar o sujeito ao objeto, iniciando um processo de escrita da história cultural coletiva dos sujeitos rurais da Inhaúma. A fotografia, por sua vez, forneceu sinais da paisagem com a orientação dos guias agricultores.

As respostas que busquei na pesquisa me moveram durante algum tempo. Elas tomaram corpo no último ano quando intensifiquei meus trabalhos em campo e me

aproximei mais da comunidade rural da Inhaúma. Percebi a comunidade como um espaço social, onde coexistem a vida e o trabalho.

O desejo de resgatar as representações da seca no imaginário dos sujeitos rurais se transformou em realidade. Isso só foi possível quando consegui refletir sobre a vida cotidiana, valorizando a voz dos sujeitos, seus saberes e elementos simbólicos construídos por eles a partir de uma visão da seca enquanto uma condição sociocultural e não propriamente de um fenômeno físico da natureza. A reflexão sobre o cotidiano dos sujeitos rurais me fez também valorizar o modo pelo qual eles compreendem o mundo, com todas as dificuldades e pontos positivos.

Percebi como é importante olhar a comunidade a partir dela mesma e não de fora para dentro; como o lugar do encontro - não importa onde - favorece a conversa, a troca de saberes, a partilha com o outro, o respeito ao outro e a nós mesmos. É nesse espaço que as pessoas podem se reconhecer, aprofundar sua identidade, criar relações. A voz do indivíduo se transforma em voz social na medida em que este fala em nome de seu grupo. A identificação imediata que criei com o lugar e com as pessoas me fez adentrar cada vez mais no espaço sagrado de cada um que conversei. Logo, certo encantamento com o lugar e com as pessoas foi crescendo aos poucos em mim. Senti-me atraída em conviver com as pessoas enquanto indivíduo e não somente como pesquisadora.

Particpei de atividades cotidianas da comunidade, me deixei tocar por uma Geografia do afeto, da sensibilidade. Uma Geografia participativa, solidária, com vida, sentimento, que sente o cheiro seco do chão, da moagem da cana, da fornada de biscoitos, da farinha. Ao final desse trabalho me dei conta que estive, em muitas situações, próxima da emoção do outro e, por conseqüência, da minha também. Asseguro-lhes que não sou mais a mesma. Reencontrei minhas origens, compartilhei minha vida com a vida de outras pessoas, ouvi muito do outro que contou, criei relações. Muitas vezes, voltava para casa após um dia de conversas com a comunidade, emocionada, pensativa e envolvida com as narrativas, com as histórias...

Os sujeitos rurais foram co-construtores da pesquisa. Estivemos juntos durante todas as nossas pesquisas em campo. Desvendamos a seca pela palavra e pelo cenário natural do lugar visto e sentido pelo agricultor. De outro modo, a seca consiste em uma representação vista e sentida pelo sujeito rural, aqui entendido no sentido coletivo, dinâmico, de construção de sua história. A palavra deu voz à simbologia da seca mantida no imaginário das pessoas. O imaginário é a dimensão na qual a seca pôde ser observada enquanto representação no trato dos objetos geográficos. As pessoas expressaram objetos

materiais e imateriais significativos na tecitura das relações que se criaram na paisagem rural.

Acredito que minha presença na comunidade contribuiu para que os moradores olhassem para si mesmos como pessoas sertanejas. Elas aprenderam a conviver com a seca ao longo de suas vidas e verificaram que há fartura nesse período. De outro lado, desmistifiquei o meu olhar com a seca. Olhar de dor, de sofrimento, de angústia, de cor acinzentada, de céu fogueado. Olhar de vítima da seca, do discurso político sobre a seca. Meu olhar mudou com a convivência na comunidade. Eles são felizes assim!

A seca é uma realidade inerente à região na qual a Inhaúma se localiza. Logo, a incerteza da água se torna uma certeza. Água e seca são as notas que determinam o ritmo do ciclo de vida sertanejo. Tentei estabelecer um diálogo entre a fotografia e o saber local para dar sentido à seca vivida pelo sertanejo. Ainda assim, foi muito difícil expressar a riqueza de detalhes contida nesses diálogos bem como traduzir para o papel os fatos tal como aconteceram. Filtros ocorrem de uma forma espontânea.

De fato, as lembranças não morreram. Elas permaneceram dentro das pessoas e caracterizaram uma vida de trabalho, de persistência, mesmo com a ameaça da estiagem. Observei que a memória social de Moscovici é construída pela memória individual. Isso significa que elas são interdependentes ainda que distintas uma da outra. No contexto da Inhaúma, lembranças individuais apareceram nas narrativas, mas formaram uma voz social, ampla, geral, porque expressaram vidas de um grupo.

O trabalho com a terra quer seja cultivando, quer seja criando animais, constitui-se no cenário de construção e reconstrução de histórias de personagens que vivem e convivem, produzem e reproduzem socialmente. Pedi permissão a esses agricultores e agricultoras para trazer a tona fragmentos de suas memórias sobre a seca de modo a respeitar e compreender o seu espaço de vida do presente. Obrigada, gentes sertanejas!

Referências

ABRIC, Jean-Claude. O estudo experimental das representações sociais. In: JODELET, Denise (Org.) *As representações sociais*. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2001. p.155-172.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Geografia cultural e geógrafos culturalistas: uma leitura francesa. *Geosul*, Florianópolis, n.15, ano VIII (1º sem. 1993).

_____. Em busca do poético do sertão. In: ALMEIDA, Maria Geralda; RATTTS, Alecsandro J. P. (Orgs.). *Espaço e cultura*, Rio de Janeiro: Ed. UERJ, n.6, p.35-45, jul/dez de 1998.

_____. Em busca do poético do sertão: um estudo de representações. In: ALMEIDA, Maria Geralda; RATTTS, Alecsandro J. P. (Orgs.) *Geografia. Leituras culturais*. Goiânia: Alternativa, 2003. p.71-88.

_____. Diversidades paisagísticas e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, Maria Geralda; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine da Costa. (Orgs.). *Geografia e Cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida*. Goiânia:Ed Vieira, 2008 a. p.47-74

_____. SERPA, Ângelo (Org.) Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. In: *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EdUFBA, 2008 b. p.315-336.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.8, n.15, p. 145-151, 1995.

AUMONT, Jacques. *A imagem*. Tradução de Estele dos Santos Abreu e Cláudio C. Santoro. 6 ed. Campinas:Papirus, 1993. 336p. (Coleção Ofício de Arte e forma).

BADIR, Sémir. A noção de texto em Hjelmslev. *Cadernos de Semiótica Aplicada*, Araraquara, v. 3, n. 2, dez. 2005. Disponível em: <<http://www.fclar.unesp.br/grupos/casa/CASA-home.html>>. Acesso em: 20 de set. 2008.

BARROS, José D'Assunção. A história cultural e a contribuição de Roger Cartier. *Diálogos*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005. Disponível em: <<http://www.dialogos.uem.br/viewissue.php?id=10#Artigos>>. Acesso em: 10 de mai. 2008.

BARTHES, Roland. *A câmara clara*. Nota sobre a fotografia. Lisboa: Edições 70, 1989. 185p. (Col. Arte Comunicação, n. 12).

_____. *Elementos de semiologia*. Tradução de Izidoro Blikstein. 13 ed. São Paulo: Cultrix, 2000. 116p.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo:Brasiliense, 1994. 253p. 1 v. (Obras Escolhidas).

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In. *Paisagem, tempo e cultura*. CORRÊA, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny. Rio de Janeiro:EDUERJ, 1998. p.84-91.

BERGUER & LUCKMANN. *A construção social da realidade*. São Paulo:Ed Vértice, 2003.

BLOCH, Marc. *A terra e seus homens: agricultura e vida rural nos séculos XVII e XVIII*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru-SP:EDUSC, 2001. 578p. (Coleção História).

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: *Geografia cultural: um século (3)*. CORRÊA, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny. (Orgs.) Rio de Janeiro:EdUERJ, 2002. p.83-132.190p. (Série Geografia Cultural)

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança dos velhos*. 3 ed. São Paulo:Companhia das Letras, 1994. 484p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. In: *Sociedade e Cultura*. Jan.-jun., v.10, ano 001. Goiânia:Universidade Federal de Goiás. p.11-27, 2007.

CABECINHAS, Rosa. Representações sociais, relações intergrupais e cognição social. *Paidéia*, Braga, PT, v.14, n.28, p.125-137, 2004.

CASTRO, Iná Elias de. Da seca como tragédia à seca como recurso. Velhos e novos recursos, velhos e novos territórios. *Anuário do Instituto de Geociências*, Rio de Janeiro, v.17, p. 1-13, 1994.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

CHAUÍ, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In: *O olhar*. NOVAES, Adauto (Org.). 9 reimpressão. São Paulo:Cia das Letras, 1988. p.31-64.

CLAVAL, Paul. A geografia da arte: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs) *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 1999. (Série Geografia Cultural).

_____. *A Geografia Cultural*. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 3. ed. Florianópolis:Ed. da UFSC, 2007.453p.

_____. A “volta do cultural” na geografia. *Mercator*, ano 01, n. 01, p.19-28, 2002a.

_____. Campo e perspectivas da geografia cultural. In: *Geografia Cultural: um século (3)*. CORRÊA, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny. (Orgs.) Rio de Janeiro:EdUERJ, 2002b. p.133-196. (Série Geografia Cultural).

_____. Lieux de memoire. *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro, n. 19-20, p. 89-106, jan./dez., 2005.

CORREA, Roberto Lobato. Carl Sauer e a Escola de Berkeley: uma apreciação. In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2001, p.9-34.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: *Paisagem, tempo e cultura*. CORRÊA, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny. Rio de Janeiro:EdUERJ, 1998. p.92-122.

COSGROVE, Denis e JACKSON, Peter. Novos rumos da geografia cultural. In: *Introdução à geografia cultural*. CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Rio de Janeiro:Bertrand Brasil, 2003. p.135-146

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002. 255 p.

DOISE, Willem. Da psicologia social à psicologia societal. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 18, n. 1, p.027-035, jan./abr. 2002.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2000. 111p. (Coleção Perspectivas do Homem).

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 165p.

ECO, Umberto. *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Tradução de Beatriz Borges. 3. ed. Rio de Janeiro: Makron Books, 1989. 345p.

ELIAS, Norbert. *Sobre o Tempo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 165p.

FARR, Robert Michael. *As raízes da psicologia social moderna (1872-1854)*. Tradução de Pedrinho Arcides Guareschi e Paulo V. Maya. Petrópolis: Vozes, 1999. 245p.

FENTRESS, James e WICKHAM, Chris. *Memória social*. Novas perspectivas sobre o passado. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1992. 278p. (Coleção Teorema, Série especial).

FREHSE, Fraya. Antropologia do encontro e do desencontro: fotógrafos e fotografados nas ruas de São Paulo (1880-1910). In: MARTINS, José de Souza. (Org.) *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2005. p.185-223.

GEIFUS, Frans. *80 herramientas para el desarrollo participativo: diagnostico, planificacion, monitoreo, evaluacion*. San Salvador: IICA-GTZ, 2000. 208 p.

GIL, Ana Helena Correa de Freitas e GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia do cotidiano: uma leitura da metodologia sócio-interacionista de Erving Goffman. *Revista Eletrônica Ateliê Geográfico*. Goiânia, v. 2, n. 4, ago. p.102-118, 2008.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. 233p.

HAESBAERT, Rogério. Hibridismo, mobilidade e multiterritorialidade numa perspectiva geográfico-cultural integradora. In: *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. SERPA, Serpa (Org.) Salvador: EdUFBA, 2008. p.393-419.

HAGUETTE, Tereza Maria. *Metodologias qualitativas na sociologia*. 10ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 224p.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006. 224p.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organizadora: Liv Sovik. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Ed UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. 434 p. (Humanitas)

HOLZER, Werther. Paisagem Imaginário e Identidade: alternativas para o estudo geográfico. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p.149-168 (Série Geografia Cultural).

JAPIASSU, Hilton. *Dicionário Básico de Filosofia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. 309p.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise (Org.) *As representações sociais*. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2001. p.17-44.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: GUARESHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (Orgs.). *Textos em representações sociais*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.p.63-88.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília:Paralelo 15 Editores, 1996. 431p.

MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens*. Uma história de amor e ódio. Tradução de Rubens Figueiredo, Rosaura Eichemberg e Cláudia Strauch. 3ª impressão. São Paulo: Cia das Letras, 2001. 358p.

MEYER, Mônica. *Ser-tão natureza: a natureza em Guimarães Rosa*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2008. 231p.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 6 ed. São Paulo:HUCITEC; Rio de Janeiro:ABRASCO, 1999. 269p. (Saúde em Debate, 46)

_____. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. In: GUARESHI, Pedrinho; JOVCHELOVITH, Sandra (Orgs.) *Textos em representações sociais*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p.89-112.

MOSCOVICI, Serge. Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história. In: JODELET, Denise (Org.) *As representações sociais*. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2001. p.45-66.

MOURA, Margarida Maria. *Camponeses*. São Paulo:Ed Ática, 1986, 78p. (Série Princípios).

MUSSOLINI, Gioconda. Persistência e mudança em comunidades de "Folk". In: FERNANDES, Florestan. (org.) *Comunidade e sociedade no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975. p.73-80.

_____. *Representações sociais: investigações em psicologia social*.

Tradução de Pedrinho Guareschi. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 404p.

NÖTH, Winfried. *Semiótica e semiologia: os conceitos e tradições*. n° 74, 10/03/2006. Revista Comciência, São Paulo, n.74, 10 mar. 2006. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=11&id=82>>. Acesso em: 10 mar. 2009.

NOZAWA, Hideki. Réception et transformation des idées géographiques de l'école française de géographie au Japon. In: *Finisterra*, Lisboa, n.65, 1998, p.221-228.

PALMÉRIO, Mário. *Vila dos Confins*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora. 1956, 407p.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 337 (Estudos, 46).

PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo de memória social: uma resenha crítica. *Arquivos da memória. Antropologia, escala e memória*. n.2 (nova série), p.4-23, 2007.

PEREIRA, Benedito Alísio da S.; SILVA, Maria Aparecida. Lista de nomes populares de plantas nativas da região geoeconômica de Brasília-DF. Disponível em: <<http://www.recor.org.br/publicacoes/plantas-nativas.html>>. acesso em 10 out. 2010.

PIAGET, J. *O Desenvolvimento do Pensamento: equilíbrio das estruturas cognitivas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1977.

PINTO, Júlio. *1, 2, 3 da semiótica*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 1995. 70p.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e identidade social. Tradução de Monique Augras. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RICOUER, Paul. *Ensaio*. CESAR, Constança Marcondes (Org.). São Paulo: Paulus, 1998 (ensaio filosófico), 113p.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Ed Livraria José Olímpio, 1956. 594 p.

RUCINQUE, H. F. Carl Sauer: geógrafo y maestro par excellence. *Trimestre Geográfico*, Bogotá-CO, n. 14, p. 3-19, mai. 1990. Disponível em: <http://hfrucin.homestead.com/Rucinque_1990_Sauer.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2009.

SÁ, Celso Pereira de. Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, Mary Jane P. (Org.) *O conhecimento do cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 85-108.

SANTOS, Myrian Sepúlveda. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, out., 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 03 abr. 009.

SANTOS, Roosevelt José. A dimensão cultural das paisagens rurais do cerrado mineiro. In: ALMEIDA, Maria Geralda; P. J., Alecsandro (Orgs). *Geografia: leituras culturais*. Goiânia: Alternativa, 2003. 286p. p.133-158.

SAUER, Carl. O. A morfologia da paisagem. In: *Paisagem, tempo e cultura*. CORRÊA, Roberto; ROSENDAHAL, Zeny (orgs.). Rio de Janeiro:Ed UERJ, 1998. p.12-74.

SILVA, Clarinda Aparecida. Antigos e novos olhares viajantes pelas paisagens do cerrado. In: *Tantos cerrados. Múltiplas abordagens sobre a biodiversidade e singularidade sociocultural*. ALMEIDA, Maria Geralda (Org.). Goiânia: Ed. Vieira, 2005. p.21-46.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. A cultura na esteira do tempo. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v.15, n.3, p.102-112, 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tadeu da Silva; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Orgs.). Tradução de Tomaz Tadeu Silva. *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. 6 ed. Petrópolis:Vozes, 2000. 133p.

SPINK, Mary Jane. O estudo empírico das representações sociais. In: SPINK, Mary Jane P. (Org.) *O conhecimento do cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo:Brasiliense, 2004. p.85-108.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da pesquisa-ação*. 8 ed.São Paulo:Cortez, 1998. 198p.

TORRES, Pedro S. Urquijo e BASSOLS, Narciso Barrera. Historia y paisaje. Explorando um concepto geográfico monista. In: *Andamios*. México, v.5, n.10, abr. 2009, pp. 227-252.

VIDAL, Laurent. Acervos pessoais e memória coletiva – alguns elementos de reflexão. *Patrimônio e Memória*. Assis-SP, v.3, n.1, p.1-11, 2007.

VOGT, Carlos. O signo do vazio e o vazio do signo. *Revista Comciência*, São Paulo, n. 101. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=38&id=454>>. Acesso em: 10 set. 2008.

WAGNER, Wolfgan. Descrição, explicação e método na pesquisa das representações sociais. In: GUARESHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (Orgs.). *Texto em representações sociais*. 9 ed. Petrópolis:Vozes, 2007. p.149-186.

APÉNDICES

Apêndice 1 - Censo da comunidade, segundo moradores

Foi realizada uma coleta de dados primários com base nos registros utilizados pela agente de saúde e pelo motorista de ônibus escolar. Essas informações preliminares foram utilizadas no período de reconhecimento da comunidade e me deram uma noção de distribuição da população no espaço rural bem como a participação dos moradores por sexo e idade.

Moradores na Inhaúma, por sexo e idade – 2010

Inhaúma	Idade	Homens	Mulheres
Cabeceira	0-14	10	10
	15-59	34	26
	+ 60 anos	3	10
	Total	47	46
Meio	0-14	11	5
	15-59	28	27
	+ 60 anos	8	5
	Total	47	37
Baixo	0-14	5	6
	15-59	11	16
	+ 60 anos	2	4
	Total	18	26
	TOTAL	112	109

Apêndice 2 - Roteiro de pesquisa em campo

A pesquisa em campo ocorreu entre os anos de 2007 e 2010. Foram 40 dias de trabalho empírico. Esse período envolveu a aproximação com os produtores, a apresentação do trabalho, a realização do campo propriamente, e o encerramento da pesquisa de campo. Os quadros a seguir apresentam o detalhamento das atividades desenvolvidas na comunidade no período de quatro anos.

2007		
Mês	Outubro	Dezembro
Dia	12	12
Contato	Nélson	1º contato Neuza e Idelson Sr Aventil
Atividade	1º contato	informações gerais

2008				
Mês	Outubro			Novembro
Dia	13	15	16	09
Contato	D Lia Waldemar, Idelson/Neuza	Neuza Mariano/Leila D. Jacinta	Sr José de Chicão/D. Orozina Valdeci	contato com a comunidade
Atividade	- reconhecimento de campo - mapa da comunidade	Aproximação	1º contato	- reunião Associação da Inhaúma de Baixo - apresentação do trabalho


		2009												
Mês	Outubro						novembro						dezembro	
Dia	14	15	16	17	18	31	5	6	12	20	21	24	30	6
Contato	Neuza/ Idelson	Luiza	Lia Bernadino Jader	Margareth Idelson Sr Avenil	Comunidade Cabeceira: Raquel José do Retiro Augusta	Waldemar	Idelson Jáder Iracema Herculano Augusta Margareth Renata Josiane	Jader Beto Baiano Augusta Roberto de Chicão	Waldemar	Herculano Maria de Manoel Bravo Jader Iracema Chica	Jader	Waldemar	Beto Baiano/ Marlene	Roberto de Chicão/ Mariana
Atividade	indicações pessoas para conversar	Visita	- apresentação - entrevista	- censo comunidade - história - igreja	- apresentação trabalho: - reunião associação da cabeceira - complemento censo - entrevistas	entrevista	- travessia cruzeiros - leitura atas reuniões associação - cotação casas GPS - entrevista	contato EMATER Travessia/ cruzeiros Entrevista	entrevista	- reconhecimento cacimbas - entrevistas	atas reuniões	entrevista	entrevista	entrevista

		2010								
Mês	Janeiro		Fevereiro				março			
Dia	01	02	14	15	16	25	12	13	14	
Contato	Neuza/ Idelson	Chica/ Iracema	José de Chicão/ Orozina	Joãozinho/ Adélia	Sr Oswaldo/D. Zus	Maria de Bia/Socorro Neuza/Waldemar Jader/Iracema Nilson D Alaíde/Sr Miro	Mariazinha	Augusta Sr Oswaldo/ D. Zus Neuza Júlio/Aurinha	Maricota Comunidade	
Atividade	- reconhecimento cacimbas/ruínas	Entrevista	- entrevista - mapa	entrevista	Entrevista	- conversa informal - artesanato - entrevista	entrevista	- Travessia cisternas/ cruzeiros - entrevista	- conversa informal - reunião associação Inhaúma de Baixo - agradecimento - exposição fotos	

Apêndice 3 – Inventário Iconográfico da Comunidade

A organização das fotografias em fichas facilitou a estruturação da análise. Criaram-se categorias espaciais para melhor interpretar as imagens. Assim, o espaço fotográfico compreendido como o recorte espacial processado pela fotografia, contempla os itens contidos no plano da expressão, tais como tamanho, enquadramento e nitidez; espaço geográfico (abrange o espaço físico captado pela pesquisadora). Incluem-se aí ano, local, atributos da paisagem, objetos; espaço do objeto (compreende objetos fotografados tomados como atributos da imagem fotográfica tais como objetos interiores, exteriores e pessoais). Na composição do espaço do objeto incluem-se o tema, os objetos, os atributos das pessoas e da paisagem. Já o espaço da figuração compreende as pessoas e animais retratados (formado pelas pessoas retratadas e atributos da figuração), espaço da vivência (ou evento): nela estão circunscritas as atividades, vivências e eventos que se tornam objeto do ato fotográfico. Optou-se por destacar apenas o plano de análise principal na imagem de modo que o leitor tenha uma idéia real do foco escolhido para o enquadramento pelos guias da comunidade.

Elementos da forma do conteúdo e de expressão


	Data	Out.2009/mar.2010
	Tema retratado	Reunião
	Pessoas retratadas	Moradores da comunidade
	Objetos retratados	toalha, crucifixo, quadro de avisos, chapéu
	Atributos das pessoas	Agricultores
	Atributos da paisagem	Luminosidade, envolvimento
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Diretoria da associação

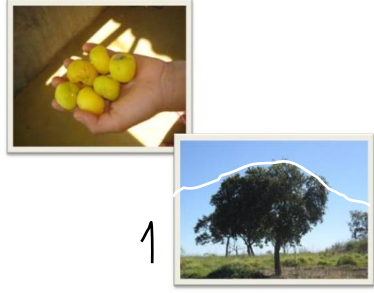
	Data	Out. 2009
	Tema retratado	Caminhadas
	Pessoas retratadas	Moradoras
	Objetos retratados	Vestígios
	Atributos das pessoas	Solidariedade
	Atributos da paisagem	seca, quente
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	a resistência


	Data	Out.2009/fev.2010
	Tema retratado	Mapa da comunidade
	Pessoas retratadas	Moradores
	Objetos retratados	Representações espaciais
	Atributos das pessoas	Concentração
	Atributos da paisagem	Frio
	Tempo retratado (dia/noite)	Noite
	Objeto central	o mapa


	Data	Out.2009
	Tema retratado	Informações
	Pessoas retratadas	Moradores
	Objetos retratados	papel, toalha, flores, mesa, chão
	Atributos das pessoas	homens, mulheres, jovens, adultos
	Atributos da paisagem	Salas, chão
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	as pessoas


	Data	Out.2008/dez.2009
	Tema retratado	Céu
	Pessoas retratadas	-
	Objetos retratados	macaúba, sol, lua
	Atributos das pessoas	-
	Atributos da paisagem	entardecer, noite, cor, seca
	Tempo retratado (dia/noite)	dia, noite
	Objeto central	a natureza


	Data	Nov.2009
	Tema retratado	sinais de chuva
	Pessoas retratadas	-
	Objetos retratados	mão, árvore, flor, folha
	Atributos das pessoas	-
	Atributos da paisagem	Cor
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Pau-terra

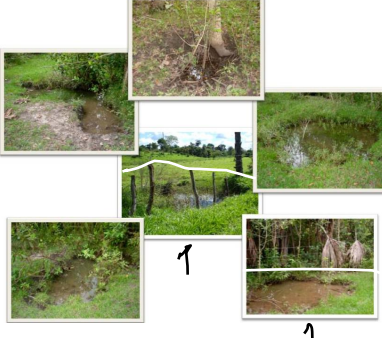
	Data	Out.2008
	Tema retratado	sinais de chuva
	Pessoas retratadas	-
	Objetos retratados	frutos, árvores
	Atributos das pessoas	-
	Atributos da paisagem	seca, frutos
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Cagaiteira


	Data	Fev.2010
	Tema retratado	sinais de chuva
	Pessoas retratadas	-
	Objetos retratados	árvore, espuma
	Atributos das pessoas	-
	Atributos da paisagem	Seca
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Orvalheira


	Data	Out.2008/Out.2009
	Tema retratado	Seca
	Pessoas retratadas	-
	Objetos retratados	flor, árvore
	Atributos das pessoas	-
	Atributos da paisagem	feito, belo
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Copa de vaqueiro, mandacaru


	Data	Nov.2009
	Tema retratado	sinal de chuva
	Pessoas retratadas	-
	Objetos retratados	Coqueiro
	Atributos das pessoas	-
	Atributos da paisagem	vento, folhas, flores
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Macaúba


	Data	Nov.2009/Nov.2007
	Tema retratado	Religiosidade
	Pessoas retratadas	mulher, homem
	Objetos retratados	presépio, cruz, pedras, altar, santos
	Atributos das pessoas	Idosos
	Atributos da paisagem	Seca
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Vestígios


	Data	Nov.2009
	Tema retratado	Seca
	Pessoas retratadas	-
	Objetos retratados	água, gramíneas, folhas
	Atributos das pessoas	-
	Atributos da paisagem	Água
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Cacimbas


	Data	Mar.2010
	Tema retratado	Seca
	Pessoas retratadas	-
	Objetos retratados	galhos, reservatórios
	Atributos das pessoas	-
	Atributos da paisagem	Bela
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Cisternas


	Data	Out.2009/Dez.2009
	Tema retratado	produtos tradicionais
	Pessoas retratadas	-
	Objetos retratados	utensílios, engenho, recipiente, forno
	Atributos das pessoas	-
	Atributos da paisagem	bela, verde
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	cachaça, rapadura

	Data	Out.2009/Nov.2009
	Tema retratado	produtos tradicionais
	Pessoas retratadas	Mulher
	Objetos retratados	pilão, roda, banco
	Atributos das pessoas	idosa, adultas
	Atributos da paisagem	-
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Farinha

	Data	Nov.2008/Nov.2009
	Tema retratado	produtos tradicionais
	Pessoas retratadas	Moradores
	Objetos retratados	pilão, fruto, roda, madeira, árvore
	Atributos das pessoas	Mulheres
	Atributos da paisagem	Seca
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Urucum

	Data	Nov.2009
	Tema retratado	produtos tradicionais
	Pessoas retratadas	-
	Objetos retratados	folha, fruto, árvore, sabão
	Atributos das pessoas	-
	Atributos da paisagem	Seca
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Tingui, sabão

	Data	Fev.2010
	Tema retratado	Pessoas
	Pessoas retratadas	Moradores
	Objetos retratados	flores, pessoas
	Atributos das pessoas	homens, mulheres
	Atributos da paisagem	Verde
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	Fotografia

	Data	Mar.2010
	Tema retratado	Comunidade
	Pessoas retratadas	Moradores
	Objetos retratados	fotografias, pessoas
	Atributos das pessoas	jovens, adultos, velhos, alegres
	Atributos da paisagem	-
	Tempo retratado (dia/noite)	Dia
	Objeto central	exposição de fotografias

Nota: plano de análise da fotografia.



↑ = plano de análise 1

Apêndice 4 - Síntese das atas das reuniões da Associação de Desenvolvimento Comunitário de Inhaúma

Durante as minhas leituras das Atas da Associação, percebi marcos temporais relativos à busca de soluções em relação a estiagem, sintetizadas no quadro a seguir.

Ano	Fatos
1978	perfuração do 1º poço artesiano: Baixa
1992	inauguração da fábrica de farinha
1995	<ul style="list-style-type: none">• falta água nas cabeceiras• projeto do segundo poço artesiano
1996	<ul style="list-style-type: none">• participação do candidato a prefeito em São João da Lagoa na reunião, para resolver problemas da água na Cabeceira• compra de motor e tubulação do 3º poço pela associação da Cabeceira• inauguração da energia elétrica
1997	Perfuração do 2º poço artesiano: Meio
1999	<ul style="list-style-type: none">• plantio de mudas nas nascentes• construção de barraginhas• palestra da EMATER sobre a falta de água nos rios devido a falta de esclarecimento das pessoas sobre a proteção da mata ciliar e de nascentes
2001	perfuração do 3º poço artesiano: Cabeceira