



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PORTO NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

ÉDILA BIANCA MONFARDINI BORGES

**LUTAS ONTOLÓGICAS INDÍGENAS ATIKUM – CAMPONESAS NO
OESTE DA BAHIA**



**PORTO NACIONAL – TO
2024**

ÉDILA BIANCA MONFARDINI BORGES

**LUTAS ONTOLÓGICAS INDÍGENAS ATIKUM – CAMPONESAS NO
OESTE DA BAHIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Geografia da Universidade Federal do Tocantins,
como requisito parcial à obtenção do título de mestre em
Geografia

Linha de Pesquisa: Dinâmica Geo-territorial
Orientador: Elizeu Ribeiro Lira
Coorientador: Eliseu Pereira de Brito

**PORTO NACIONAL – TO
2024**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

- B7321 Borges, Édila Bianca Monfardini.
Lutas Ontológicas Indígenas Atikum - Camponesas no Oeste da Bahia. /
Édila Bianca Monfardini Borges. – Porto Nacional, TO, 2024.
189 f.
- Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins
– Câmpus Universitário de Porto Nacional - Curso de Pós-Graduação
(Mestrado) em Geografia, 2024.
Orientador: Elizeu Ribeiro Lira
Coorientador: Eliseu Pereira de Brito
1. Territórios da diferença. 2. Ontologização dos territórios. 3. Indígenas
Atikum. 4. Práxis de r-existências decolomais. I. Título

CDD 910

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer
forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte.
A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184
do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da
UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

FOLHA DE APROVAÇÃO

Édila Bianca Monfardini Borges

LUTAS ONTOLÓGICAS INDÍGENAS ATIKUM – CAMPONESAS NO OESTE DA BAHIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG/UFT. Foi avaliada para obtenção do título de Mestre em Geografia e aprovada em sua forma final pelo orientador e pela Banca Examinadora.

Data de aprovação: ____ / ____ / ____ Banca Examinadora

Banca Examinadora

Prof. Dr. Elizeu Ribeiro Lira – PPGG/UFT (Orientador)

Prof. Dr. Eliseu Pereira Brito – PPGG/UFT (Coorientador)

Prof. Dr. Marcileia de Oliveira Bispo – PPGG/UFT (Membro interno)

Prof. Roberto de Souza Santos – PPGG/UFT (membro interno)

Prof. Dr. Valney Dias Rigonato – PPGE -UFOB (Membro externo)

Prof. Dr. Marcos Leandro Mondardo – PPGG – UFGD (Suplente)

DEDICATÓRIA

A meu pai: Ricardo dos Santos Borges (in memoriam)

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me permitir trilhar essa jornada;

A meu pai Xangô, por estar ao meu lado o tempo todo me protegendo;

A mim, por tudo!

Meu pai: Ricardo Borges. Obrigada por ter sido um super pai e apoiar os meus objetivos de vida. Minha mãe: Edina Monfardini, por também apoiar os meus objetivos de vida;

A querida e amiga Prof. Msc, Carlana Faria Rocha pelo apoio;

A prima e amiga Prof. Msc., Carla Tamara pelo apoio;

A escritora indígena Eliane Potiguara pela acessibilidade e diálogos;

A minha irmã Lorena Monfardini e cunhado Herberth Caetano, pelo apoio;

As minhas tias Prof. Msc. Nayara Monfardini e Regina Borges, pelo apoio;

Aos avós maternos Elza e Arnaldo Monfardini pelas orações de apoio;

A avó paterna Nilza Borges (*in memoriam*) por ter sido um exemplo de força e perseverança;

Aos indígenas Atikum, os camponeses, os pescadores, ribeirinhas, as crianças e jovens do assentamento: pelo acolhimento em suas casas, pela amizade, pela convivência, risadas na beira do rio Grande, pelos passeios de barco, pelos aprendizados e ensinamentos e principalmente pela confiança que em mim depositaram para transformar em palavras suas trajetórias de vidas. Nada disso seria possível sem o apoio e a gentileza com que sempre me receberam. obrigada!

A Luciene, Fabiana, Yone, Pothyara, Dona Beatriz, Janaina, Neca, Dona Belinha, as Marias, e as demais mulheres do assentamento pelos laços de amizades que já vinham de longa data e que foram consolidados durante essa jornada.

As mulheres indígenas Kiriri de Barreiras na pessoa de Sílvia, Rosivania, Maíra e Maria pela acolhida nos encontros das mulheres;

Aos amigos que me acompanharam nesse período, pelo apoio: Pedrita Borges, Flávio Nogueira, Nubia Valéria, Luma, Luana e Gilzon;

A amiga Maria Aparecida, pelo apoio;

Ao primo Dr. Erik Pignata e sua companheira Diandra pela recepção em Palmas;

A Dona Isabel e sua neta Fernanda pela recepção em Palmas;

Aos primos: Felipe Monfardini, Clara Vitória e Arnaldo Matheus pelo apoio;

Ao primo Dr. Willie Wbirajara pelo apoio;

Ao primo Dr. Jorge Pignata pelo apoio;

Aos amigos de Angical: Matheus, Carlinhos e Gabe pela gentileza com que sempre me recebiam, obrigada!

Ao amigo Ramon, pela dedicação na produção cartográfica, obrigada!

A Universidade Federal do Tocantins e ao quadro docente pela oportunidade do mestrado;

Ao professor, Dr Elizeu Lira pela liberdade em pesquisar;

Ao professor Dr Eliseu Brito pela disposição na fase de pesquisa;

A banca de defesa pelas sugestões: Prof. Marcileia Bispo, Prof. Marcos Mondardo, Prof. Valney Rigonato e Prof. Roberto Souza;

A secretária do mestrado Poliana Damaceno pela presteza com as demandas dos alunos;

A CAPES pela concessão da bolsa de pesquisa;

Notas de uma pesquisadora em seu processo de escrita....

*Estou num café, sinto a mistura do aroma dos grãos e dos pingos de chuva que tocam o chão;
No fundo uma música ambiente, mas não sei ao certo quem a canta;
Meus pensamentos acompanham o ritmo descompassado das notas;
Me fazem lembrar de como tudo começou.
Mas não é o início, tampouco a linha de chegada;
É o processo, a jornada, e o existir que importa;
Essa flexibilidade é o movimento que nos guia ao nativo do mundo;
Como se houvesse uma promessa incansavelmente latente;
Uma força motriz que nos convida a resiliência;
Apresentar-se como viga: permitir-se ao tempo;
Documentando as marcas de r- existências;
A evolução restaura os detalhes, recoloca tudo em seu devido lugar;
Penso desafiando o óbvio, porque o mundo é repleto de sussurros;
O rascunho de outrora, agora ganha vida;
Lembro-me de Brecht: “a cada página uma vitória”;
Tantas informações, tantas questões, poucas certezas.
Édila Bianca Monfardini Borges, março de 2023.*

RESUMO

O modelo do agro-energias-negócio de expansão e privatização capitalista dos territórios que avançou sobre o Oeste da Bahia nas últimas cinco décadas pautou-se na premissa de “modernização” e “desenvolvimento econômico, político e social”. Todavia, o que se vê por aqui, é um emaranhado de estratégias marcadas pela violência e pelo intenso colonialismo que resultam em precarização territorial, marginalização, invisibilização e subalternização dos povos indígenas Atikum em específicos e camponeses. Em meio a este cenário, estes sujeitos se organizam enquanto grupos pela afirmação dos seus direitos aos territórios. Essas lutas baseiam-se na afirmação de suas práxis de r-existências materializadas em múltiplas territorialidades como projetos alternativos de sobrevivência e modo de vida local frente aos projetos neoliberal que excluem tais populações. Dessa forma, o objetivo desta pesquisa foi compreender o processo de ontologização de produção do espaço – territórios do assentamento rural agrário do Benfica, ao focarmos nas territorialidades subalternas, nos usos e apropriação e como estas o caracteriza em territórios da diferença, bem como, analisar as trincheiras de lutas por espaços, territórios, autonomia, justiça cognitiva, justiça ecológica, justiça social, justiça de gênero e práxis de r-existências. Para tanto, me pautei em diversos percursos metodológicos de forma que me permitisse abarcar a produção coletiva de conhecimentos dos diversos sujeitos subalternizados do campo, desde escutas ao considerar o lugar de enunciação dos indígenas Atikum e camponeses, entrevistas, diário de campo, áudios, registros fotográficos bem como a investigação – ação – participativa ao imergir nas práticas territoriais de base comunitária dos sujeitos desta pesquisa. Dessa forma, foi possível constatar que essas diversas práxis pautadas em mundos, conhecimentos e racionalidades *outras* promove a capacidade de r-existir frente aos projetos neoliberais regional/local ao passo que propicia a estes povos um intenso levante de reivindicação de novas identidades políticas que ultrapassem a base material dos territórios e que seja centrada principalmente nos direitos ontológicos de SER, existir e nas diferenças.

Palavras – chave: Territórios da diferença; ontologização dos territórios; Indígenas Atikum, Camponeses

ABSTRACT

The agro-energy business model of capitalist expansion and privatization of territories that has advanced over the West of Bahia in the last five decades has been based on the premise of “modernization” and “economic, political and social development”. However, what we see here is a tangle of strategies marked by violence and intense colonialism that result in territorial precariousness, marginalization, invisibility and subordination of the Atikum indigenous peoples in particular and peasants. In the midst of this scenario, these individuals organize themselves as groups to assert their rights to their territories. These struggles are based on the affirmation of their praxis of re-existence materialized in multiple territorialities as alternative projects of survival and local way of life in the face of neoliberal projects that exclude these populations. Thus, the objective of this research was to understand the ontologization process of the production of space – territories of the rural agrarian settlement of Benfca, by focusing on subaltern territorialities, uses and appropriation and how these characterize it in territories of difference, as well as analyzing the trenches of struggles for spaces, territories, autonomy, cognitive justice, ecological justice, social justice, gender justice and praxis of r-existences. To this end, I was guided by several methodological approaches in a way that allowed me to encompass the collective production of knowledge of the various subalternized subjects of the field, from listening to consider the place of enunciation of the Atikum indigenous people and peasants, interviews, field diaries, audios, photographic records as well as participatory investigation – action – by immersing myself in the community-based territorial practices of the subjects of this research. In this way, it was possible to verify that these diverse praxis based on other worlds, knowledge and rationalities promotes the capacity to re-exist in the face of regional/local neoliberal projects while providing these people with an intense uprising of demands for new political identities that go beyond the material base of territories and that are centered mainly on the ontological rights of BEING, existing and differences.

Keywords: Territories of difference; ontologization of territories; Atikum indigenous people, peasants, praxis of decolonial r-existences;

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Estudos múltiplos lançados para construção da dissertação.....	23
Figura 2 -	Descolonizando metodologias de pesquisa junto a povos indígenas e sua interseção com a IAP junto aos camponeses.....	24
Figura 3 -	Indígenas Atikum.....	108
Figura 4 -	Mapa sagrado do território original do Povo Atikum.....	115
Figura 5 -	Mapa sagrado atualizado do território original do Povo Atikum.....	116
Figura 6 -	Cartografia falada pelos camponeses do assentamento.....	125
Figura 7 -	Árvore genealógica da família Atikum.....	127
Figura 8 -	Manifestação contra o marco temporal.....	136
Figura 9 -	Territorialidades ecológicas, culturais, saberes e autonomia alimentar.....	136
Figura 10 -	Preparação manual do esterco para o plantio orgânico.....	138
Figura 11 -	Criança camponesa e a plantação agroecológica de alface.....	139
Figura 12 -	Camponês com a colheita da plantação agroecológica de coco.....	140
Figura 13 -	Camponês preparando as mudas de alface para o plantio orgânico.....	141
Figura 14 -	Leite brotando da plantação de manivas.....	142
Figura 15 -	Primeiro dia do ciclo da pesca.....	145
Figura 16 -	Pescadores preparando a rede de pesca com meses de antecedência.....	148
Figura 17 -	A travessia de barco para o pescado no rio.....	150
Figura 18 -	O retorno da travessia de barco e a coleta de peixes na rede.....	152
Figura 19 -	Encontro de mulheres indígenas Atikum e Kiriri do Cerrado: Do Norte de Minas Gerais ao Oeste da Bahia.....	154
Figura 20 -	Produção de artesanato manual feito pelas mulheres indígenas Atikum e Kiriri.....	158
Figura 21 -	Práticas territoriais das mulheres indígenas e camponesas.....	15

Figura 22 - Mulheres Indígenas na defesa do Cerrado, dos direitos e dos seus territórios.....	159
Figura 23 - Discursos de mulheres indígenas contra o racismo no dia do indígena.....	162

LISTA DE MAPAS

Mapa 1-	Percurso de desterritorialização dos Indígenas Atikum do território original aos territórios da diferença ao longo dos anos.....	122
Mapa 2 -	Localização do assentamento rural Benfica no Oeste da Bahia.....	124

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 -	Território funcional e simbólico.....	39
Quadro 2 -	Objetivos da territorialização	45
Quadro 3 -	Concepções Latino-americana de territórios.....	61
Quadro 4 -	Diferenciação Conceitual sobre camponês.....	64
Quadro 5 -	Memórias de ativistas indígenas.....	65
Quadro 6 -	Memórias e narrativas outras.....	72
Quadro 7 -	Narrativas Camponesas.....	74
Quadro 8 -	Territórios da diferença.....	93
Quadro 9 -	Reflexão e interpretação de estudos sobre identidades e diferença...	96
Quadro 10 -	Narrativas antirracistas indígenas Atikum.....	170

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

ISA – Instituto Socioambiental

FUNAI – Fundação Nacional do índio

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

SEI – Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia

SEAGRI – Secretaria de agricultura, irrigação e reforma agrária

SPI – Serviço de Proteção ao índio

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
2	DO CAMPO EMPÍRICO À CONSTRUÇÃO TEÓRICO - METODOLÓGICA DA PESQUISA INDÍGENA ATIKUM – CAMPONESAS DO OESTE DA BAHIA: ITINERÁRIOS DECOLONIAIS	20
3	CAPÍTULO 1 - TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES: Contribuições Interdisciplinares para as Questões Indígenas – Camponesas	26
3.1	PALAVRAS INICIAIS.....	27
3.2	PODER E RESISTÊNCIA: a essência da leitura conceitual de territórios...	29
3.3	DO ESPAÇO AOS TERRITÓRIOS E AS TERRITORIALIDADES: diálogos conceituais.....	30
3.4	AS CONCEPÇÕES DE TERRITÓRIOS: das clássicas às novas perspectivas na América Latina.....	30
3.5	LUTA TEÓRICA É LUTA POLÍTICA: do campesinato eurocêntrico a epistemologias indígenas Atikum – camponesas do oeste da Bahia.....	59
3.5.1	Territórios epistêmicos: Podem os indígenas e os camponeses falarem?.....	73
3.5.2	Territórios e territorialidades sob a perspectiva da colonialidade do poder, saber e ser.....	85
3.5.3	Territórios da diferença e a produção das identidades territoriais/políticas/ étnicas/ resistentes/ subalternas: conceitos e reflexões.....	93
4.	CAPÍTULO 2 - Indígenas do/no Nordeste: Lutas e resistências do povo Atikum – Umã.....	109
4.1	Influxos do passado: entre a reinvenção étnica e o histórico-regional nordestino	110
4.2	O processo de des - territorialização dos Indígenas Atikum: “Identidades Provisórias”	119
5.0	CAPÍTULO 3 - A ONTOLOGIZAÇÃO E DIREITOS AOS TERRITÓRIOS DA DIFERENÇA: PRÁXIS DE R-EXISTÊNCIAS DECOLONIAIS.....	133
5.1	Território da ecologia política.....	134

5.2	Território – pesca.....	146
5.3	Territorialidades, ancestralidades e ontologias relacionais.....	147
5.4	Do território patriarcal ao território matriarcal indígena atikum.....	155
5.4.1	Territorialidades e relações de gênero: sexualidades e as práticas territoriais feministas de base comunitária.....	156
5.5	Territórios antirracistas	164
5.5.1	Territorialidades e ontologias negras- Indígenas – Atikum.....	165
6.	A GUIA DE CONTINUIDADE.....	168
	APÊNDICE A – FOTOGRAFIAS EXTRAS DOS TRABALHOS DE CAMPO.....	
	APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre	

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação é uma produção que versa sobre vidas, antes de tudo. Dos sujeitos pesquisados e sujeito pesquisadora. Possui estórias, corpos e sangues diversos preenchendo estas páginas. É movimento, é descoberta, é caminho a percorrer. O que me acontece no ato de pesquisar é questionar, inquietar, reelaborar, me despir, ressignificar, mergulhar nas reflexões teóricas, se apropriar, aceitar ou não aceitar. Mas por hora, apresento a experiência materializada na escre-vivência deste texto com palavras emprestadas, produzidas, instigadoras, provisórias. Na interface de muitos discursos e/ou teorizações por vezes engessadas e/ou repetidas, constituiu o meu próprio texto. Dessa forma, este escrito move-se como um reflexo de inquietude apostando na relevância do falar sobre de onde escrevo. Os caminhos percorridos pelas palavras objetiva evidenciar o lugar de fala, ecoar a voz que parte dos indígenas Atikum, dos camponeses e pesquisadora de forma suficientemente audíveis a perturbar o *status quo*, que conservam processos hegemônicos de poder cujas visões neoclássicas não questionam contradições sociais tampouco propõem alternativas transformadoras. Nesse percurso, nosso intuito não é somente problematizar os processos histórico-geográfico-político-étnico-territorial-cultural e social de luta desses grupos originários situados para além das relações de conflitos por terras e/ou territórios, espaços e poder, mas sim, e essencialmente romper com discussões e análises que operam ainda sob perspectivas eurocêntricas, ao reverter o lugar de enunciação para os sujeitos da pesquisa, bem como, o imaginário do poder que muito frequentemente se infiltra no meio acadêmico (Martins, 2022). Diante desta constatação, localizo minha escrita.

O final do século XX marcou alguns acontecimentos políticos emblemáticos que ocasionou na necessidade de reformulação de novas abordagens teórico-epistêmica e analítica no âmbito da teoria crítica contemporânea, especificamente nos estudos da Geografia Agrária, indigenista, camponesa e da teoria política na América Latina e Caribe à qual alguns elementos são essenciais de serem pontuados: primeiro, a Campanha 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular (1989-1992); Nos idos dos anos de 1994 houve a insurgência armada do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Ambos compartilham de um aspecto em comum: o fato de serem o resultado de um amálgama social forjado nas lutas históricas, seculares, rebeliões e revoluções de caráter indígena e camponês, ao ter em sua base o questionamento da persistência do colonialismo e da insistência em demarcar a questão agrária

e a questão indígena como eixos estruturantes de conflitos e tensões históricos inerentes à natureza do desenvolvimento capitalista de cunho regional/local, cuja faceta se revela na contemporânea expansão do capitalismo por espoliação e de despojo territorial (Barbosa e Rosset, 2024). Dessa forma, as reivindicações históricas que permeiam as lutas indígenas e camponesas em todo o continente e em contexto local, está o reconhecimento e o direito à autodeterminação aos seus territórios, cultura, participação e emancipação política, e principalmente o direito à autonomia. A autonomia é o elemento principal que ancora todos as outras pautas, pois é a partir desse direito de exercer a plena autonomia radical no interior dos territórios, originários, constituídos e/ou de reforma agrária, que os sujeitos sociais como as mulheres, homens, jovens e crianças indígenas, camponeses e ribeirinhos podem conquistar o resgate de suas memórias como imprescindível na reelaboração de suas múltiplas identidades; o retorno de suas formas organizacionais de vida ancestral bem como a promoção de novas agendas políticas tendo por base sua realidade e necessidade específica (Barbosa e Rosset, 2024). Além disso, é importante destacar que a autonomia indígena – camponesa possui raízes ontológicas e epistêmicas intimamente relacionadas às variadas formas de coabitar seus territórios e conseqüentemente de organização comunitária rural (Escobar, 2020).

Assim, a minha escrita nasce de um assentamento rural agrário nos confins do extremo Oeste da Bahia. Aqui, oferecemos ao leitor uma construção prática - teórico – prática - engajada, comprometida e emancipatória, cuja ressonância está nos movimentos sociais regionais/locais que buscam re-existir frente ao contexto atual das redes de internacionalização do agro-energias – negócio em nossa mesorregião, o que nos leva a enfatizar os processos de territorialidades, territorializações e desterritorialização que permeia os conflitos socioterritoriais entre as populações locais, majoritariamente indígenas -camponesas – ribeirinhas. Essas disputas é a chave para compreendermos os processos que interligam as vivências destes sujeitos e o futuro agrário do Cerrado Oestino intimamente condicionado as relações sociocapitalistas de reestruturação produtiva nos espaços rurais e urbanos, como produto da “ordem” hegemônica e da lógica de acúmulo que avança sobre os territórios sagrados e/ou tradicionais gerando territorialidades estratégicas e econômicas que se sobrepõe as demais territorialidades subalternas e desconsidera a existência dos indígenas, camponeses, ribeirinhos e quilombolas (Borges, 2016).

É dessa forma, que as *“Lutas Ontológicas Indígenas Atikum – Camponesas no Oeste da Bahia”* que leva o título deste trabalho representa a construção de novos espaços – territórios, políticos, epistêmicos, sociais, agrários e culturais tendo em vista a reelaboração de

novas identidades políticas aliado à pautas que reivindicam a justiça social, justiça cognitiva, justiça ecológica, justiça de gênero e raça e práxis de r-existência. Significa dizer que, estes povos originários e tradicionais não apenas resistem contra a ameaça da atual PL (2.903/2023)¹, e reivindicam os seus direitos à demarcação territorial mas junto a isso, carregam consigo o desejo por melhores condições, modos e racionalidades *outras* de vida, visibilidade, dizibilidade, o retorno às suas ancestralidades, seus saberes locais e autonomia para a reconfiguração espacial - territorial – e temporal através do legítimo reconhecimento das diferenças materializada em suas múltiplas territorialidades. Dessa forma, priorizamos a dimensão ontológica como imprescindível e uma forma radicalmente inédita de compreendermos esses territórios local (Haesbaert, 2020). Ao focarmos na ontologização desse território, oportunizamos diversas ontologias como fundamento dado ao SER subalternizado, anônimo e silenciado como o reflexo de resistência contrários à órgãos regionais/locais que seguem uma cartilha neoliberal e que nos incita forjar novas estratégias de lutas pela defesa de seus mundos – territórios e as transições ecológicas, sociais, culturais e políticas (Escobar, 2015). Essas transições ecológicas, sociais, culturais e políticas expressam um conjunto de práticas territoriais entendidas no relevo deste texto como contra-hegemônicas e uma nova perspectiva de renovação teórico-metodológica crítica como elementos potentes centradas nos direitos de ser e existir e que sejam capazes de alcançar o protagonismo e o bem viver dessas comunidades. Trata-se nesse contexto de evocarmos a ideia de “transmodernidade” que conforme Dussel (2016) são práticas territoriais político – epistêmicas investidas na pluriversalidade de alternativas que resistem ao projeto civilizatório monocultural. Esses termos que aqui nos permitem ampliar os sentidos das lutas ontológicas e pautas dos povos indígenas Atikum e Camponeses da nossa pesquisa consubstanciam a ideia de “giro decolonial” como estratégia de:

recuperação das pistas abandonadas rumo a uma história diferente, um trabalho nas brechas e fraturas da realidade social existente, dos restos de um naufrágio geral de povos que mal sobreviveram ao massacre material e simbólico contínuo ao longo de quinhentos anos de colonialidade, de esquerda e de direita. [...] O giro decolonial fala dessa esperança e desse caminho nas fendas 15 do que sobreviveu sob o domínio injusto de colonizadores ultramarinos e governos republicanos (Segato, 2021, p. 73).

¹ Diz respeito ao Marco temporal, na qual, desloca a atribuição de demarcação de terras indígenas no Brasil para o poder legislativo. Neste sentido, o intuito desse marco é determinar quais terras são consideradas territórios indígenas. Isto é: em tese do marco, somente terras que estavam ocupadas pelos povos indígenas a partir de 05 de outubro de 1988 – data da promulgação da Constituição Federal – é que pode ser considerada como território indígena. Uma expressiva afronta à preservação da cultura indígena fundamentalmente ligada a preservação dos territórios, bem como, ao artigo 231 da CF, na qual, declara que terras indígenas são aquelas que já estavam ocupadas por povos tradicionais antes mesmo da configuração do Estado brasileiro.

O movimento denominado “giro decolonial” significa para mim mais que um “[...] movimento de resistência teórico – prático, político e epistemológico, a lógica da modernidade/colonialidade” (Ballestrin, 2013, p.105), mas também uma mola propulsora para desconstruir amarras mentais e consolidar epistemologias *outras*. São epistemologias que represente a realidade, uma postura política – epistêmica alternativa e autonomista que refletem as práticas espaços-territoriais destes sujeitos. Neste sentido, os grupos indígenas Atikum e camponeses da nossa pesquisa se inserem em um levante de intensa reivindicação de novas identidades políticas que estejam alinhadas às pautas: autoafirmação étnica – territorial, a valorização da memória ancestral, a reelaboração dos modos de vida. Todas essas ações se concretizam porque a luta dos povos indígenas e dos camponeses possuem como centralidade os direitos aos espaços e aos territórios e sua iminente apropriação. Ao passo que, com essa apropriação, têm-se o direito à um modo cultural e identidade própria que possa garantir a sobrevivência simbólica – cultural destes povos (Cruz, 2006). Além disso, essa re-apropriação dos espaços e territórios é o cerne da nossa crítica do intenso processo de colonização do ponto de vista dos sujeitos subalternos, ao considerarmos o “violento processo de desterritorialização [...] dentro de uma política predadora de conquista” (Haesbaert, 2014, p.99) que historicamente vitimou os indígenas Atikum. Assim, no interior da crítica decolonial, a Geografia em diálogo com as demais ciências deve se posicionar “a partir da América, sobretudo da América indígena, camponesa, negra e mestiça e dos segmentos excluídos da riqueza” (Porto-Gonçalves, 2008, p.41). Dessa forma, o que se vê no contexto desta pesquisa, é que as lutas ontológicas desses povos é nitidamente uma luta por justiça em todas as suas dimensões: luta pelo reconhecimento aos espaços e territórios, luta pelo reconhecimento de si próprio, luta pela reforma agrária do assentamento que é também uma luta de(s)colonial e a consequente emancipação social (Cruz, 2006).

Portanto, **justifica-se** o desenvolvimento desta pesquisa a partir da necessidade de compreender o processo de ontologização dos espaços – territórios do assentamento Benfica sob a perspectiva da colonialidade do poder, saber e ser, as formas de uso e apropriação deste território bem como, as práxis de r-existências destes sujeitos marginalizados e invisibilizados. Isso nos direciona para a necessidade de pensar esse território numa especificidade latino-americana a partir do ponto de vista e da força política com que os sujeitos o constroem pautados em projeto locais alternativos de sobrevivência (Mignolo, 2003). Tendo em vista esse contexto, nos deparamos com o seguinte **problema de pesquisa**: de que forma os conflitos territoriais entre indígenas Atikum e Camponeses condicionam a produção de territorialidades da

diferença? E em que condições essas territorialidades garante os direitos aos territórios a partir dos processos de apropriação numa perspectiva ontológica? Assim, partimos da **hipótese** de que as diversas práxis de r-existências dos sujeitos da pesquisa se configuram como alternativas de apropriação territorial potentes para a reelaboração de novas identidades políticas numa contra-corrente à modernidade colonial do poder, saber e ser na América Latina em um contexto global e no Oeste da Bahia num contexto regional/local. Portanto, esta pesquisa teve como **objetivo geral**: Compreender a ontologização do processo de produção espaço – territórios do assentamento Benfica, os usos e apropriação e como este o caracteriza em territórios da diferença. Para tanto, definimos os seguintes **objetivos específicos**:

- Contextualizar os conceitos de espaços, territórios e territorialidades teórico – conceitual enquanto categorias de análise prática e sob a perspectiva da colonialidade do poder, saber e ser;
- Compreender o processo de desterritorialização dos indígenas Atikum do seu território original no estado do PE ao assentamento Benfica no Oeste da Bahia e o impacto na identidade territorial originária Atikum;
- Participar e analisar das práxis de r-existências ontológicas dos indígenas e camponeses no assentamento e como estas colaboram para sua autonomia e a produção de novas identidades políticas;

Assim, a presente dissertação estrutura-se em três capítulos. O primeiro capítulo intitulado “*Territórios e territorialidades: contribuições interdisciplinares para as questões indígenas-camponesas*”, dispõe de uma variedade de discussões teóricas-conceituais ao qual mergulhamos num debate acerca das categorias espaços, territórios, territorializações territorialidades, desterritorializações, territórios da diferença, identidades territoriais, políticas, subalternas e resistentes e sua interseção com as demais áreas de conhecimento, bem como, de que forma estes servem de suporte para a análise econômica -política-material-simbólica-cultural-subalterna-autonomista da nossa pesquisa. Para tanto, me pautei numa imbricação contextual – temporal destes temas desde suas origens eurocêtricas, perpassando pelas teorias do campesinato e o entendimento destes sob a perspectiva da colonialidade do poder, saber e ser na América Latina e seu reflexo numa realidade regional/local, de forma à complementarmos numa terceira perspectiva do ponto de vista dos sujeitos subalternos.

O segundo capítulo intitulado “*Indígenas do/no Nordeste: Lutas e resistências do povo Atikum – Umã*” refazemos os percursos étnicos-históricos regionais comumente invisibilizados pelas frentes de expansão econômica -agropastoris latifundiários nessa região e como este

cenário condicionou o processo de des-territorialização dos indígenas Atikum do seu território original. Além disso, tece uma análise do impacto desse contexto na identidade originária dos indígenas supracitados, a fragmentação familiar ao longo dos percursos territoriais e temporais até a sua chegada ao assentamento Benfica, entendidos no contexto desta pesquisa como territórios da diferença e a recriação de novos conflitos territoriais com os sujeitos que já estavam, os camponeses.

O terceiro capítulo intitulado “*A ontologização e direitos aos territórios da diferença: práxis decoloniais*” apresenta os diversos tipos de territórios: ecológicos, culturais, da pesca, de gênero e raça coexistindo no mesmo espaço do assentamento moldados pelas distintas territorialidades numa perspectiva ontológica que coabitam e que através destas lutam pela manutenção dos seus modos de vida local e como estas práticas representam uma forma de resistência, r-existências frente as ameaças de expropriação e marginalização do capital neoliberal da soja e do algodão num contexto regional/local.

Para alcançar os objetivos propostos me pautei no seguinte percurso metodológico:

2 DO CAMPO EMPÍRICO À CONSTRUÇÃO TEÓRICO - METODOLÓGICA DA PESQUISA INDÍGENA ATIKUM – CAMPONESAS DO OESTE DA BAHIA: ITINERÁRIOS DECOLONIAIS

Tradicionalmente o método que subsidia as bases teóricas – metodológicas da Questão Agrária brasileira, é o materialismo histórico dialético (Marx e Engels, 2004). Todavia, parto da premissa de que as lutas sociais dos sujeitos subalternos indígenas e camponeses é que de alguma maneira devem nos orientar para a construção teórica – metodológica que consideramos mais adequadas, e não ao contrário (Santos, 2018). Dessa forma, na condição de sujeito mulher pesquisadora não indígena, considero que os postulados teóricos - metodológicos de uma pesquisa junto à povos indígenas, camponeses, e ribeirinhos são alterados, revistos e reelaborados o tempo todo, uma vez que estou analisando as múltiplas subjetividades de diversos sujeitos sociais do campo, e por isso, um único método não dar conta de uma análise dessa dimensão. Além disso, acredito que devemos ultrapassar as prisões teórico-metodológicas impostas pela academia que por muitas vezes sufocam não apenas o pesquisadrx, mas também os pesquisadxs. Afinal de contas a pesquisa com povos indígenas e camponeses é somente um retorno para o meio acadêmico? Ou é um ponto de partida e retorno para estas próprias comunidades? Dito isso, no ensejo de propor alternativas *outras* para essa produção acadêmica e apontar o sul global como uma opção teórica - metodológica busquei a elaboração de Epistemologias do Sul localizada capaz de contemplar o campo de diálogos interdisciplinares e a ecologia dos saberes que permeia toda a base teórica – metodológica deste trabalho, pois estas possuem em seu cerne a valorização de conhecimentos nascidos nas lutas dos “debaixos” nos dizeres de Carlos Walter, todavia, vou além na problematização contra o colonialismo e o patriarcado, e aqui, é que se torna necessário a de(s)colonização dos métodos e das metodologias de pesquisa junto a esses povos originários e tradicionais.

Procurei aliar o que eles queriam com a minha experiência pessoal e profissional, pois, desde a graduação – 2011/2016 - quando iniciei as minhas pesquisas no assentamento Benfica me aproprio de metodologias *outras*. Naquela época, utilizei a etnogeografia² (Claval, 1999) pois naquele momento o foco da monografia foi somente o modo de vida dos indígenas Atikum nas áreas de transição Cerrado/Caatinga e a representação da sua espacialidade socioterritorial

² Ver artigo: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/producaoacademica/article/view/14386/20151>

na Geografia escolar indígena³. Posteriormente, quando estive na condição de Professora Referência de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Rede SESI Unidade Oeste/Bahia, que foi o meu divisor de águas nos estudos pós-coloniais, pós-modernos, pós-fundacionais e pós-marxistas (Gregory, 1996) que moldou minha *práxis* enquanto educadora e de forma paralela e autônoma continuei os trabalhos de campo junto com os meus alunos para estas comunidades rurais e urbanas na qual vivenciávamos o dia a dia destes sujeitos.

Foi neste ínterim que os debates Geográficos, filosóficos e sociológicos se avolumaram em sala de aula acerca dos métodos sobretudo de tradição eurocêntrica e agora replico na interface deste trabalho, visto que entendo em que para a pesquisa que se propõe a ser decolonial – como é a minha - é imprescindível refletir não só os fundamentos epistemológicos das teorias em que se baseiam as pesquisas, mas também os métodos em que as mesmas se pretendem desenvolver (Dulci e Malheiros, 2021), revestida de insurgências e autenticidade marcada pela intensa interlocução entre sujeitos, pesquisadora e pesquisados. Dessa forma, partindo da premissa de que os sujeitos indígenas Atikum e Camponeses queriam ser ouvidos, o método à qual utilizei foi amparado na abordagem da análise crítica do discurso, ao considerar imprescindível o lugar de enunciação do discurso dos sujeitos subalternos até então silenciados e invisibilizados e das práticas territoriais ao desvelar suas realidades sociais (Porto- Gonçalves, 2015). Significa dizer, que no relevo desta pesquisa adotei uma postura que preza por metodologias decoloniais em que o “*Outro*” não seja reduzido a categoria de objeto de pesquisa, mas sim e essencialmente os sujeitos que produzem o conhecimento em parceria com a/o pesquisad(x)r (Santos, 2018). Isto é: desenvolver uma pesquisa decolonial é romper com a lógica da desumanização causada pela colonialidade eurocêntrica em todos os sentidos.

A maioria das pesquisas sobre povos indígenas, camponeses e ribeirinhos é gerada, criada ou delimitada por nossa compreensão teórica. Todavia, esses povos tem sido oprimidos de muitas formas pela teoria. A maioria das críticas indígenas a respeito das pesquisas expressam-se por meio de termos: “pesquisa branca”, “pesquisa acadêmica”, “pesquisa *outsider*” (Smith, 2021). E é aqui que entra a posicionalidade dx pesquisad(x)r ativista, pois este se revela como a ferramenta primordial para a interpretação do que ocorre em campo e para a criação de uma narrativa que de maneira alguma não pode e nem deve ser neutra, deve ser rigorosa, engajada e insubmissa. Cabe a nós, oportunizar espaços de autorrepresentação bem

³ Ver artigos: <https://www.atenaeditora.com.br/catalogo/post/repensando-o-curriculo-uma-proposta-de-geografia-escolar-para-indigenas-da-etnia-atikum-em-angical-bahia>

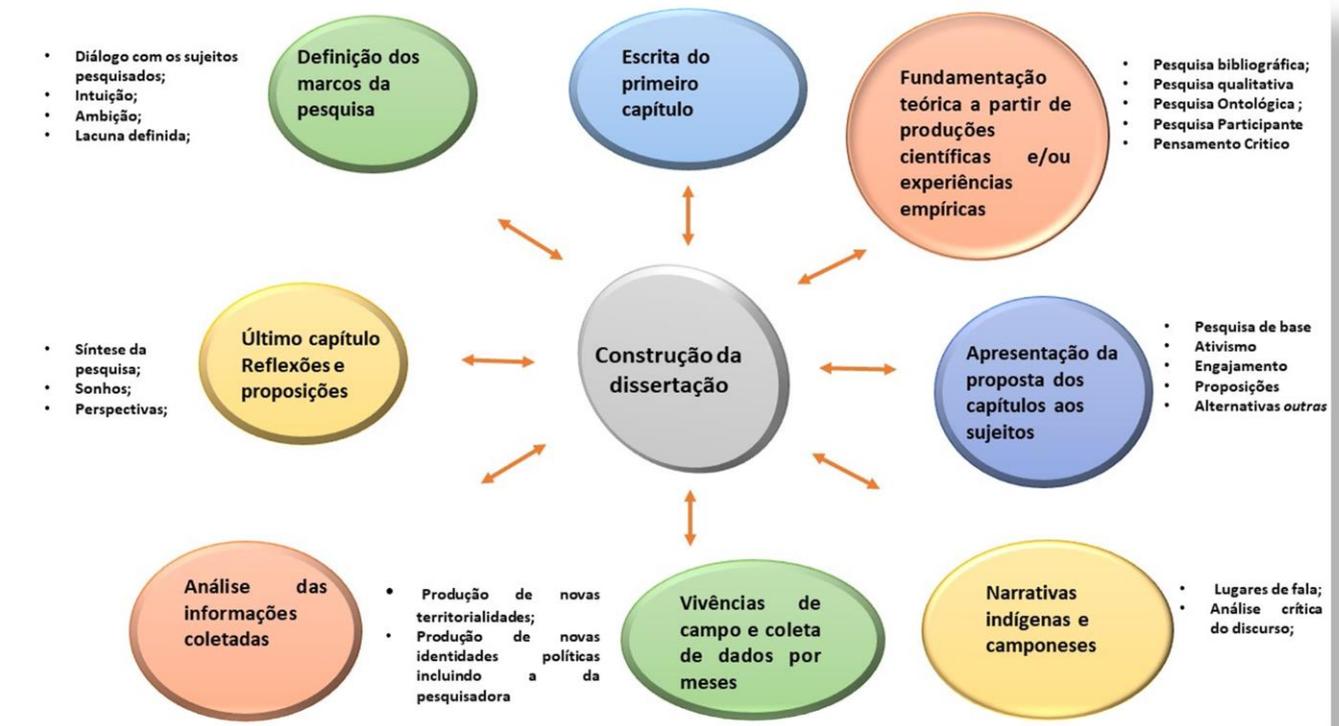
<https://www.atenaeditora.com.br/catalogo/ebook/educacao-atualidade-e-capacidade-de-transformacao-do-conhecimento-gerado-8>

como nosso próprio lugar de enunciação (Spivak, 2010). Isso porque dentre a minha longa experiência de pesquisa com esses povos, a primeira coisa que estes sujeitos sinalizam é a postura de jovens estudantes que adentram em suas comunidades, fazem “perguntas com palavras difíceis” e depois não voltam nunca mais. E essas pessoas começaram a se incomodar e querer saber antes de tudo qual o propósito das pesquisas e qual será o benefício para a comunidade, já que estes sujeitos dispõem o seu tempo para colaborar com as produções. Para além de uma “observação participante” com diários de campo o que estou colocando como uma questão imprescindível nesta seção, é de que forma esta pesquisa pode contribuir para não apenas compreender as dificuldades, mas principalmente resolver os problemas da comunidade. Trata-se, pois, de teorizar com e através desses povos cujo conhecimento produzimos através de suas realidades comunitárias e subalternas e só depois inserimos no meio acadêmico.

Aqui, me inspiro tanto em Smith (2018) em seu livro “descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas” nesse lugar de enunciação, não está apenas a fala mecânica dos sujeitos pesquisados comumente associados a perguntas e respostas com a aplicação de entrevistas e questionários semi-estruturados, quanto em Fals Borda (1978) que por meio dos avanços metodológicos da “investigação- ação- participativa” enfatizamos a prática- teoria-prática e a relação sujeitos – sujeitos, configurando a nossa pesquisa em uma ciência da práxis com o protagonismo de sujeitos *sentipensantes*, em especial para e com os camponeses. Ao me apropriar de diversos percursos metodológicos nesta pesquisa, consigo abarcar a produção coletiva de conhecimento dos diversos sujeitos. Isto é: descobri em campo que os métodos e as metodologias de pesquisa junto aos indígenas devem ser distintos dos camponeses e dos ribeirinhos, já que tratamos de uma ecologia de múltiplos saberes. Assim, criamos um território fértil de intensa reflexão-ação, ao considerarmos os elementos sociais, os conceitos e as vivências a partir da prática, para que possamos oportunizar espaços sociais e políticos formativos de base para os povos indígenas e camponeses. A opção por esta práxis com reflexão-ação, nos abre a produção de conhecimentos locais bem como a formação de um paradigma alternativo (Fals Borda, 2008 [1999]). Além disso, capturamos as atitudes e os sentimentos expressados quando estes sujeitos narram seu ponto de vista em relação aos temas da pesquisa. E quando a dimensão é em torno da produção de novas identidades políticas nos posicionamos a partir de um viés extremamente crítico em que o desenvolvimento de abordagens alternativas reflete a resistência e uma postura que priorize e respeite as necessidades dos indígenas e camponeses. É, então a partir disso que podemos escolher e

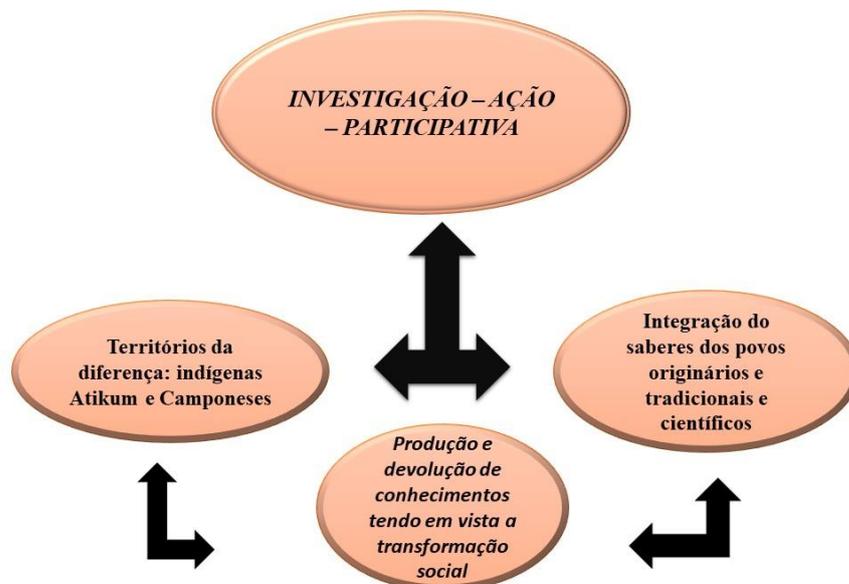
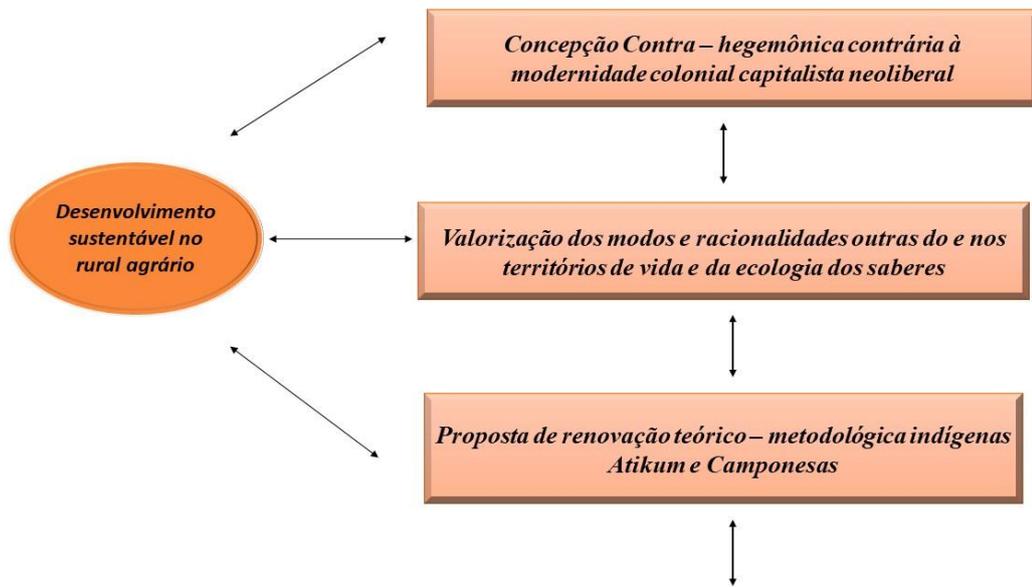
elaborar novas teorias que colaborem com a interpretação da realidade entendendo-a como unidade indissociável da prática, conforme no fluxograma a seguir:

Figura 1: Estudos múltiplos lançados para a construção da dissertação.



Fonte: Elaboração própria, 2024

Figura 2: Descolonizando metodologias de pesquisa junto a povos indígenas e sua interseção com a IAP junto aos camponeses



Fonte: Fals Borda (2008) Elaboração: Bianca Monfardini (2024)

CAPÍTULO 1

*TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES
CONTRIBUIÇÕES INTERDISCIPLINARES PARA AS
QUESTÕES INDÍGENAS - CAMPONESAS⁴*

⁴ Parte dessa dissertação de mestrado já se encontra com artigos submetidos a periódicos e no prelo de avaliação dos revisores.

3.1 Palavras Iniciais

Discutir a tríade territórios, territorialidades e territorializações – indígenas e camponesas - na contemporaneidade, é assumir um desafio de grande relevância. Defini-los nos parece um exercício caro, devido a amplitude polissêmica que se expande à luz dos processos socioespaciais e revelam outros derivados como a des-re-territorialização e por isso nos demanda visitá-los constantemente em suas múltiplas dimensões: política, econômica, social, cultural e simbólica. Todavia, acreditamos não ser possível falar de territórios como um conceito isolado excluindo sua relação com as demais categorias de análise não apenas da Geografia, mas também das demais Ciências: História, Antropologia, Economia, Filosofia, Sociologia, Psicologia, Literatura. Por exemplo: sabe-se que os territórios é um produto resultante do espaço, para aquele existir é essencial este como sua base predecessora; numa segunda observação, os territórios têm assumido uma perspectiva integradora que outrora eram dadas aos estudos de região e regionalização (Haesbaert, 2004).

A ideia não é substituir, mas perceber que os territórios transitam atualmente em espaços mais amplos por envolver inúmeras formas de dominação. Uma paisagem com seu solo, cobertura vegetal e corpo hídrico, que foi modificada segundo o trabalho humano e caracterizada por manifestações culturais específicas de um povo não poderia ser considerada também um território? E porque não pensarmos na perspectiva de territórios – lugares, resultado das relações estabelecidas com o espaço vivido caracterizadas pelo pertencimento e identidade? Ou ainda pensá-lo como categoria de diálogo Inter /transdisciplinar como o viés de territórios – afetivo? Ou indo mais além, impulsionar as discussões de corpos-territórios difundidos recentemente nas análises geográficas das relações de gênero no contexto indígena?

Fato é, um conceito sofre processos mutáveis a depender das abordagens teóricas a ele atribuídas. Conforme aponta (Santos, 2008) todo conceito é híbrido. Significa dizer, que os conceitos se transmutam e se adaptam a cada realidade teórica e prática. Além disso, todo conceito e/ou concepção será diretamente influenciado por um contexto histórico – geográfico e, portanto, reflexo das transformações da/na sociedade. Dessa forma, consoante a Haesbaert (2014) consideramos que o conceito representa a vida, a sintetiza e a recria sobre novas bases. No que tange aos territórios, iremos encontrar estudos com diversos enfoques: uns voltados à dimensão Positivistas, Neopositivistas, Materialistas, Pós estruturalistas, ou às correntes aos estudos subjetivos das relações do homem em sociedade e natureza, ou ainda numa perspectiva integradora de todos esses elementos.

Importante destacar que optar por uma ou outra perspectiva, não exclui o seu caráter concomitante e processual, pois trata-se de uma categoria de análise do espaço-tempo em unidades e movimento *continuum*. Consoante a (Santos, 2005, p. 255) “O que tem de permanente é ser nosso quadro de vida. Seu entendimento é, pois, fundamental para afastar o risco de alienação, o risco da perda do sentido da existência individual e coletiva, o risco de renúncia ao futuro”. Conceituar territórios no Brasil tornou-se um modismo com características do que está em voga no momento (Souza, 2009) quando o que se deve está posto como ordem do dia nas análises que envolvem os territórios e as territorialidades, é revelar quem domina e influencia, e como domina ou influencia esse espaço.

Partindo dessa premissa, ressaltamos que nossa intenção não é mergulhar em uma “*embriaguez conceitual*” para nos fechar em uma definição do que são os territórios e territorialidades. Tampouco, atribuir maior importância entre uma concepção em detrimento de outra ou transformá-los em uma lista de ideias. Acreditamos que por se tratar de uma categoria diversa, múltipla, complexa na qual correlaciona inúmeros processos reduzi-lo ou fragmentá-lo a uma noção seria empobrecer nossa capacidade de reflexão teórica – prática. Essa imposição geográfica intensificou a corrida intelectual pelo poder de conceituar e determinar, sendo, portanto, a noção de disputa intrínseca aos territórios bem como a disputa conceitual. O debate incisivo e aplicabilidade do conceito na esfera prática proporciona um papel relevante embora haja uma banalização e redução à mera delimitação de espaço sem fazer jus à sua característica histórica e social. Sua intensa utilização levanta, frequentemente, questões como se o conceito tivesse virado moda (*fashion concept*) conforme salienta (Fernandes, 2009). Tudo depende da intencionalidade que se quer atribuir ao estudo. A intencionalidade é um ato político. Expressa a liberdade de criar, atribuir significados e compreensão à realidade (Fernandes, 2009).

Assim, a nossa intenção é transgredir. Pensá-los como sinônimo de liberdade para além dos limites, fronteiras e marcadores definidos. Vemos nos territórios a flexibilidade de categoria não só de análise, mas principalmente da práxis política e social para nós, sujeitos pesquisadores e pesquisados. Assim dizendo, para além de distinguir os territórios, é necessário identificar quem são e como controlam o poder contido neles para assim compreendermos os processos de lutas e resistências dos sujeitos pesquisados, pois, onde há poder há resistência (Foucault, 2007). Isto é: alteram-se os sentidos acerca dos territórios conforme mudam as compreensões em torno das relações de poder que se materializam no cotidiano. Seu conceito passa a ser operacionalizado mediante os interesses das instituições, e destaca seu mais caro domínio: a

ambiguidade nas relações de poder. Dessa forma, me permito abrir um breve parêntese para discorrer acerca do que entendemos sobre as categorias Poder e Resistência.

3.2. Poder e Resistência: a essência da leitura conceitual de territórios

Na obra “Microfísica do poder”, o filósofo Michel Foucault disserta acerca do termo. Para ele, compreende-se como uma prática instituída historicamente. O poder está em toda parte, de forma díspares, heterogêneas, provoca ações e relações ambíguas. As relações de poder, exercidas pelas/nas instituições, escolas, prisões, foram e são marcadas pela disciplina, tornando-se por meio delas facilmente observáveis. É, pois, através da disciplina que estabelecem as relações: opressor-oprimido, mandante-mandatário, subordinador-subordinado, hegemônicos – hegemonzados, homem – mulher, chefe – empregado, dentre outros. Trata-se de uma relação assimétrica que institui a autoridade e a obediência, e não como um objeto preexistente em um subordinador. Logo, a concepção do poder que se irradia do centro para a periferia, de cima para baixo, e se exerce permanentemente, dá sustentação à autoridade sobretudo quando se refere a questões territoriais, geopolíticas e estatais. Seguindo essa linha de raciocínio, encontramos em Hannah Arendt a sustentação do excerto acima. A autora pontua:

“O poder, descobrimos ser um instrumento de dominação, mas não somente [...] corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence a ele um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’ estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder por um certo número de pessoas para atuar em seu nome. No momento em que o grupo, de onde origina-se o poder (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, ‘o seu poder’ também desaparece” (Arendt, 2004, p.27).

É imperioso entendermos o poder como condição inerente ao ser humano e aos processos de organização socioespacial. Significa dizer, que “o poder não é nem uma categoria espacial nem uma categoria temporal, mas está presente em toda ‘produção’ que se apoia no espaço-tempo. Não é fácil de ser representado, mas, é, contudo, decifrável” (Raffestin, 1993, p.07). Destacamos então, que é, com e através dos territórios que se analisa essa materialização das relações de poder e o movimento de resistência de grupos subalternizados. Estes grupos - indígenas, camponeses, ribeirinhos, vazanteiros, mulheres, LGBTQIAP + - politicamente e socialmente marginalizados, *à priori*, buscam abrigo e segurança, para posteriormente através de estratégias específicas transformar as territorialidades em territórios. Eis, portanto, a materialidade da resistência. Em outras palavras, são essas relações que consolidam os

territórios e as territorialidades. Destarte, para além do caminho exaustivamente referido da literaturização da história e origem dos termos, consoante a (Haesbaert, 2009) importa-nos, sobretudo, debater o seu devir, isto é: em que problemática se assenta e/ou quais questões práticas acionamos a partir desses conceitos? Como estes servem de suporte para a leitura territorial que envolvem os contextos indígenas Atikum e camponeses por exemplo, que é o foco central desta pesquisa? É nessa linha de discussão que se coloca a próxima seção.

3.3 Do Espaço aos Territórios e às Territorialidades: diálogos conceituais

“A Geografia alcança neste fim de século a sua era de ouro, porque a geograficidade se impõe como condição histórica, na medida em que nada considerado essencial hoje, se faz no mundo que não seja a partir do conhecimento do que são os territórios” (Santos, 2011, p.13).

Nunca se discutiu tanto territórios como nos últimos tempos. Sua pluralidade teórica – conceitual reflete historicamente as contínuas transformações espaciais derivadas de processos políticos, econômicos e socioculturais que neles transcorrem, enfatizando o seu caráter funcional e operacional. Parte-se do princípio de que a chave para se pensar os territórios é o Espaço.

O espaço é uma dimensão implícita que molda nossas cosmologias estruturantes. Ele modula nossos entendimentos do mundo, nossas atitudes frente aos outros, nossa política. Afeta o modo como entendemos a globalização, como abordamos as cidades e desenvolvemos e praticamos um sentido de lugar. Se o tempo é a dimensão da mudança, então o espaço é a dimensão do social: da coexistência contemporânea de outros. E isso é ao mesmo tempo um prazer e um desafio (Massey, 2008, p. 15).

É, pois, no espaço onde tudo acontece. Tudo se modifica e se renova a todo instante. Consoante a autora supracitada, o espaço é a materialização da existência humana, é a nossa totalidade. Na perspectiva *miltoniana* a totalidade é “o conjunto de sistemas, objetos e ações que produzem o espaço, de forma indissociável, solidário e contraditório” (Santos, 2006, p.39). Dois elementos são essenciais para entender a amplitude dessa afirmação: a natureza e a sociedade. Assim, os objetos naturais e/ou da natureza congruente aos objetos concebidos por meio das relações sociais, transformam e modificam o espaço. Significa dizer, que ao analisar o espaço, os elementos que compõem os sistemas, objetos e ações não podem ser considerados como formas isoladas e/ou separadas. Eles se completam no interstício da vida. Deste modo, o ponto de partida contém o ponto de chegada e vice-versa: o espaço e as relações sociais, encontram-se em movimento *continuum* no tempo e na história. O movimento ininterrupto entre

tempo-espaço e Geografia - História, é o processo na qual materializa a produção do espaço aos territórios (Fernandes, 2009).

Esse fio condutor de produção do espaço aos territórios, incorre para a necessidade de atualização dos postulados teóricos mediante uma categoria que se metamorfoseia e paulatinamente abrange variados temas: a aplicabilidade de políticas públicas no ordenamento territorial; o sensoriamento remoto de áreas desmatadas, a demarcação de territórios indígenas, dentre outros. Etimologicamente, a palavra territórios - *territorium em latim* - deriva do vocábulo *terra*, cujo sistema jurídico romano utilizava para se referir ao pedaço de terra apropriado, inserido em limites político-administrativos (Haesbaert, 2004). Já Gottmann (1975[2012]) salienta que o termo, originalmente, nasceu da teoria política no século XIV, quando utilizado pelos idiomas europeus para classificar a jurisdição e a ordem econômica de unidades governamentais, como feudos, cidades livres ou reinos em cidades italianas do período medieval como Florença, Gênova, Pisa, Milão e Veneza que conservavam como características a soberania territorial (Saquet, 2013).

Essa soberania era considerada como uma questão de jurisprudência, pois, o significado atribuído aos territórios tinha como seu fundamento a teoria de Platão sobre a Pólis. Ainda segundo Jean Gottmann (1975[2012]) outro fator de grande importância para o que vinha posteriormente se convencionar territórios enquanto conceito, foi o processo de ocupação do Novo Mundo resultado do saqueamento, dominação e exploração das classes dominantes de países europeus sobre os povos nativos das Américas. Assim, Haesbaert (1997) afirma que territórios tem sido uma expressão ambígua: pode ser desde um espaço social qualquer até o espaço de sobrevivência de algumas espécies animais; o território pode ter tanto um sentido abstrato, como o “território da filosofia”, quanto muito concreto, o “território dos Estados-nações”.

É, justamente, na época de formação dos Estados - Nações que se consolidam as reflexões acerca dos territórios. Naquele contexto prevalecia a noção de espaço como poder demarcado, controlado, governado e fixo, caracterizando assim a ascensão da perspectiva clássica da Geografia Política no final do século XIX. Esta, por sua vez, prioriza o enfoque para as concepções de Estado e Fronteira, na qual, a partir desse cenário expande-se a noção de “espaço – vital” difundida por Friedrich Ratzel. Diz respeito a perspectiva “naturalizada” sobre territórios, à qual reafirma as atuais teses racistas e colonialistas, - ou como Lefebvre designou “manual imperialista” -, na qual defendia uma ligação entre espaço e grupo étnico (Haesbaert, 1997). Neste sentido, Ratzel enfatizava:

"Embora mesmo a ciência política tenha frequentemente ignorado as relações de espaço e a posição geográfica, uma teoria de Estado que fizesse abstração do território não poderia jamais, contudo, ter qualquer fundamento seguro. Sem território não se poderia compreender o incremento da potência e da solidez do Estado (Ratzel, 1990, p. 73-74 apud: Haesbaert, 1997, p. 34).

A partir dessa afirmação, introduz-se o poder como elemento intrínseco aos territórios. Desse modo entendemos que Ratzel fundamenta sua análise baseado no aspecto físico – natural dos Estados – Nações. Trata-se de territórios constituídos por populações, fronteiras e recursos naturais. Juntos, esses elementos sustentaria o “desenvolvimento” de determinadas nações e conseqüentemente o fortalecimento dos Estados suscitando o sentimento ideológico nacionalista Alemão a qual vivenciava tensões políticas e econômicas, que, comparada à Inglaterra e França se via em contexto inferior sobretudo no que tange a expansão colonial além-mar (Moraes, 2009). Importante ressaltar que na teoria do Estado os territórios são vistos como pré-requisitos para a existência e consolidação de um país. Raffestin assevera que a Geografia política clássica, “é na verdade uma Geografia do Estado o que seria necessário ultrapassar propondo uma problemática relacional cujo poder é a chave presente em todas as relações simplesmente exercido” (Raffestin, 1993, p.07). Assim, a constituição dos Estados-Nações é resultado da coexistência de um território e do povo. Ratzel acreditava que o “desenvolvimento” decorreria do controle e/ou manutenção e conquista de novos territórios, portanto, novos “espaços vitais”. Em contrapartida, a Geografia francesa toma impulso a partir das perspectivas de Paul Vidal de La Blache, em que, atribui maior destaque para o conceito de região, lugar e paisagem cujo amadurecimento acontecia concomitante à ciência geográfica tornando os debates sobre territórios invisibilizados.

Mais tarde em meados da metade do século XX especificamente nos idos da década de 1960, territórios enquanto conceito retorna ao cenário de relevância acadêmica quando as discussões interdisciplinares ganham espaço. Da Biologia à Etologia numa perspectiva darwinista, referenciam-se na categoria territorialidade para os estudos do reino animal; a Sociologia, toma emprestado para sustentar suas análises acerca das relações sociais; as comunidades tradicionais são estudadas sob o viés simbólico nas leituras Antropológicas; Na Ciência Política, prioriza-se as ações do Estado; a Economia dispõe da categoria para explicar as produções econômicas; e por último, mas não menos importante, a Psicologia recorre ao conceito para o entendimento da descoberta das identidades dos indivíduos (Haesbaert, 2004). Inaugura-se assim, um novo olhar voltado para a interpretação e compreensão dos territórios. De modo geral, tanto nas Ciências Sociais quanto no real, as mudanças substantivadas

interagem e determinam a emergência de atualização dos estudos geográficos. Os novos arranjos, passam a considerar fatores e elementos imateriais, influenciados pela produção de conhecimento e pensamento, em que, revelam-se pertencentes ao nosso quadro de vida.

Assim, a profundidade do pensamento epistemológico na Geografia ganha força nos idos da década de 1970. Os debates sobre a sua renovação efervesce à medida que consideravam a necessidade da compreensão e explicação crítica da realidade. O entendimento da *produção direta do espaço* ao invés da descrição e quantificação da *produção indireta do espaço*, torna-se concomitante à inteligência dos territórios como produto de conflitos e contradições sociais (Lefebvre, 1978). Naquele momento, vivenciava-se a revolução técnica-científica-informacional (Santos, 1996) cujos processos de valorização econômica sob a égide da globalização e expansão capitalista influenciaram diretamente na lógica de (re)ordenamento das relações sociais, políticas, produtivas, e, portanto, territoriais. Para melhor leitura desse contexto socioespacial os precursores do movimento de renovação geográfica defendiam uma postura radical em face a incorporação do discurso marxista como base de análise dos territórios em suas múltiplas escalas de relações de poder, bem como, instrumento de libertação do homem. Diante deste contexto em que acreditava-se na tese do Francês Bertrand Badie (1996[1995]) no “fim dos territórios” como resultado do processo de desterritorialização em detrimento da mundialização do capital, concretiza-se a metáfora do “retorno aos territórios” prenunciada por Milton Santos (1994 [2005]).

Dentre os autores que retomam o debate territorial como questão central em suas análises destacam-se: Gottmann (1973), na qual, discorre acerca da evolução do conceito de territórios para as nações. Se, inicialmente, era atrelado às noções de soberania, poderio político e estratégias militares, posteriormente, com a intensa organização espacial internacional é utilizado como valor econômico e cultural e tem sido atribuído à conotação de povos e sua organização territorial como “corpo político”. O fato, é que para o autor, embora entenda territórios como “porção do espaço geográfico e extensão espacial de jurisdição de um governo” admite ser a questão conceitual incerta. Outra contribuição de grande importância é a de Sack (1986). Em sua obra “Territorialidade humana”, o autor enfatiza as dicotomias acerca do uso dos territórios e territorialidades comumente associados ao controle de pessoas, áreas e fenômenos historicamente utilizados como estratégias de gestão e organização espacial. Aqui, sua escala de análise é amplificada, não se restringindo somente à nível político de Estado - nação, mas tratando-a à nível pessoal ao internacional. Nessa direção, Raffestin (1993) – que possui grande influência nos estudos territoriais do Brasil e será esmiuçado mais adiante –

desenvolve uma análise sobre os territórios, partindo da *realidade material* sendo objeto das relações sociais, de poder e dominação o que resulta em territorialidades, *malhas, nós e redes* no espaço.

Na Geografia brasileira Milton Santos se destaca como expoente. Sua solidez conceitual é base para a atualização de concepções dos estudiosos posteriores. Partindo de uma visão generalista do que podemos, a priori, compreender sobre os territórios, nota-se que são lugares em que desembocam todas as ações, paixões, poderes, forças e fraquezas. Isto é, onde a **historicidade humana** plenamente se realiza a partir das manifestações de sua existência” (Santos, 2006, p.13. **Grifos meu**). De forma geral, podemos pensar que é onde todas as ações humanas se concretizam. Compreende-se que cada território é uma totalidade. Todavia, penso que essa totalidade não é capaz de nos levar ao entendimento de territórios como unidades. Isto é: cada territórios possui múltiplas dimensões e escalas, que por sua vez diferenciam-se de outros por meio de suas especificidades moldadas pelas relações sociais. São essas relações que definem as características ambientais, culturais, identitárias, econômicas, dentre outros. Neste sentido, acreditamos que devem ser pensados os territórios como porções de um todo relacionado à dimensão política que influencia nos demais elementos.

Dessa forma, Santos e Silveira (2001) retificam sua conceituação para um sentido restrito atribuindo uma conotação política. Isto é: a existência de um país, supõe a existência de territórios. Neste sentido, afirmam que "por territórios entende-se geralmente a extensão apropriada e usada” (p.19). Em outro texto, Santos (1999) enfatiza sua definição e nos alerta para o que realmente importa: compreendê-lo como territórios usados, como sinônimo de espaço geográfico. Estes sim é que devem ser vistos como categoria de análise social e não os territórios em si. Consoante a Massey (2008) é necessária mudarmos a forma com que idealizamos o espaço e os territórios, uma vez que a nossa “imaginação geográfica” determina nossa forma de pensar os territórios bem como as relações que neles existem.

Assim, traçando um paralelo com a perspectiva *miltoniana*, se levarmos apenas em consideração os territórios em si mesmo, seria reproduzir uma leitura geográfica superficial apenas do conjunto de formas e sistemas que o compõe, ao passo que, nos territórios usados, sinônimo de espaço humano, são os objetos, os indivíduos e/ou agentes sociais, que em sua totalidade geográfica concreta se constituem como produtos de circunstâncias históricas. Estes por sua vez, se revelam através do saber sobre o que são e como são produzidos os territórios, sendo estes o lugar onde o ser se historiciza. Daí, a ideia de pensar os usos dos territórios indispensáveis para o entendimento das lógicas de desenvolvimento do mundo moderno regido

pela globalização, mas também, o chão como alicerce da reprodução das identidades materializadas no sentimento de “pertencer aquilo que nos pertence”.

Os sentidos, pertencimento e funcionalidades que perpassam aos territórios, revelam-se as relações de poder. “É o uso desse poder que determina os tipos de relações das classes sociais e as formas de ocupação dos territórios” (Santos, 2012, p.233). Portanto, “os territórios, são fundamentos do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida” (Santos, 1999, p.08). Significa dizer, que o território como a dimensão do espaço é marcado pelas ações de domínio, apropriação e controle. Essa definição do autor, converge diretamente com o pensamento de Sack (1986), entendendo-os como “um conjunto indissociável de objetos e ações” que, por sua vez, resulta em territórios híbridos, composto de formas e conteúdos inseparáveis. Proponho ampliarmos esse raciocínio: as formas e conteúdos decorrem dos processos de apropriação e dominação citados anteriormente. Duas categorias postas em dual ambiguidade: distintas e inseparáveis.

As técnicas e práticas sociais são movidas por essas categorias na qual, transformam o espaço natural fundamentalmente ligado à realidade social. Por sua vez, é o dominante que determina como será reapropriado. Esse processo caracteriza-se em constante territorialização que tende a originar novos territórios para além dos elementos políticos administrativos, como simbólicos, identitários e/ou afetivos. Voltarei a este tema pormenorizadamente mais adiante. Em face do exposto, parafraseio Haesbaert (1997) em que a noção de territórios de Sack (1986) e Santos (1999) vincula-se bem mais a processos de dominação do que apropriação, pois estes são essencialmente definidos por relações de poder. Pensemos então os territórios como abertos, nunca inacabado, mas um constante devir, isto é: como formas construídas socialmente e tanto as relações quanto os efeitos espaciais dependem dos propósitos de quem está controlando quem. Essa noção pode ser exercida tanto pelo Estado, órgãos, empresas, e sociedade civil, na qual relaciona-se diretamente à categoria poder.

Na obra “*Por uma Geografia do Poder*”, Raffestin (1993) referencia-se em Foucault na análise contundente sobre as relações de poder na configuração dos territórios com destaque para seu caráter político-administrativo. Outrossim, centraliza sua discussão acerca dos equívocos teóricos sobre espaço e territórios frequentemente confundidos, que, por sua vez não guardam equivalência conceitual. A terceira parte do livro à qual discorre acerca do que são os territórios inicia-se com importante sinalização, vejamos:

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço,

concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço (Raffestin, 1993, p.143).

De forma preliminar o autor enfatiza a relação existente entre espaço – territórios. O primeiro precede o segundo. Significa dizer que todo o processo de produção de territórios se dá sob uma base espacial. Esta, por sua vez, comporta a complexidade de relações que se materializa no processo de apropriação e formação de territórios, sendo construído através da ação de qualquer indivíduo. Ao defender essa premissa utilizando a ação de um “ator” e particularmente - substituo por agente por acreditar que reflete melhor a ideia de dominação e (re) produção - o autor indica que esta pode ser realizada seja pela ação humana, estatal, corporativista e/ou institucional, enfatizando o elemento que se configura como a essência dos processos de produção do/nos territórios: as relações de poder. Em outro texto, resultado de uma entrevista concedida ao Geógrafo Marcos Aurélio Saquet – que logo à frente fará parte do nosso diálogo acerca dos territórios – Raffestin contextualiza os processos que o incentivaram à escrita de sua obra primordial. E enfatiza novamente:

Não fazer distinção entre o espaço e o território é como não fazer a diferença entre o mineral de ferro e uma ferramenta feita pelo homem. Entre os dois se intercalam numerosas etapas e numerosos processos que fazem as culturas intervirem no sentido antropológico do termo. Eu considerei o espaço, de forma axiomática, como aquilo que era dado e o território como o que era produzido, a partir do espaço, pela ação humana, o que restitui todo seu valor ao trabalho (energia informada) e à cultura como programa complexo próprio a cada sociedade (Raffestin, 2006, p.03)

Apreende-se dessa afirmação que o entendimento do termo territórios possui em sua base o conceito de propriedade, administração, controle e gestão de um espaço muito claramente definido. Os territórios, portanto, se apoiam, se desenvolvem, se realizam e ocorrem no espaço, mas não é o espaço. Corresponde à dominação, apropriação, às ações de construção como reflexo das manifestações sociais, culturais, e interesses conflitantes dos sujeitos hegemônicos e hegemonzados. Importante destacar: embora o referido autor insista na diferenciação acerca do binômio espaço-território, percebe-se um reducionismo acerca do conceito de espaço motivado pela sua recusa em definir essas categorias como conceitos e/ou noções. Saquet (2006) sinaliza a superficialidade conceitual do autor entendendo o espaço geográfico somente como natureza-superfície e porções de recursos naturais. Retomando esse raciocínio, Souza (2009) sendo bastante categórico atesta que o poder é o elemento primordial. Embora haja autonomia nos termos, as duas categorias serão imbricadas conjuntamente para a consolidação e compreensão do que são os territórios.

O território (...) é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir das relações de poder. A questão primordial, aqui, não é, na realidade, quais são as características geoecológicas e os recursos naturais de uma certa área, o que se produz ou quem produz em um dado espaço, ou ainda quais as ligações afetivas e de identidade entre um grupo social e seu espaço de identidade. Estes aspectos podem ser de crucial importância para a compreensão da gênese de um território ou do interesse por tomá-lo ou mantê-lo (...), mas o verdadeiro *Leitmotiv* é o seguinte: quem domina ou influencia e como domina ou influencia esse espaço? Este *Leitmotiv* traz embutida, ao menos de um ponto de vista não interessado em escamotear conflitos e contradições sociais, a seguinte questão inseparável, uma vez que o território é essencialmente um instrumento de exercício de poder (Souza, 1995[2009], p.59-60).

Indiscutivelmente, o autor advoga sobre a importância de destrinchar as intenções que há por trás das ações dos indivíduos que podem ser compreendidas através de fatores políticos, econômicos, sociais e culturais que abarcam as transformações sucessivas dos/nos territórios. Podemos exemplificar o contexto dos processos de demarcações dos territórios indígenas: de um lado, têm-se os direitos territoriais reconhecidos legalmente pela Constituição Federal de 1988, por outro, têm-se os entraves na efetiva implementação da lei aliado à recente problemática do marco temporal, ou seja, interesses antagônicos entram em disputas. Diz respeito à transformação de territórios imemoriais em territórios para o capital visando a exploração de recursos naturais e hídricos, garimpagem ilegal, expansão de limites territoriais para a produção de soja, algodão, gado, dentre outros.

Para atender as ambições supracitadas é normalizada a expropriação e redução dos territórios indígenas, bem como, atos de violência contra os povos, sendo o Estado e os órgãos públicos coniventes com tal situação na qual expressa as contradições e a negação de direitos sociais. Os territórios são, assim, dominados, alterados, moldados, segundo a lógica de interesses e poderes hegemônicos. Compreende-se neste cenário, o centro vital dos territórios que se atesta como instrumento de ações, conflitos, controle e poder enfatizada pelo autor. Nessa direção, outro estudioso que reafirma a nossa discussão acima é Fernandes (2008). Para ele, os territórios podem ser entendidos como produções sociais a partir do espaço, que resulta em diversas tipologias de territórios em constante conflitualidade. Assim, é impossível compreender os territórios sem conceber as relações de poder. [...] essas relações determinam a política e define a forma de organização territorial” (s.p). Ainda segundo esse autor,

Na essencialidade do conceito de **territórios**, revelam-se como atributos primordiais: totalidade, multidimensionalidade, escalaridade e soberania. **Ao levar esses quesitos em consideração, concebe-se a compreensão dos territórios com qualidade, inerente** às relações de poder que determinam a soberania. Importante também enfatizar os territórios como espaço de governança e como propriedades. Cada território é uma totalidade, por exemplo: os territórios de um país, de um Estado, de um município ou de uma propriedade são totalidades diferenciadas pelas

relações sociais e escalas geográficas. **Embora distintos, ocorrem** no mesmo espaço geográfico: municipal, que está no mesmo espaço geográfico estadual, e este por sua vez, estão no espaço geográfico nacional, compondo a multiterritorialidades (Fernandes, 2008, p. 390. **Grifos meu**).

O autor supracitado destaca a organização multiterritorial do espaço. Sua transformação em territórios decorre por meio da conflitualidade social e política. É definida pelo estado permanente de conflitos no choque entre as forças políticas que objetivam criar, conquistar e controlar seus territórios. A criação ou conquista de um território pode ocorrer com a desterritorialização bem como a reterritorialização. Os territórios são movimentos, é o espaço de vida e de morte, liberdade e resistência. Em vista disso, carrega em si identidades expressadas em suas territorialidades (Fernandes, 2008). Percebe-se que o autor segue a mesma geograficidade dual de tempo-espaço de Milton Santos: não é possível desassociar os sistemas, objetos e ações no processo de relações que produzem o espaço. Além disso, essas ações são denominadas movimentos socioterritoriais condicionadas aos moldes, interesses e objetivos de quem o ocupa. São sujeitos políticos e/ou sociais articulados em função de práticas que promovam a defesa de seus interesses em prováveis embates e conflitos de transformação da realidade em uma fração local e/ou nacional espelhada à lógica global.

Essa fração do espaço nacional é analisada por Manuel Correia de Andrade em sua obra “*A questão do território no Brasil*”. O primeiro capítulo problematiza os arranjos territoriais brasileiros com ênfase nos processos de expansão capitalista desde a invasão e colonização da coroa portuguesa em um *continuum* avanço de reprodução, prevalecendo assim o seu caráter político e econômico na conceituação de territórios. O autor ressalta a compreensão dos territórios sendo inerente a noção de domínio e gestão de determinadas áreas. Por consequência, deve-se sempre “ligar a noção de território à noção de poder, quer se faça referência ao poder público, estatal, das grandes empresas que expandem os seus tentáculos por grandes áreas territoriais ignorando as fronteiras políticas” (Andrade, 2004, p.19). Uma dessas áreas territoriais claramente identificáveis são os territórios de Reforma Agrária. No âmbito do nosso estudo, consideramos interessante incluir a definição de Sampaio (2004). Ao propor um plano para a Reforma Agrária no primeiro mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o autor salienta que um assentamento não é uma terra para uma produção sem limites, um assentamento precisa evidentemente produzir, mas ele é fundamentalmente uma terra de viver, é um lugar de vida. Neste sentido, compreende-se que o território é “um espaço geográfico onde uma comunidade humana põe um nome e faz uma história” (Sampaio, 2004, p. 330). Portanto, os territórios são espaços de ações dos sujeitos e/ou agentes sociais, políticos e econômicos, que

de forma deliberada implica em transformações sociais, à qual demonstra o enfrentamento direto das relações de poder.

A noção de poder também é uma constante nas análises de territórios desenvolvidas por (Saquet, 2000, 2004, 2013). Podemos compreendê-los como composições forjadas no interstício espaço-temporal por fatores e processos econômicos de dominação e opressão do poder de/por um determinado grupo social (...) “podendo ser temporário ou permanente, efetivando-se em distintas escalas, para além das convencionais relacionadas ao ‘território nacional’ sob a gestão do Estado Nação” (Saquet, 2004, p.81). Posteriormente (Saquet, 2000 [2013]) retifica sua abordagem, adicionando o elemento *Imaterial* como um dos fatores de produção dos territórios. A partir dessa evolução conceitual, entende-se “os territórios como produto das relações sociedade-natureza e condição para a reprodução social, isto é: um campo de forças constituídos por relações econômicas-políticas-culturais historicamente determinadas” (p.127). Já Porto-Gonçalves (2006[2001]) afirma que os territórios não são algo anterior à sociedade e nem é compreendido externamente a ela. Os territórios são espaços apropriados e instituídos por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Entendemos nos contextos citados, que os territórios são (re) produções humanas moldadas segundo interesses e perspectivas, e como tal, as descomunais contradições perpassam pelos usos atribuídos a eles. Dessa forma, concebe-se os territórios como um construto histórico-social. Relaciona-se de forma ampla a partir de relações concretas, materializadas, localizadas e enraizadas (Solinís, 2009). Assim, entendemos os territórios não somente como espaço de controle e dominação imbuído pelo viés político e/ou econômico, mas também envolto à carga simbólica, identitária e identificação. Dessa assertiva, lembramos a ênfase voltada a análise dos territórios coesos e identitários do professor Rogério Haesbaert:

O território envolve sempre, ao mesmo tempo, mas em diferentes graus de correspondência e intensidade, uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de “controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político, disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (Haesbaert, 1997, p. 41)

Neste sentido, podemos compreender, a exemplo dos territórios indígenas, os inúmeros processos de ressignificação de suas identidades territoriais, bem como, de (re)afirmar suas raízes sociais e culturais ao passo que reivindicam o direito e titulação de suas terras historicamente espoliadas. Ademais, quando tratamos do universo e cosmologia indígena no Brasil, deve-se levar em consideração a complexidade para abordar estes territórios, visto que,

é o espaço de apropriação material e cultural, base física, - a terra -material - fonte de recursos - imaterial - rituais, mitos e representações simbólicas - que sustentam a identidade desses povos como uma forma de reaver e assegurar seus direitos originários. Compreende-se, portanto, os territórios não sendo somente a expressão máxima das relações de poder político, mas também e de forma complementar poder no sentido de domínio do concreto e real, e poder no sentido simbólico de apropriação. Retomando Henri Lefebvre e sua concepção de *espaço produzido*, entende-se dominação e apropriação como distintos, revestidos de “possessão e propriedade”, respectivamente. Enquanto o primeiro diz respeito ao valor de troca e mercadoria segundo a lógica de expansão do capital, o segundo significa valor de uso, vivência e a depender de qual grupo social nos referimos, afetividade (Haesbaert, 2004). Assim, apoiando-se no entendimento Lefebvrino:

O uso reaparece em acentuado conflito com a troca no espaço, pois ele implica apropriação e não propriedade. Ora, a própria apropriação implica tempo e tempos, um ritmo ou ritmos, símbolos e uma prática. Quanto mais o espaço é funcionalizado, tanto mais ele é dominado pelos “agentes” que o manipulam tornando-o unifuncional, menos ele se presta à apropriação. Por quê? Porque ele se coloca fora do tempo vivido, aquele dos usuários, tempo diverso e complexo. (Lefebvre, 1986, 411-412. apud Haesbaert, 2004, s.p)

Os territórios, absorto de relações de dominação e/ou apropriação da sociedade-espaço “desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica” (Haesbaert, 2004, s.p). O autor, ainda citando Lefebvre (1998) acrescenta que, dominação e apropriação deveriam caminhar juntas, ou melhor dizendo, esta última deveria prevalecer sobre a primeira, mas a dinâmica de acumulação capitalista fez com que a primeira sobrepujasse quase completamente a segunda, sufocando as possibilidades de uma efetiva “(re)apropriação” dos espaços, dominados pelo aparato estatal-empresarial e/ou completamente transformados em mercadoria. Assim, proponho analisarmos essa ambiguidade que, paradoxalmente, se diferenciam e correlacionam. Um jogo dialético por assim dizer.

Quadro 1: Territórios funcional e simbólico

TERRITÓRIOS	
<i>Territórios de dominância “funcional”</i>	<i>Territórios de dominância “simbólica”</i>
Processos de dominação Territórios da desigualdade	Processos de Apropriação (Lefebvre) Territórios da diferença
Territórios “sem territorialidades” (empiricamente impossível)	Territorialidades “sem territórios” (ex: terra prometida dos judeus)

Princípio da exclusividade (no seu extremo: unifuncionalidade)	Princípio da multiplicidade (?) (no seu extremo: múltiplas identidades)
Territórios como recurso, valor de troca (controle físico, produção)	Territórios como símbolo, uso, valor simbólico ("abrigo", "lar", segurança afetiva)

Fonte: Haesbaert (2007) Elaboração: Borges (2023)

Conforme explicitado no quadro acima percebe-se à priori noções de territórios dicotômicos. Sob essa perspectiva, os ditos territórios funcionais cujo caráter dispõe de relações monetizadas e valor mercadológico se intensifica no auge da era globalizada como meio de assegurar as necessidades específicas de agentes sociais. Essas funções caracterizam-se pela demanda imposta de usos aos territórios para a acumulação e reprodução do capital que resulta em contradições e extremas desigualdades de classes sociais através da mercantilização de recursos naturais e matérias primas. Raffestin (1993) destaca esses elementos como um dos instrumentos de poder nos conflitos por territórios: “um recurso não é uma coisa”, a matéria em si, ele “é uma relação cuja conquista faz emergir propriedades necessárias à satisfação de necessidades”, como “meio para atingir um fim” (Raffestin, 1993, p. 225). É o que acontece quando há a territorialização de empreiteiras e/ou usinas hidrelétricas em territórios tradicionais, recursos hídricos, e/ou áreas de reserva natural. Populações indígenas, camponesas, ribeirinhas são expropriadas ou desterritorializadas e os recursos naturais antes ali existentes são impactados em virtude do exercício dos agentes do capital.

Não obstante, podemos nos referir à outra forma de usos dos territórios que não se restringe aos interesses capitalistas. Trata-se de territórios permeado de cargas afetivas para os sujeitos cujo valor remete ao significado do “espaço vivido”, o modo e a forma com que se relacionam com os elementos naturais, físicos e culturais, sendo, portanto, a expressão geo-histórica do território bem como identitária, à exemplo de comunidades tradicionais e ribeirinhas. Assim,

o território não é apenas um ‘ter’, mediador de relações de poder (político-econômico) onde o domínio sobre parcelas concretas do espaço é sua dimensão mais visível. O território compõe também o ‘ser’ de cada grupo social, por mais que sua cartografia seja reticulada, sobreposta ou descontínua. (Haesbaert, 1999, p.185).

Significa dizer, que nessa perspectiva os territórios considerados como valor simbólico, ancestral e espiritual como os territórios indígenas antes do processo de colonização precedem o político e o econômico. Neste seguimento, referenciando-se em Raffestin (1988), evidencia-se, portanto, os elementos funcionais e simbólicos como a base de constituição dos territórios, concretos ou abstratos. São os processos de territorialização que irão definir esses componentes em maior ou menor grau. Retomando Haesbaert (2004) podemos sintetizar os propósitos da territorialização da seguinte forma:

Quadro 2: Objetivos da territorialização

<i>Processos de territorialização</i>	
Abrigo físico	Fonte de recursos materiais ou meios de produção
Identificação ou simbolização de grupos	Referentes espaciais, a começar pela própria fronteira
Disciplinarização ou controle através do espaço	Fortalecimento da ideia de indivíduo através de espaços também individualizados
Construção e controle de conexões e redes	Fluxos, principalmente fluxos de pessoas, mercadorias e informações

Fonte: Haesbaert (2004) Elaboração: Borges (2023)

Os processos de territorialização podem variar conforme a intenção e/ou interesses dos agentes sociais. Significa dizer, que essas ações envolvem inúmeras modalidades podendo ser reconhecidas como: territorializações restritas ou territorialismos, correlacionado ao poder político e identidade cultural, na qual, não admitem diversidade de poderes territoriais ou identitários preferindo a homogeneidade do espaço; territorialidades políticas – funcionais à exemplo da constituição de Estados – Nações, mesmo reconhecendo as múltiplas expressões culturais não aceita sua materialização nos espaços de poder; territorializações flexíveis, com destaque para sua sobreposição em espaços amplos; territorializações efetivamente múltiplas, ou seja, as ditas multiterritorialidades materializadas na conexão de elementos funcionais e multi-identitários em um mesmo território (Haesbaert, 2004). Diante do exposto, no que tange aos processos de territorialização importa considerar que estes se constroem na e pela sociedade mediante seus adventos históricos que remodelam as relações sociais.

Daí a importância dos territórios como um componente necessário dessa dinâmica: isto é, as territorializações são o pivô da relação entre espaço e poder que se materializa nos territórios, na qual, resulta em outro processo conhecido como territorialidades. Solinís (2009) atesta que é a partir dos processos de territorialização que emerge a qualidade das territorialidades. Entende-se como elemento central dos territórios ou do processo de territorialização, sendo que, segundo o autor, “é uma qualidade relacional dependente tanto do tipo de vínculos que a natureza dos corpos envolvidos possa chamar a estabelecer -se, quanto dessa mesma natureza”. Ainda seguindo essa linha, Raffestin (1993) adiciona outra característica, a produção territorial. Este sistema é composto por um conjunto de ações, do Estado ao indivíduo, organizações em diversas escalas e composições que “produzem os territórios”. Logo, é produto, meio e fim de organização territorial que se dá a partir das territorialidades.

Territorialidades, é, pois, um quesito essencial nessa discussão. Conforme afirmado anteriormente não é possível existir territórios sem territorialidades. Isto é: um binômio que separados podem resultar em uma compreensão fragmentada da realidade. Justamente por ser uma relação simultânea e de forma particular nosso interesse no âmbito desse estudo será direcionar o foco para as territorialidades das diferenças, optei por seguir o diálogo no mesmo tópico. Em primeiro lugar, é necessário entender que as territorialidades são uma fonte primordial das relações de poder social. É o meio pelo qual espaço e tempo estão imbricados e cujos processos nos ajudam a compreender os contextos sociais (Sack, 1986). Assim, apreendemos territorialidades como “a qualidade que o território ganha de acordo com sua utilização ou apreensão pelo ser humano” (Sposito, 2009, p. 11). Configura-se desde elementos materiais – objetos e ações – até elementos subjetivos - afetividade, pertencimento, identidades – correlacionados aos territórios em que os sujeitos habitam. Segundo Raffestin (1993) pode ser entendida imbuída de valor particular, multidimensional, cuja vivência coletiva dos grupos humanos criam um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas. Significa dizer, que, estas, se materializam de forma multiescalar no espaço-tempo-social. Assim:

[...] a territorialidade aparece como constituída de relações mediatizadas, simétricas ou dissimétricas com a exterioridade. A territorialidade se inscreve num quadro da produção, da troca e do consumo das coisas. Cada sistema territorial cria vizinhanças, acessos, convergências, mas também disjunções, rupturas e distanciamentos que os indivíduos e os grupos devem assumir. Cada sistema segrega sua própria territorialidade, que os indivíduos e as sociedades vivem. A territorialidade se manifesta em todas as escalas espaciais e sociais. A territorialidade é a face vivida, da face agida do poder (Raffestin, 1993, p. 161).

Nessa perspectiva, o autor ressalta o que as territorialidades fazem: revelam a essência das relações sociais no contexto histórico – social no decorrer do tempo. No intuito de compreender essa dinâmica, podemos nos referenciar em Edward Soja citado em Raffestin (1993). Três elementos são considerados essenciais na composição das territorialidades: senso de identidade espacial, senso de exclusividade e compartimentação da interação humana no espaço. Como meio de exemplificar, podemos citar as territorialidades de um grupo indígena tanto na dinâmica de relações internas com outros indígenas, quando em contato com outras territorialidades não - indígenas: no primeiro caso relaciona-se diretamente com o conjunto das experiências cotidianas como a forma de vivenciar os seus territórios, a sua terra, as divisões de tarefas entre os indivíduos desse grupo, as relações de e com o trabalho e com o não-trabalho. No segundo caso, ocorre o choque de costumes, modo de vida e a forma de entender e vivenciar o seu espaço, ou seja, a interação se torna conflituosa. Assim, só é possível compreender todos esses quesitos, semelhanças e assimetrias ao levar em consideração a

bagagem de experiências anteriores principalmente quando se trata de grupos fora de seus territórios originais. Neste sentido, os lugares, as situações, os diferentes grupos sociais com que tiveram contato possuem influência direta em seu processo de territorialidade atual que tende a ser moldada segundo as circunstâncias descritas. A partir disso, o que importa é revelar quais características das territorialidades esses grupos ainda possuem de territórios anteriores e quais foram internalizados ou não em sua condição de vivências atuais.

Essas vivências podem ser facilmente observáveis a partir dos processos de reprodução em seus territórios. Conforme aponta Santos e Silveira (2001, p.19) “territorialidade é sinônimo de pertencer àquilo que nos pertence, e esse sentimento de exclusividade e limite ultrapassa a raça humana e prescinde da existência do Estado”. No resgate da origem do termo, os autores acreditam que herdamos a territorialidade de uma concepção naturalista ao analisar o comportamento dos animais como semelhante à área de vivência e reprodução. Os autores acrescentam que a preocupação com o destino e projeção do futuro são características intrínsecas à territorialidade humana. Retomando Sack (1986) em sua obra *Territorialidade Humana* - referência basilar nos estudos dessa categoria - o autor mergulha nas vantagens e desvantagens dos processos de territorialidades enfatizando a noção política - comando, ordem e poder - e quais efeitos produzem na organização histórica do espaço. Segundo ele, é “[...] tentativa de um indivíduo ou grupo de afetar, influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos, e relações, delimitando e afirmando o controle sobre uma área geográfica” (Sack, 1986, p. 19). Dessa assertiva, podemos compreender os movimentos de comportamento social, suas condições, períodos e resultantes territoriais, como estratégia de acesso e/ou exclusão a pessoas e recursos caracterizando as motivações de quem está na estrutura socioterritorial claramente marcada por uma intencionalidade de poder. Vejamos o que o mesmo afirma.

Pessoas não interagem e se movem no espaço como bolas de bilhar. A interação humana, o movimento e o contato são uma questão de transmissão de energia e informação com o objetivo de afetar, influenciar e controlar as ideias e ações de outros e o seu acesso a recursos. Relações humanas espaciais são resultado de influência e poder. A territorialidade é a forma espacial primária assumida pelo poder (Sack, 1986, p. 26).

Assim, o viés da neutralidade não pode ser considerado no processo de descortinar as territorialidades humanas, uma vez que estas devem ser lidas como as pessoas se organizam e atribuem sentidos e/ou significados aos lugares, a depender das condições normativas de/em um mesmo território bem como estruturas objetivas e subjetivas da/na sociedade. Segundo o autor, pode-se pensar em quatro dimensões da territorialidade: o controle (dos fluxos, das conexões, do trânsito, do movimento); a coerção, a comunicação e as fronteiras, permitindo

uma classificação por área e por zona, ou mesmo, a configuração de um território e uma territorialidade em rede. A comunicação permitiria o controle e o fluxo de informação, tanto no interior da fronteira, como da fronteira para o exterior, além do seu controle nas tentativas agenciadas pelos agentes por manter o controle de uma área como dos objetos, ações e pessoas localizados dentro e fora dela (Sack, 1983; 1986). Portanto, controlar uma área requer apropriação e por conseguinte as ações dos sujeitos sociais envolvidos nesse processo assumem centralidade. Neste sentido, entende-se as territorialidades como estratégia marcada por intencionalidades de agentes sociais e hegemônicos.

Interessante ressaltar a similaridade conceitual das territorialidades intencionais nas discussões proferidas por Milton Santos, Raffestin e Sack, voltadas para as ações produzidas na organização espacial. De forma semelhante, (Andrade, 1995, p. 20) entende a expressão “territorialidades como o que pode ser encontrado tanto nos territórios, estando sujeita à sua gestão, como ao mesmo tempo, o processo subjetivo de conscientização da população de fazer parte de um território, integrar-se a um Estado”. Percebe-se que o autor trabalha em duas vias de análise das territorialidades, a objetiva e subjetiva, com ênfase ao vínculo com o Estado Nacional. Todavia, as territorialidades ultrapassam qualquer nível de escala, podendo ocorrer do pessoal ao geral, isto é: desde uma escala comunitária à continental, como no nosso contexto, de uma comunidade indígena-camponesa à latino-americana. Ademais, estas são exercidas no interstício de um campo de forças que não se limitam apenas ao controle das áreas geográficas conforme na discussão dos autores supracitados.

As territorialidades tendem a abarcar identidades e/ou cargas simbólicas utilizadas como um dos elementos - mas não somente - de delimitação dos territórios, e, portanto, como expressão das relações de poder e disciplinarização dos indivíduos. Recorro a Haesbaert (1995) como sustentação do argumento acima, inclusive explícito em sua tese de doutorado desenvolvida no Oeste da Bahia. Embora o autor referencia-se em Sack (1986) quando destaca as territorialidades “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, organizam o espaço e como atribuem significados aos lugares”, ressalta a qualidade flexível das territorialidades por corresponder não somente à dimensão política, mas também econômica e cultural.

Apesar da identificação feita por autores como Raffestin entre territórios e malhas, redes e nós, preferimos partilhar da distinção realizada por Levy (1991) ao associar territórios a áreas/superfícies e limites/fronteiras, uma vez que, conforme afirma Freund (1977) e o próprio Raffestin (1993[1980]), é no sistema de relações com o que lhe é externo, ou seja, com a alteridade (definindo ‘o que é meu do teu’ ou distinguindo ‘nós dos outros’) que a territorialidade de um grupo social pode ser definida. Dessa forma, conforme visto, ela está impregnada não só de um poder que se circunscreve espacialmente, mas também de laços de identidade que tentam de alguma forma forjar

uma homogeneidade para os territórios, dotá-lo de uma área/superfície minimamente igualitária, seja por uma identidade territorial (da qual o Estado – Nação é o exemplo moderno por excelência) e/ou por uma fronteira definidora da alteridade (Haesbaert, 1995, p. 65).

Nessa perspectiva, as territorialidades são consideradas imateriais, ontológicas, lidas como signos, imagens e símbolos de territórios, bem como incorporadas como estratégias político-culturais. De modo semelhante, Saquet (2009) sinaliza as territorialidades como um fenômeno social marcado por (des) continuidades no tempo-espaço. Ademais, converge com nosso pensamento quando afirma:

A territorialidade corresponde ao poder exercido e extrapola as relações políticas envolvendo as relações econômicas e culturais, indivíduos e grupos, redes e lugares de controle, mesmo que seja temporário, do e no espaço geográfico com suas edificações e relações. A territorialidade efetiva-se em todas as nossas relações cotidianas, ou melhor, ela corresponde às nossas relações sociais cotidianas em tramas, no trabalho, na família, na rua, na praça, na igreja, no trem, na rodoviária, enfim, na cidade-urbano, no rural agrário e nas relações urbano-rurais de maneira múltipla e híbrida (Saquet, 2009, p. 90).

As territorialidades são o meio com que se constroem os territórios e vice-versa. Dito de outra forma o autor destaca que não é o poder em si, mas a característica relacional e concomitante inerente a esses processos materializadas por meio das relações de indivíduos de um mesmo grupo ou distintos. A questão que se deve colocar como imprescindível, é de qual concepção de territorialidades nos apropriamos para analisar cada fenômeno descrito. Haesbaert (2004) posiciona da seguinte forma: as territorialidades com enfoque epistemológico, abstrato e genérico cuja teoria dependerá de qual conceito territorial estamos tratando; territorialidades numa perspectiva ontológica com a análise material de controle e acesso físico do espaço, bem como, imaterial de caráter simbólico e afetivo por meio dos arranjos das identidades territoriais ou comunidades imaginadas; a noção de espaço de vivido, isto é: territórios formais - institucionais combinando materialidade e imaterialidade.

Sumariamente, os territórios – material e imaterial - são produtos históricos no tempo-espaço da relação indissociável sociedade - natureza, e as territorialidades significam: vivências, percepções, imbricados por distintas formas e substantivados por relações, homogeneidades e heterogeneidades; agregação e conflito; localização e movimento; identidades, idiomas, religiosidades, instâncias, natureza – indivíduo – natureza; pluralidade e unidade; (i)materialidade (Saquet, 2007). Objeto em contínua transformação a partir de interações e existências múltiplas. Voltarei a este tema numa seção mais adiante. Ainda há muito que se aprofundar no arcabouço teórico conceitual de forma a complementar lacunas. Cabe-nos então, em meio ao emaranhado de complexidades à qual os territórios encontram-se

envoltos, identificar qual(is) concepções melhores sustentam os processos que nos dedicamos a estudar.

3.3 As concepções de territórios: das clássicas às novas perspectivas na América Latina

É fato que os territórios se configuram como uma categoria de intensa complexidade. Justamente por isso seus estudos decorrem sob diversos enfoques a depender da posição teórico – metodológica e filosófica do pesquisador/a. Torna-se imprescindível considerar que cada sujeito e/ou grupos sociais dispõe de usos e experiências particulares com os seus territórios o que resulta em diversas formas de apropriação e representações material e imaterial do/no espaço geográfico. Parto da premissa que devido às demandas heterogêneas resultantes dos próprios processos socioterritoriais de grupos, indivíduos, agentes sociais, políticos, econômicos, naturais, culturais e/ou simbólicos que não se materializa no espaço de forma isolada, uma vez que é sempre resultado do movimento relacional desses elementos, fincarmos em uma perspectiva incorre para a fragmentação de um estudo em caixinhas. Dito isso, necessário analisarmos as distintas concepções de territórios e como nos apropriamos destas de forma relacional.

Á priori, Haesbaert (1997) organiza as distintas concepções de territórios em três vertentes básicas: a jurídico-política, na qual, aborda os territórios como espaços delimitados e controlados por um determinado poder, principalmente estatal – mas não somente - presentes em trabalhos clássicos da Geografia Política e Geopolítica, à exemplo de Ratzel, ou no âmbito das produções brasileiras destaca-se Antônio Carlos Robert Moraes. A abordagem cultural - comumente nomeada de culturalista - prioriza a dimensão simbólica e subjetiva em que reconhece os territórios produto de apropriação e valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido. E a abordagem econômica. Esta enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, sendo o território compreendido como fonte de recursos e/ou incorporado no embate entre as classes sociais e na relação capital-trabalho. À posteriori, (Haesbaert, 2006 b, 2007) acrescenta a concepção naturalista pouco difundida atualmente nas Ciências Sociais cuja conotação territorial baseia-se na interação entre sociedade e natureza, principalmente quando a análise destaca o comportamento “natural” humano em relação ao seu ambiente físico, e aqui, há uma clara ligação com a territorialidade animal, quando dispõe do equilíbrio entre grupos e recursos do meio.

Além dessas vertentes mencionadas, Haesbaert (1997) opta por organizar Territórios enquanto conceito segundo as perspectivas teóricas pautadas nos binômios materialismo – idealismo e espaço – tempo. O primeiro desdobra-se em outras duas perspectivas, cujas

características baseiam-se no que o autor denomina de visão parcial dos territórios ao pôr em relevo apenas uma dimensão, seja naturalista, econômica, cultural ou política, ou ainda a noção integradora de todos esses elementos condensados em um mesmo espaço. As esferas naturalista, econômica e política ou jurídico – política vincula-se à concepção materialista, ao passo que, a cultural direciona-se à abordagem idealista. Importante ressaltar que a dimensão política embora esteja situada à concepção materialista transita diretamente na concepção idealista, e Haesbaert pontua isso denominando sua própria proposta de “divisões arbitrárias”. Já o segundo, se posiciona em dois sentidos: um caráter mais absoluto ou relacional, que considera a dinâmica temporal ao distinguir o físico – material (objeto) e social – histórica (relação). O outro sentido diz respeito à historicidade e geograficidade, isto é, trata-se de uma condição geral intrínseca a qualquer sociedade e/ou espaços geográficos historicamente circunscrito a determinados períodos e grupos sociais. Se, conforme já afirmamos, territórios etimologicamente significa “um pedaço de terra apropriada”, não nos parece estranho que sua difusão se dê a partir dos limites de uma determinada jurisdição político – administrativa principalmente pelo fato da origem do conceito estar diretamente relacionada ao espaço físico. Portanto, podemos seguramente afirmar que a vertente que predomina nos estudos de territórios é a materialista.

Dentre as posições que se situam na vertente materialista destaca-se de um lado as “naturalistas” cujas territorialidades sofrem reducionismos ao caráter biológico ao ser moldadas de forma instintivas ou geneticamente determinadas. Por outro lado, numa perspectiva social encontra-se posições totalmente imersas as análises marxistas que consideram as relações de produção como base material o cerne para a compreensão de organização dos territórios, cujo método de pesquisa consiste no materialismo histórico dialético. Esse método foi inicialmente utilizado pelo filósofo marxista Plekhanov (1857 – 1918) e incorporado posteriormente por Lênin, cuja característica assenta-se nas bases marxistas para se referir ao socialismo proletário, bem como, em oposição ao materialismo mecanicista em que prioriza a compreensão da sociedade que se encontra em constante movimento impulsionado pelas relações dialéticas postas em todas as dimensões vividas do social através das atividades humanas, o trabalho. No âmbito das análises brasileiras, destacamos: Prado Júnior (1961), Oliveira (1998), Martins (1980, 2020), Santos e Silveira (2001), Andrade (2004). Segundo Oliveira (1998) as análises sob viés marxistas devem partir da síntese contraditória resultante da totalidade concreta do processo – modo de produção – distribuição – circulação – consumo em articulação e mediação

superestrutural, levando em consideração os elementos políticos, ideológicos, simbólicos que influenciam na forma de regulação desempenhada pelos Estados.

Neste sentido, os territórios são considerados “produto concreto da luta de classes travada pela sociedade no processo de produção de sua existência (Oliveira, 1998, p.74). Significa dizer que a sociedade constituída sob moldes capitalistas se assenta basicamente por três classes sociais: proletariados, “aquele que sem capital e renda da terra vive puramente do trabalho” (Marx, 2004, p.30) trabalho este que dispõe da mão de obra proletária como produtora de toda a riqueza da sociedade explorada pela burguesia, classe de capitalistas modernos que controlam os meios de produção social e proletariados da terra. Esta última trata-se das classes subalternizadas e marginalizadas, como os indígenas, camponeses, quilombolas, ribeirinhos, vazanteiros, sertanejos, dentre outros. São as relações sociais de produção e o contínuo processo contraditório de desenvolvimento das forças produtivas – estatais, governamentais, empresariais, hegemônicas e sociais - que configuram de forma específica os territórios. Esse desenvolvimento de forças produtivas corrobora para a análise dos territórios como resultado do movimento histórico das relações sociais capitalistas materializado nas formas de produção, distribuição, circulação e consumo (Lefebvre, 1941). Isto é:

Até o presente toda a história tem sido a história da luta entre as classes. As classes sociais em luta umas com as outras são ‘sempre’ dependendo da época e dos contextos. Esse embate entre as classes pode ser considerado resultantes das relações de produção e troca, das relações econômicas; e assim, a cada momento, a estrutura econômica da sociedade constitui - **um dos, mas não somente – o fundamento pelo qual se podem explicar toda a superestrutura societária** (Engels, (2015[1872])). **Grifos meu).**

Conforme destacamos no excerto acima, o rolo compressor das estruturas econômicas é o cerne para pensarmos as pautas sociais e culturais. No entanto, apropriando-nos do que Deleuze e Guattari (1997) nomeia, essa “máquina de guerra” das forças produtivas, por si só, não são suficientes para a análise de base material. Significa dizer, que é necessário enxergarmos as contradições dos territórios de forma ampla e não somente do ponto de vista dos processos econômicos. Haesbaert (2006b) afirma que na visão de um marxista ortodoxo, os territórios são entendidos segundo as relações econômicas e/ou de produção. Todavia, não se restringe somente aos Geógrafos, os Antropólogos por exemplo, atribuem maior ênfase ao simbólico – cultural ao se respaldarem à dimensão concreto, inserem-se também na concepção material. É o caso de Godelier, vejamos:

Designa-se por território uma porção da natureza e, portanto, do espaço sobre o qual uma determinada sociedade reivindica e garante a todos ou parte de seus membros direitos estáveis de acesso, de controle e de uso com respeito à totalidade ou parte dos recursos que aí se encontram e que ela deseja e é capaz de explorar (Godelier, 1984, p. 112 apud Haesbaert, 2006b, p. 46-47).

Godelier (1984) destaca a natureza como a fonte de recursos materiais necessários ao uso de um determinado grupo social. Essa vertente refere-se comumente a comunidades ribeirinhas e/ou tradicionais que aparecem em pesquisas de antropólogos e cientistas sociais. Diz respeito a análise econômica sobre as condições físicas e/ou que fazem uso de marcadores espaciais da própria natureza na construção de suas identidades. Por isso, Godelier enfatizar a importância dos territórios como fonte de recursos, acesso, controle e uso. Essa perspectiva de análise sobre o uso dos territórios, é difundida por Santos e Silveira (2001). Para eles, é o uso, especificamente econômico, definidor por excelência dos territórios. Assim, seguindo essa categoria, podemos tratar do território usado numa perspectiva integradora, isto é: “o território usado constitui-se como um todo complexo onde se tece uma trama de relações complementares e conflitantes (Santos, 2000, p.03). Visto como totalidade, privilegia-se análises que revelam as estruturas globais da sociedade em contraste com seus usos. A partir disso, é possível compreender o porquê a Geografia, tradicionalmente, buscar enfatizar a dimensão material dos territórios.

Em outro extremo encontra-se a perspectiva idealista comumente privilegiada nos estudos da Antropologia associados às culturas. Segundo Haesbaert (2006b) mesmo a vertente simbólica – cultural ainda que seja minoritária nas análises da Geografia, há autores que a adotam inteiramente em suas pesquisas. Haesbaert destaca como exemplo Bonneimason e Cambrezy (1996). Para eles, a lógica cartesiana moderna pautada no enigma dos Estados – nações que não admitem sobreposições e pouco enfatizam os fluxos e os movimentos, atualmente é suplantada por uma lógica culturalista ou pós-moderna. Significa dizer, que esses autores afirmam haver contraditoriamente um embate entre a lógica funcional estatal moderna e a lógica identitária pós-moderna, o que revela dois distintos sistemas de valores e éticas frente aos territórios. Portanto, os laços territoriais revestidos de poder revelam valores não somente materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. A força desta carga simbólica reveste os territórios como um “eficaz construtor de identidades”. Dessa forma, podemos concluir que os territórios culturais precedem os territórios políticos, e com muito mais assertividade antecede o espaço econômico (Haesbaert, 2006b).

Sobriariam então duas possibilidades: ou admitir vários tipos de territórios que coexistiriam no mundo contemporâneo dependendo dos fundamentos ligados ao controle e/ou apropriação do espaço, isto é, territórios políticos, econômicos e culturais, cada um deles com uma dinâmica própria, ou trabalhar com a ideia de uma nova forma de construirmos os territórios, se não de forma “total”, pelo menos de

forma articulada/conectada, ou seja, integrada. Pelo menos ao nível individual ou de grupo precisamos de alguma forma partilhar um espaço que, no seu conjunto, integre nossa vida econômica, política, cultural, **ontológica** e **subjéctiva** (Haesbaert, 2007, p. 76. **Grifos meu**).

O autor destaca tanto a perspectiva generalizável com recorte para a historicidade humana quanto a perspectiva numa vertente restritiva, levando em consideração apenas contextos históricos específicos. Percebe-se que Haesbaert se situa numa perspectiva múltipla, ou seja, entre as dimensões materialistas e idealistas, principalmente no que tange as questões políticas e identitárias. Dentre essas duas possibilidades elencadas por Haesbaert, penso ser possível não apenas admitir vários tipos de territórios coexistindo em um mesmo espaço sendo moldados por territorialidades pluriversas, mas também e principalmente acrescentar dois elementos essenciais que articulam a vida dos distintos sujeitos sociais e que possibilitam trabalhar a construção de novos territórios paradoxalmente desiguais, integrados e sobrepostos: a ontológica e a subjéctiva. Para isso, podemos nos apropriar da abordagem fenomenológica impregnada de subjetivismo cuja sustentação teórica respaldamos em Deleuze e Guattari na qual discutem territórios subjéctivos e/ou territórios existenciais a partir da difusão da chamada “desterritorialização” que caracterizam as dinâmicas do “período pós-moderno”. Esses filósofos pós – estruturalistas incluem as dimensões física, social, mental e psicológica (Haesbaert,1997) em suas análises o que implica considerar a dimensão vivida enquanto categoria fundadora dos territórios. Portanto, essas noções atribuem destaque para características intrínsecas ao ser humano – o que nos remete à perspectiva humanista e existencial – central na constituição desses territórios.

Ao levar todos esses elementos em consideração na análise de constituição dos territórios e territorialidades podemos tratar da perspectiva relacional. Uma das abordagens clássicas conforme já mencionado foi a de Raffestin (1993). O autor pontua que o espaço dispõe de duas faces: de um lado o plano da expressão, composta por superfícies, distâncias e propriedades reorganizadas pelos agentes sociais que atribuem sentidos conforme suas ações. Por outro lado, encontra-se o espaço abstrato simbólico cuja relação dialética com o espaço real se dá a partir da ação de organizações. Daí, o espaço relacional inventado produzido pelos diversos agentes sociais e cuja permanência se inscreve em escalas de tempos diferentes do espaço real “dado”. Significa dizer, que em diversas escalas, espaços, tempos e dimensões, somos todos agentes produtores de territórios. Isto é: “todos nós elaboramos estratégias de produção, que se chocam com outras estratégias em diversas relações de poder” (Raffestin,

1993, p.153). Assim, é justamente esse processo de produção que se situa no campo do poder como elemento intrínseco à problemática relacional.

Essa problemática relacional também é discutida por Haesbaert (1997). O autor pontua que os territórios não se configuram apenas estabilidade, limite e/ou fronteiras. É justamente pelo seu caráter relacional que o mesmo dispõe de movimento, fluidez e conexões. Os territórios não se definem por apenas uma das dimensões sociais, concreta ou simbólico – cultural, mas sim pela relação entre ambas. Daí a assertiva pontuada no primeiro parágrafo desta seção: fincarmos em apenas um destes aspectos incorre para uma análise fragmentada de uma realidade cujo fio condutor é o entrelaçamento de todos os elementos supracitados na perspectiva de romper com visões dicotômicas entre materialidade e espiritualidade, natureza e sociedade (Haesbaert, 2020). Assim, é compreensível o porquê os grupos sociais subalternizados têm se articulado em movimentos organizados como um novo agente social em torno de reivindicações emergentes para a manutenção e continuidade de suas identidades culturais, políticas e territoriais transformando os territórios em espaços estratégicos de luta de reprodução socioeconômica, mas principalmente de conquista de direitos até então retirados pelas políticas públicas governamentais que priorizam os interesses das classes hegemônicas.

Ao considerar essa contextualização percebe-se que não há a sobreposição da concepção idealista em detrimento da material-concreta uma vez que entende-se ao direcionar a análise para a dimensão simbólico – identitária os condicionantes econômicos e políticos tem de ser enfatizados já que o cerne da problemática identitária de grupos minoritários é exatamente a expansão político – econômica, eurocêntrica, hegemônica e colonialista que serviu de alicerce para a construção de Estados-Nações e de uma ideia abstrata de identidade nacional às custas de epistemicídios, ecocídios e genocídios de corpos indígenas, afroquilombolas e camponeses na qual padronizou estas formas de ser e existir para atender aos moldes de regulação da sociedade capitalista. Portanto, os territórios devem ser considerados não apenas produto, mas principalmente o espaço de relações sociais, conexões, redes, vidas, que ultrapassam a esfera econômica e incluem a natureza, apropriação, mudanças, mobilidade, identidade, patrimônios, dentre outros (Saquet, 2007).

Dentre essas mudanças e mobilidades penso ser emergente a reconceitualização de territórios sobre uma perspectiva latino-americana. Para tanto, importante pontuar e nos basearmos nos recentes trabalhos de Porto -Gonçalves (2008, 2009, 2013) Haesbaert (2020^a, 2020^b, 2021), Saquet (2020), na qual, esses autores elaboram algumas noções e proposições que são paradigmáticas para o estudo dos sujeitos sociais da nossa pesquisa. Inicialmente,

podemos considerar como “ponto de partida” as três modalidades: categoria da prática, categoria normativa e categoria de análise. A primeira diz respeito a uma concepção do senso comum tal como proposta no cotidiano da maioria dos grupos sociais, muito próxima do que os antropólogos denominam categoria nativa. Numa segunda possibilidade, encontra-se os territórios como categoria normativa. Esta, refere-se não a responder “o que é” os territórios, mas sim, desvelar o “que ele deve ou - deveria - ser”. Se insere nas análises das políticas territoriais de Estado. E, por último, atribuímos uma leitura de territórios como categoria de análise, prioritária na instância acadêmica, em que se transforma em um conceito teórico e metodológico elaborado através da reflexão intelectual (Haesbaert, 2020^a).

Tomando como referencial essas proposições do autor, acredito ser oportuno direcionarmos a ênfase para a junção da categoria da prática e categoria de análise, um elo “práxico” resultando em territórios como categoria nativa de análise – prática. Compreendo que esta seria uma abordagem alternativa para os estudos da questão indígena – camponesa, uma vez que, partimos dos contextos comunitários específicos, visto que, “essa categoria é uma espécie de catalisador das energias e das estratégias emancipatórias de muitos movimentos sociais, ela está presente nas entrevistas, depoimentos e declarações de lideranças dos movimentos camponeses, indígenas, movimentos quilombolas e dos chamados povos ou comunidades tradicionais” (Cruz, 2013, p.119). Além disso, acredito que os saberes produzidos por povos originários em suas realidades se configuram também como uma reflexão e construção intelectual dissidente, e posteriormente podemos incorporá-lo ao âmbito acadêmico. Portanto, respondo os questionamentos iniciais de Haesbaert (2020a) “Podemos falar de uma abordagem latino-americana de territórios”? “A que territórios e a que América Latina estamos nos referindo”? O autor afirma que a expressão América Latina deriva de um conjunto espacial diferenciado/articulado - região que manifesta uma base geográfica referencial minimamente unitária. Se, seguindo essa lógica, partimos de um recorte territorial unitário como o assentamento de reforma agrária da nossa pesquisa, então, sim, podemos incorporar uma abordagem “periférica” latino-americana.

Para pensarmos numa abordagem de territórios latino – americana em um contexto local em primeiro lugar é necessário retomarmos a seção anterior intitulada “**Do espaço aos territórios e as territorialidades: diálogos conceituais**”, na qual, vimos que em sua origem conceitual há nitidamente uma clara conotação do sistema moderno-colonial e hegemônico herança do poder soberano estatal de matriz eurocêntrica Ratzeliana e Gottmaniana, pertinente às análises das relações espaço – poder em que enfatiza-se a reprodução das classes sociais

ligadas aos interesses econômicos do grande capital imposta para a análise dessa categoria por toda a Ciência geográfica que nada reflete nas realidades territoriais do nosso continente (Haesbaert, 2020a). Nesta linha de discussão, Porto – Gonçalves assevera que

Não compreenderemos a emergência de movimentos sociais com forte potencial emancipatório na América Latina e no Caribe se permanecemos prisioneiros de categorias analíticas pensadas a partir de uma realidade específica como a Europa. Por mais que tenhamos nos acostumados com o eurocentrismo, à ideia de um pensamento universal e, assim, válido em qualquer circunstância. [...] entre nós a colonialidade sempre foi parte de nossa formação moderna [...]. Assim, dizer colonialidade é dizer também que há outras matrizes de racionalidade subalternizadas resistindo, r-existindo [...]. Aqui, mais que resistência, que significa retomar uma ação anterior, e assim, é sempre uma ação reflexa, o que temos é r-existência, isto é, uma forma de existir; uma determinada matriz de racionalidade que atua nas circunstâncias, inclusive re-atua a partir de um topoi, enfim de um lugar próprio tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, atua entre duas lógicas (Porto – Gonçalves, 2013, p. 169).

Percebe-se que o autor sinaliza a emergência do direcionamento de análises dos territórios como categoria da prática teorizado em meio aos povos originários e tradicionais tendo como prioridade suas lutas e práticas de r-existências, num movimento de intensa interlocução entre saber acadêmico e ações de lutas diante da frente externa que é a modernidade colonial. Isto é, o foco tem de ser as dissidências dos grupos subalternizados - como os indígenas – camponeses – que lutam para construir seus territórios de vida configurando-se, assim, como uma categoria da prática visto que os grupos supracitados visualizam os territórios de forma integrada/integral, característica marcante na América Latina. Dessa forma a questão posta em relevo nesta seção é a necessidade de uma nova perspectiva de leituras possíveis sobre os territórios em que nos propusemos a estudar em que sua essência esteja assentada na pluralidade de sujeitos sociais como contraponto à tradicional análise eurocêntrica e universalizante estatal. Isto é: nosso foco direcionou a análise para o pensamento nativo como emergência de multiplicidades (Massey, 2008). Neste sentido, “os territórios devem ser lidos frequentemente em diálogo com os movimentos sociais, suas identidades e seu uso como instrumento de luta e transformação social” (Haesbaert, 2020b, p. 76). Portanto, realizei uma leitura ontológica, ou seja, considerei o assentamento como um território reflexo do “Ser” e não apenas do “Ter” enquanto materialidade, o que implica em enfatizar os direitos às diferenças.

Consoante Saquet e Bozzano (2020) torna-se essencial compreender à priori as concepções indígenas-camponesas e posteriormente incorporá-las ao meio acadêmico unindo-as e potencializando-as de forma dialógica e respeitosa ao conviver e trabalhar com esses povos originários e tradicionais. Ao nos colocarmos a serviço deles/as, não apenas reconhecemos a

existência de saberes, práticas, análises e reflexões periféricas, mas principalmente compreendemos suas angústias, suas vozes sufocadas, debatemos e tomamos para nós suas lutas e reivindicações. A partir disso, temos, então, uma “práxis territorial”, isto é: produzimos e teorizamos concepções e metodologias *outras*, que se dão a partir do diálogo, da convivência, participação, luta e enfrentamento político – cultural incorporado ao movimento de(s)colonial e contra – hegemônico. Dessa forma, identificam-se premissas e práticas que ao que tudo indica são concomitantes, ou seja, estão dentro e fora das universidades efetivando-se de maneira interdisciplinar e interinstitucional revelando-se um conteúdo político-ideológico claro e voltado para a transformação social a favor da construção de uma sociedade mais justa e ecológica. Para melhor ilustrar essa proposição tomamos como base as concepções de países do Sul global, ilustrada no quadro abaixo.

Quadro 3: Concepções Latino Americanas de Territórios

	Concepções	Práxis territorial
México	<p>São histórico-críticas, transescalares e multidimensionais, direcionadas para a realização de projetos de desenvolvimento regionais e/ou locais.</p> <p>São realizadas por meio da pesquisa-ação-participativa, com um conteúdo político decolonial.</p>	<p>Estão vinculadas à resistência político-cultural diante da hegemonia do Estado e das grandes empresas, especialmente no nível do lugar.</p> <p>Destacam-se aspectos como o corpo, a memória, a identidade, o trabalho, a unidade sociedade-natureza, a luta etc.</p>
Colômbia	<p>São histórico-críticas, multidimensionais e transescalares, também voltadas para os sujeitos estudados.</p> <p>São feitas por meio da pesquisa-ação-participativa interinstitucional e transescalar com a construção de estratégias e normas comuns de gestão territorial.</p>	<p>Acontecem em diferentes níveis escalares e de forma interinstitucional, sobretudo no nível do local, ou seja, do lugar, por meio de projetos conjuntos, de resistência político-cultural</p> <p>Evidenciam-se aspectos como o poder, as redes, as identidades, os símbolos, os sentimentos, as emoções, as percepções etc.</p>

Síntese das concepções e práxis identificadas até o momento no México e na Colômbia. Fonte: Saquet e Bozzano (2020). Elaboração: Borges (2023)

Diante da discussão realizada até o momento, no âmbito deste estudo optei pela abordagem em sentido amplo e relacional numa vertente específica latino-americana, isto é, a força política com que o território de Reforma Agrária vem sendo construído enquanto designação étnico-racial-grupal (Haesbaert, 2021) nitidamente com grande protagonismo feminista indígenas atikum e camponesas. Entendo que no processo de descortinar e compreender os conflitos ecológicos, territoriais e ontológicos sob a inspiração teórico – metodológica do pensamento decolonial, estas me orientam a aprofundar o processo de compreensão da produção do espaço - territórios da diferença como resultado das práxis de re-existências dos sujeitos subalternos indígenas Atikum e Camponeses no intuito de alcançarmos novas epistemologias que represente a realidade destes sujeitos no Oeste da Bahia.

3.3.Luta teórica é luta política: do campesinato eurocêntrico à epistemologias indígenas Atikum – camponesas do Oeste da Bahia

Inicialmente é necessário destacar que a conceituação do campesinato e seus fundamentos teórico – práticos data de um período emblemático que marcou o desenvolvimento histórico – econômico – social no início da era moderna. Trata-se do contexto da Revolução Russa iniciada em 1905 em sua primeira tentativa e consolidada em 1917. O campesinato não somente na Rússia, mas no mundo todo não é econômica e política e culturalmente uma classe útil criativa ou precisa subjugar-la ou mesmo eliminá-la para criar uma sociedade socialista? O que aconteceu com este “estado classe” do campesinato durante meio século de revolução e pós revolução? Eis questionamentos que se fazem globalmente. Na história do vasto país Russo uma figura se torna essencial: o camponês. É o único apoio real que sustenta as bases esmagadoras do Estado Russo, o perpétuo saco de pancadas de todos os regimes (Pierre Pascal, apud: Meet, 1968). Antes da Revolução o sistema que vigorava era o Império Czarista⁵. Sua riqueza era acumulada às custas da exploração e servidão da classe camponesa e operários. A abolição desse sistema se consolida meio século antes da Revolução, mas suas marcas influenciam posteriormente na reconfiguração do Império Russo.

⁵ Ver: Os últimos Czares: uma breve história não contada dos Romanov, 2021.

É, então, no processo de abolição da servidão – ato de 19 de fevereiro de 1861 - que se caracteriza a seguinte situação camponesa: 1) individualmente livres e sem resgate; 2) os camponeses recebiam terra para uso permanente; 3) os lotes de terra eram determinados por acordo entre camponeses e proprietários da terra; 4) os camponeses recebendo a terra para uso permanente, deviam pagá-la pelo seu trabalho ou por dinheiro. Até que tenham pago esta terra, permaneciam “provisoriamente obrigados”; 5) até o resgate integral, o senhor tinha um direito de fiscalização; 6) saindo da dependência da servidão, os camponeses tinham de agrupar-se em “obchtichinas”, tipos de comunidades rurais (Meet, 1968). Dessa forma, todo o modo de vida camponês era pautado por esse sistema de posse agrária que não consistia no individualismo, mas sim no coletivo familiar. Assentado sob as *obchtichina* desenvolvia-se a partilha igualitária das terras em que todos os membros da comunidade viviam nas mesmas condições da utilização de terras de diferentes qualidades. Paulatinamente, à medida que a população camponesa crescia havia novas partilhas e os lotes eram suprimidos. Nesse novo arranjo o camponês não podia dispor livremente do seu lote, embora as cercas eram marcadoras de sua casa. Portanto, a *obchtichina* ou a comunidade camponesa proporcionava ao servo libertado novas formas de dependência igualitária que conforme parte da opinião pública russa daquela época transformar-se-ia numa unidade do futuro socialismo camponês e preservar-se-ia todo o país do estágio capitalista do desenvolvimento económico (Meet, 1968).

Nos idos dos anos sessenta do século XIX tendo em vista o futuro do campesinato formulava-se concepções agrárias populistas. Originam-se no seio de levantes popular bem como com o apoio de intelectuais da época. A organização denominada *intelligentsia revolucionária* russa dá início a luta a favor dessa classe. Foi Herzen quem primeiro formulou a *obchtichinas* de célula socialista e o camponês russo de socialista inato, que, através de sua força enquanto classe organizada era capaz de instaurar o sistema socialista na Rússia. Foi Herzen também quem lançou o lema “Terra e Liberdade”. Em uma perspectiva anarquista radical Bakunin coloca-se na defesa pela comunidade. O mesmo enunciara “A terra pertence somente aqueles que trabalham com as suas mãos – às obchitchinas agrárias”. Em sua obra “O Estado e a Anarquia”, Bakunin salienta que o direito de uso da terra não pertence somente a um indivíduo, mas a toda a comunidade e esta deve obter total autonomia quanto ao manejo. Nessa mesma direção, Piotr Lavrov defende a posse e o uso das terras na qual o trabalho de base comunitária viria a se transformar no socialismo agrário (Meet, 1968). Nos programas agrários, era dito:

Para o Estado russo, a base especial sobre a qual pode se desenvolver o futuro da maioria da população russa na direção indicada pelos problemas comuns do nosso tempo é o campesinato com o seu sistema comunitário de posse das terras. Desenvolver a nossa obchtchina no sentido do trabalho em conjunto da terra e da utilização conjunta da terra, fazer do "mir" o elemento político essencial do sistema político russo, submergir na propriedade comunitária a propriedade privada - estas são metas especificamente russas às quais devem colaborar todos os russos que desejam o progresso da sua pátria" (ver Vpierrez, revista não periódica, vol. I, ed. 1873, p. 11).

Percebe-se o ponto em comum nessas concepções é a defesa do fortalecimento da posse comunitária da terra. Esta, se via ameaçada pelo crescente avanço do capitalismo mundial que não tardara chegar à Rússia e por consequência imediata sua inserção logo se daria na agricultura. Assim, outro teórico populista que reafirmara esta tese Nikolai – on, afirmava: "A posse comunitária da terra, escrevia, é uma das condições materiais da produção na qual pode ser construído o edifício da economia pública. Não temos que esperar a perda das terras pela maioria dos camponeses para que desenvolva um sistema agrário capitalista como vem sendo feito no Ocidente. Uma tal perda das terras pela massa dos camponeses marcaria a véspera da nossa morte, morte econômica" (Nikolai-on, 1893, p. 344.). A partir disso, a questão agrária e a importância das obchtchinas expandia-se para além das discussões políticas exercendo forte influência na produção das artes, literatura e Ciências Humanas russas. Além disso, era necessário consolidar um posicionamento político – ideológico de enfrentamento às forças do capital, e é neste contexto que os ideais marxistas tomam centralidade nos discursos do populismo agrário e o papel do campesinato que assume uma nova conotação (Meit, 1968). Assim, análises de base marxistas pautadas no materialismo histórico vinham sendo fervorosamente produzidas. Dentre os clássicos, destacamos: Lênin, Kautsky, Chayanov e Shanin.

Lênin discorre acerca do papel do campesinato para a Revolução Russa. Em sua obra intitulada "O desenvolvimento do capitalismo na Rússia" o autor desenvolve a tese da diferenciação social do campesinato, bem como, o processo denominado de "descampesinização". Para ele, a desagregação dos pequenos agricultores e sua metamorfose em patrões e trabalhadores agrícolas é a base de sustentação da formação do mercado interno capitalista. Resulta daí, na descampesinização, isto é: a destruição do velho campesinato para dar lugar à novas classes de população rural, tais como: a burguesia rural, constituída pelos também chamados camponeses acomodados, e o proletariado rural, que corresponde à grande massa de pequenos produtores e de trabalhadores agrícolas assalariados. Neste segundo tipo, estão tanto os camponeses pobres os quais dispõem de alguma parcela de terra, quanto aqueles

totalmente desprovidos dela (Heynig, 1982. Tradução nossa). Em outro texto, acerca dos fundamentos históricos marxistas no desenvolvimento do campesinato (Meet, 1968) ressalta que Lênin afirmara que os marxistas deviam basear-se não na obchitchina, mas no fato indiscutível de que o capitalismo já tinha se enraizado profundamente na vida econômica russa. E, diante disso, criticava ferozmente as exigências dos populistas quanto aos problemas da dependência dos camponeses em relação ao seu lote, da proibição feita aos camponeses de deixar a obchitchina e do princípio de responsabilidade coletiva. Portanto, o processo de “descampesinização” desdobra-se a partir do mercado e da concorrência capitalista na agricultura comercial, cuja produção agrícola torna-se sujeita à concorrência e à lei do valor capitalista, resultando no empobrecimento do antigo camponês (Heynig, 1982).

Sobre essa condição do antigo camponês que se vê engolido pelos processos descritos acima, Kautsky (1980) em sua obra “A questão Agrária” – visivelmente influenciado pelo método dialético⁶, na qual deixa explícito nas primeiras páginas ser adepto dessa concepção - disserta acerca do sistema estrutural do campesinato bem como a forma com que o capitalismo chega ao campo. A desagregação industrial do camponês que produzia para si mesmo já começara na Idade Média⁷ quando surgiu a pequena indústria urbana. Porém, esta produção não exercia grande impacto no meio rural uma vez que permanecia nos limites suburbanos e não influenciava o modo de vida dos camponeses. Somente a indústria capitalista podia eliminar de forma implacável a indústria doméstica campesina que produzem para sua própria subsistência. O primeiro mecanismo a ser utilizado são os meios de comunicação que a sociedade capitalista se apropria como arma de enraização dos seus interesses. As estradas de ferros, os correios, os telégrafos, os programas de rádio e os jornais transportam seus ideais e os produtos urbanos para os confins de lugares do interior inserindo automaticamente a população agrícola a esse processo. À medida que esse sistema avançava induzindo a inserção dos camponeses mais desarticulava a indústria primitiva doméstica desses sujeitos do campo e conseqüentemente aumentava sua necessidade de retorno financeiro, uma vez que, não conseguia lavrar sua terra e tampouco se manter sem dinheiro. Portanto é exatamente esse o objetivo do sistema capitalista no modo de vida camponês: retirar todo o poder de autossustento

⁶ Ver: O capital (Marx e Engels, 2004).

⁷ “A família camponesa na Idade Média constituía-se numa sociedade econômica bastando-se inteiramente a si mesma, uma sociedade que não apenas produzia os seus gêneros alimentícios, mas também construía sua casa, seus móveis e utensílios domésticos; fabricava mesmo a maior parte das ferramentas grosseiras com que curtia peles, preparava o linho e a lã, confeccionava as suas roupas, etc. O camponês ia certamente ao mercado, mas unicamente para vender o sobejo do que produzia, e apenas comprava o supérfluo, exceto o ferro que empregava, aliás na menor quantidade possível. Do resultado do mercado poderiam depender a sua abastança e o seu luxo, mas nunca a sua existência. Esta sociedade que se bastava a si mesma, era indestrutível” (Kautsky, 1980, p. 12).

campesino de modo a transformá-los em trabalhadores explorados e dependentes dos senhores feudais, principados e demais agentes públicos da época.

Ao se tornar trabalhadores explorados e submissos o único meio de conseguir dinheiro consistia em mercantilizar seus produtos. Esses produtos eram facilmente comercializados pois eram mercadorias que a indústria urbana não produzia. É então dessa forma que o que antes eram os tradicionais “agricultores puros” se metamorfoseia no que atualmente conhecemos como camponês. As contradições desse “evolucionismo essencialista” começam a escancarar as fragilidades do modo de vida campesino uma vez que quanto mais os camponeses inseriam-se nesse novo sistema maior era o distanciamento das atividades industriais e da agricultura. O camponês tornara-se efetivamente um sujeito dependente do mercado o que se revelava ainda mais incerto. Quanto mais a produção agrícola transformava-se em produção mercantil tornava-se praticamente impossível manter-se na fase primitiva de comercialização direta do produtor ao consumidor. O comerciante assume o lugar central diante dos demais sujeitos, se adapta às transformações do mercado global/nacional e por conseguinte explora o camponês (Kautsky, 1980). Assim, os trabalhos que restavam aos camponeses não eram mais suficientes para cobrir suas necessidades financeiras, o que os obrigavam hipotecar suas terras e por consequência surgia daí, novas explorações e dependências.

Dentre essas explorações destaca-se a do capital usurário, a pior de todas, dizia Kautsky, pois, colocava em risco o leilão de bens hereditários – suas terras – mas principalmente como a causa direta de sua transformação em proletários. Portanto, compreende-se que o desenvolvimento de produção mercantil condicionou as tendências mais contraditórias na agricultura camponesa. Todas, impõem limites aos camponeses quanto ao cultivo de suas terras, em especial as pastagens das florestas, bem antes de estabelecer uma superpopulação real condicionados pelo sistema de exploração agrícola predominante. A partir disso, ocorre a fragmentação daquilo que impedia a mudança para o modo de exploração capitalista via estabelecimento da propriedade completa da terra, divisão da pastagem comum, supressão da comunidade territorial e da coerção de afolhamento, destruição das parcelas de terras, reunindo-as em uma superfície contínua cujo proprietário de terras deveria ser absoluto. A cidade também produziu a revolução no campo pois foi nela onde se formaram as classes revolucionárias contra o poder feudal. Com efeito, quanto à burguesia e às revoluções ilegais e violentas ou legais e pacíficas, o resultado foi o mesmo em toda parte: “a supressão dos encargos feudais por um lado, dos restos do comunismo primitivo do solo por outro, o estabelecimento da propriedade

privada absoluta da terra. Estava aberto o caminho para a agricultura capitalista” (Kautsky, 1980, p. 51).

É, pois, no contexto de modernização da agricultura capitalista da Rússia que Chayanov (1974) desenvolve sua teoria sobre a economia camponesa. Todo o período de 1890 até o contexto da Revolução Russa e posteriormente a inserção de políticas de coletivização vigentes nos idos da década de 1930 está marcado pelas tensões entre os populistas, marxistas e a tendência na qual Chayanov tomava partido, denominada como “Escola para análises da organização e produção camponesas⁸”. Esta escola tinha como fundamento os debates acerca das questões agrárias russa no solo, em que, se vinculava com a problemática da tendência da terra e suas formas mais adequadas para a passagem do socialismo, que incluía outras dimensões associadas a disponibilidade de recursos econômicos e técnicos que variavam conforme transformações no modo de vida camponês. Para este autor, a economia camponesa não é tipicamente capitalista, visto que, não se pode determinar a produção justamente pela ausência da categoria salário. Assim, o cerne dessa concepção assenta-se no fato de que, o retorno que os camponeses obtêm ao findar o ano econômico não pode ser conceitualizado como parte de algo que os empresários capitalistas chamam de “ganância”. Os camponeses são o oposto disso. Utilizam-se tanto da força de trabalho familiar quanto consideram os excedentes de produção como auto retribuição ao seu próprio trabalho. Esta retribuição aparece corporizada no consumo familiar de bens e serviços.

Este modelo de produção e consumo camponês familiar é exatamente as bases de sustentação da teoria de Chayanov a qual se dedica em toda sua obra. Para ele, era imprescindível construir uma teoria distinta das empresas capitalistas, pois estes, defendiam a objetividade da modernização e a tecnificação do campo russo. Isto é: a força de trabalho dentro dessa lógica passa a ser definida conforme o capital variável e suas combinações com o capital constante, em que, este determina a obtenção de uma taxa de lucro (Chayanov, 1974). Ainda segundo o autor, o camponês familiar se caracteriza por um sistema pautado em tipos de cultivos, tamanho das famílias, sua composição por sexo e idade, consumo e produção de artesanato. Assevera o autor:

[...] o trabalho da família é a única categoria de ingresso possível para um camponês ou um artesão, porque não existe o fenômeno social dos salários, e por tal motivo, também está ausente o cálculo capitalista de ganância. O problema é determinar quais mecanismos estão por trás do trabalho familiar de uma unidade de produção fundamentalmente doméstica. (Chayanov, 1974, p.10. Tradução nossa).

⁸ Tradução nossa.

Compreende-se a partir dessa assertiva, que o cerne da teoria de Chayanov está justamente no balanço entre consumo familiar e a exploração da força de trabalho, ou seja, a quantidade de pessoas que as famílias precisavam alimentar em contraponto ao número da força de trabalho disponível. Penso que, se estamos refletindo acerca do avanço do sistema de produção capitalistas sobre as unidades camponesas, dificilmente iremos constatar essas atividades puramente domésticas, uma vez que, para sobreviver no interstício desse novo contexto, os camponeses tiveram de se adequar aos novos moldes de produção. Shanin (1983), em sua obra *“La classe incomoda: sociologia política del campesinato em uma sociedade em desarrollo”*, assevera que as unidades camponesas domésticas tipicamente acomodadas se caracterizavam-se pelo maior número de membros e trabalhadores adultos. As unidades maiores demonstravam índices superiores de entrada do capital por trabalhador, o que beneficiava o uso mais eficiente de fatores produtivos. Em contrapartida, as unidades mais pequenas eram impactadas pela entrada do capital. O Norte – americano Wolf (1976), numa análise antropológica complementa que a sociedade industrial se alicerçou sobre as ruínas da sociedade camponesa. A preocupação primordial do autor, num primeiro momento, é caracterizar quem são esses camponeses. Há quem os classificavam como cultivadores rurais, cujas produções de gados e grãos se davam efetivamente no campo, e não em estufas na cidade. Por outro lado, o fato de desenvolver essas atividades no campo não era determinante para chamá-los de fazendeiros e/ou empresários agrícolas, por dois motivos: o primeiro é que as fazendas norte-americanas são essencialmente uma fazenda de negócios – o que podemos comparar com o atual agro-energias-negócio no Oeste da Bahia - combinando fatores de produção comprados no mercado para obter lucros e posteriormente vendendo-os vantajosamente no mercado de produtos. O camponês, no entanto, não desenvolve produções econômicas. Seu intuito é o sustento familiar e não empresarial. Porém existem povos primitivos que vivem no campo criando e cultivando gado (Wolf, 1976). Então voltemos a questão inicial, quem são os camponeses?

Em primeiro lugar é necessário compreender o camponês como ser histórico - social e político e não como termo conceitual, pois como já alertara Shanin (2005), há razões para definir “camponês” bem como para deixar a palavra indefinida, isto é: o camponês não existe em nenhum sentido imediato e estritamente específico. Ele é heterogêneo. Só o podemos entender dentro dos processos históricos e de conhecimento das sociedades. Segundo o autor, os idos da década de 1960 marca os crescentes estudos camponeses, cuja preocupação estava

em defini-los como um ser explorado pelo contexto da lógica estrutural subjacente à sua “camponesidade”. É, então, com base nessa discussão, que são incorporadas quatro características ao ser camponês: a) vivem em uma propriedade rural familiar como a unidade básica da organização econômica e social; b) a agricultura é a principal fonte de sobrevivência; c) vivem em aldeamento e a cultura específica das pequenas comunidades; d) a situação oprimida, isto é, a dominação e exploração dos camponeses por poderosas forças externas. No entanto, ao analisar essas características percebe-se uma homogeneização bem como uma marginalização do sujeito camponês. Então, as questões que se seguem são em torno de sua desconceituação: como e quando, e se acontecer o camponês deixa de ser camponês mesmo estando em uma unidade de produção e estabelecimento rural familiar? E no caso dessa pesquisa, na qual os camponeses “dividem” o mesmo espaço-territórios rural com os indígenas Atikum e ambos os sujeitos não se desenvolvem plenamente em suas especificidades? Na atual dinâmica societária, o camponês, e principalmente o pequeno camponês se caracteriza por uma situação social e econômica particular. O pequeno camponês se revela como um sujeito contrário ao latifundiário capitalista principalmente no que tange aos instrumentos modernos de trabalho: “trabalha com instrumento simples, relativamente primitivo, uma vez que sua exploração não é suficientemente importante para permitir-lhe utilizar-se das conquistas da ciência e da técnica modernas” (Thalheimer, 2014, p. 13). Portanto, os camponeses podem ser considerados um modo de produção, uma economia, uma classe, ou nenhum desses?

José de Souza Martins em sua obra “Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e o seu lugar no processo político” (1981), constata que os termos “camponês” e “campesinato” se revelam recentes no nosso vocabulário. Origina-se pelo viés esquerdista políticos como forma de sustentar as lutas dos trabalhadores do campo que ascenderam em diversas regiões do país na década de 1950. Foi assim que as várias denominações foram sendo atribuídas: de “caipira”, “caiçaras” – prováveis termos de origem indígena – “tabaréu” no Nordeste, à caboclos. Fato é, que são conotações pejorativas e depreciativas e que embora correspondem ao crescente avanço das lutas camponesas e a inserção do contexto do campesinato no debate político nacional sua atuação política torna-se oculto e invisível nos interstícios dos (não) processos de reforma agrária. Ainda segundo o autor a situação dos camponeses brasileiros assume um entendimento estrangeiro o que por conseguinte nada reflete a sua realidade, às contradições que vivem, seu destino real. Ianni (1986) assevera que há um estranhamento quanto à definição de camponês. Há de se reconhecer que este sujeito pode ser denominado como trabalhador rural, lavrador, sitiante, posseiro, colono, arrendatário, meeiro,

parceiro, dentre outros. São os outros que criam, recriam, falam, interpretam ou mesmo transfiguram as reivindicações e pautas de lutas dos camponeses, nunca eles mesmos, e geralmente, estes não se reconhecem no que dizem ou fazem por eles. Neste sentido, voltemos a José de Souza Martins em seu clássico “O cativo da Terra”, em que o campesinato é abordado sob o contexto do colonato. O autor enfatiza:

o camponês brasileiro é desenraizado, é migrante, é itinerante. A história dos camponeses-posseiros é uma história de perambulação. A história dos camponeses-proprietários do sul é uma história de migrações. Há cem anos, foram trazidos da Europa para o Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Espírito Santo. Há pouco mais de trinta anos deslocaram-se para as regiões novas do Paraná. Hoje, muitos estão migrando para Rondônia e Mato Grosso. Tanto o deslocamento do posseiro, quanto o deslocamento do pequeno proprietário são determinados fundamentalmente pelo avanço do capital sobre a terra (Martins, 1981, s.p).

É, pois, a partir das perspectivas sociais, históricas e políticas do sistema de trabalho nas fazendas cafeeiras que Martins insere o camponês como um sujeito essencial na história nacional. Sabe-se que devido a expansão capitalista sobre as terras camponesas essa classe não tem tido condições para enfrentar a inserção das classes hegemônicas que os desenraizam. Justamente por isso subsistem como classe subalterna. O cerne finca-se especificamente na exclusão do camponês do pacto político o que cerceia a compreensão de suas ações políticas. No entanto, essa exclusão não é como equivocadamente tem sido interpretada. A ausência de conceituações e categorias que o localize socialmente e o defina de modo completo e uniforme constitui exatamente como uma figura excluída e/ou inferior à parte do processo histórico brasileiro. Em outro texto intitulado “A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais” (2002) José de Souza Martins se apropria de concepções sociológicas da situação de classe social e discorre acerca da caracterização da classe dos camponeses e como estes são inseridos no contexto do campesinato no interstício estrutural e societário da dinâmica capitalista, suas aproximações e divergências, imprescindíveis no entendimento de seu papel social, sua atuação política e seu lugar nos processos históricos na sociedade contemporânea. Vejamos:

Quadro 4: Diferenciação conceitual sobre os camponeses

Camponeses
1.O vínculo do camponês como capital não é estabelecido através da venda de sua força de trabalho ao capitalista. Diversamente do que acontece como operário, cujo trabalho é diretamente dependente do capital. O trabalho do camponês é um trabalho independente. O

que o camponês vende não é sua força de trabalho e sim o fruto de seu trabalho, que nasce como sua propriedade.

2. Se, para a definição social do operário, a igualdade jurídica é condição fundamental, para o camponês a relevância é outra. Para ele, o fundamental é ser livre e não necessariamente igual. O camponês é livre na medida em que é dono dos seus instrumentos de trabalho ou, no mínimo, dono de sua vontade quanto ao que produzir e para quem vender. Na medida em que é livre, dono do seu próprio trabalho. As determinações do mercado não estão imediatamente presentes no nosso processo de trabalho. A liberdade da situação social do camponês, encontra-se no meio caminho entre a dependência pessoal e a igualdade.

3. O camponês se situa no mundo através do seu produto. Seu trabalho se oculta no seu produto. Seu trabalho não aparece como uma relação de trabalho, embora de fato a seja. É uma relação invisível com o mercado de produtos e, por meio dele, com o capital.

4. Independentemente de sua inserção no mundo da mercadoria, o camponês está voltado para “dentro”, para o pequeno mundo concreto que conhece e identifica, como a família e o bairro, isto é, a vizinhança e a comunidade.

5. O mundo do camponês e a identidade do camponês não são necessárias ou fundamentalmente constituídos por antagonismos internos à sua situação social. Eles são destruídos pelos antagonismos sociais. Se eventualmente houver antagonismos entre o camponês e o proprietário da terra, o que é menos comum na situação brasileira, esse é um antagonismo que vem de “fora” da situação camponesa.

6. Os conflitos sociais que tem o camponês como protagonista, como classe social que se defronta com o capital, quando não são apenas conflitos de interesse em torno de preços, tendem a ser conflitos externos, estranhos ao que se possa considerar efetivamente capitalismo. Esse é, certamente, um dos fatores que levam muitos pesquisadores nas ciências sociais a dedicar um tempo enorme à discussão sobre “modo de produção” ou sobre “formação social” para decidir se as lutas camponesas são pré-capitalistas e “antifeudais” ou se o campesinato é efetivamente uma classe social da sociedade capitalista.

7. A consciência camponesa não é permanentemente mediada pelo conflito constitutivo da estrutura de classes. Por que o conflito propriamente de classes não se instaura de modo constante e cotidiano na sua situação social. Isso não quer dizer que não haja

conflitos de interesses cada vez mais presentes na vida das populações camponesas, disputas em torno de preços, empréstimos e juros.

8. Como classe social, o campesinato não é uma classe em si, que nessa condição pode ser observada objetivamente. Ela se manifesta como classe de um ponto de vista puramente externo, a partir de suas formas convergentes de produzir e de se relacionar com seu principal instrumento de produção, a terra. Como classe em si, pode ser observada sociologicamente e pode ser compreendida politicamente, na sua contraditória inserção no processo social e histórico. Ela se manifesta como classe, também, por sua capacidade de questionamento histórico e político implícito da expansão capitalista, especialmente sua expansão territorial.

9. O campesinato, enquanto classe dispersa e fragmentária, é, teoricamente, uma classe conservadora, no geral norteadada pelos valores e concepções centrados na família, na terra, na religião, na comunidade e no trabalho. A visão conservadora do mundo, da vida e do trabalho, que é própria do campesinato, é mais do que gestada, reafirmada na expansão do capitalismo. Por que nessa expansão o capital ameaça em primeiro lugar a autonomia e o modo de vida das populações camponesas, seu acesso à terra, sua liberdade e sua visão de mundo.

Fonte: Martins (2002) Elaboração: Borges (2023)

Diante desse surto reducionista euro-academicista sobre a figura do camponês, torna-se necessário pontuar algumas questões: a caracterização desses sujeitos é centrada em um europeu as margens de uma sociedade capitalista que se torna “descamponesados”, nos dizeres de José de Souza Martins. Além disso, o cerne da teoria social de Marx (2004) abordou o campesinato no interstício da transformação capitalista sob duas perspectivas conceituais: a diferenciação e aos modos de produção, e aqui entra a posição dos camponeses na linha histórica-social. Caio Prado Júnior (2014)⁹ questiona esse caráter insustentável. Na visão do autor, não temos em nosso país nada que se pareça ao camponês dessas concepções políticas. Pelo contrário, esses sujeitos seriam ainda considerados como aqueles de uma estrutura feudal ou pelo menos do que restou desse período, algo totalmente descabível em contextos atuais. Percebe-se que essa exclusão ideológica é tão latente e profunda que alguns dos mais importantes acontecimentos políticos da história contemporânea do Brasil são camponesas e indígenas e, não obstante, desconhecidos da imensa massa do povo. Isto é: os movimentos

⁹ Ver em: Contribuições para a Questão Agrária no Brasil (2014).

sociais indígenas -campesinos não são compreendidos como organizações sociopolíticas por melhores condições de vida.

Diante disso, podemos considerar três vias de análise no tratamento da conceituação do camponês: a primeira, conforme já vimos, se dá sob a perspectiva econômica, cujo modo de produção a cria e recria como classe social; a segunda acontece no plano político de luta pela terra, tão antiga quanto atual. A terceira perspectiva que muito me agrada - mas não se dissocia das duas anteriores - acontece numa ordem de r-existências camponesas. Isto é: esses sujeitos devem ser compreendidos através da investigação das características do assentamento rural familiar tanto internas quanto externas, ou seja, suas específicas reações e interações com o contexto social mais amplo que ultrapasse o entendimento do camponês transformado em agricultor familiar capitalista inserido no mercado. É necessário destacarmos a forma como interagem com outros sujeitos, e como constroem gradualmente sua autonomia (Martins, 2002) bem como enquanto movimentos sociais organizados. Assim, acredito que a noção do camponês como ser isolado é uma distorção esquizoide da realidade. Penso que, ao reverter sua conceituação para o próprio lugar de fala desses sujeitos oportunizamos a transgressão de uma mera proposta de padronização e/ou modelo teórico. Significa revesti-los com uma força política de luta e resistência que só um conceito historicamente forjado não poderia dar conta. O camponês enquanto SER, significa um sujeito no interstício processual de/em r-existências em diversos capítulos da história.

Diante do exposto, compreende-se que o campesinato europeu preexistiu ao marco dos processos capitalistas societários datando do período histórico feudal em que os camponeses se caracterizavam como o sujeito detentor de parcelas comunitárias de terras para cultivo e autossustento. Esse é essencialmente o ponto de partida que muito influenciou nas concepções brasileiras. Não se trata no relevo deste texto reduzir a autoridade de Marx, reconheço a importância do seu pensamento, porém, séculos depois justamente de onde elas surgiram já deixaram de fazer sentido pautar as discussões apenas sob vieses socialistas (Santos, 2018), pois, “sobretudo em sua versão marxista-leninista, pretendeu não sem êxito fazê-lo passar por uma obra homogênea e sua leitura como único legítimo herdeiro” (Quijano, 2005, p.89). Isto é: “o marxismo é um pensamento com pretensão de conhecimento e rigor científico economicista privilegiado” (Santos, 2018, p.172), sua propensão homogeneizante, reducionista e dualista produziu na América Latina como toda teoria eurocêntrica um desvario absurdo, o que se distancia progressivamente das concepções indígenas e camponesas e da multiplicidade da vida comunitária (Segato, 2021). Por exemplo: no universo indígena há a questão da cosmovisão

comunitária, do corpo coletivo dos rios, da umidade da terra, do suspiro das plantas, do fogo da espiritualidade, dos seres encantados, das vidas gestadas nas entranhas femininas, à memória ancestral que dá sentido a esses sujeitos, e estas não entram no âmbito de análise marxista. E se estou engajada numa luta de mulheres indígenas, camponesas, LGBTQIAP+, é necessário lidar com distintas concepções de corpo e corporeidade, luta, resistência, raça, etnia, natureza e libertação (Santos, 2018). Dito isso, afirmo que estas concepções não são suficientes para analisarmos a realidade específica no nosso estudo. E por isso, penso ser necessário ultrapassar essas concepções unilinear que se restringem às sociedades de classes econômicas e patriarcais, pois, acredito que há muito mais conhecimentos, concepções, e saberes para além deles.

Parafraseando Boaventura de Souza Santos (2018), como comparar saberes dada a diferença epistemológica? Como criar conjuntos de saberes que participa e dialoga de um dado exercício de ecologia de saberes já que estas são infinitas? Em primeiro lugar, é necessário considerar que a ecologia de saberes parte de um reconhecimento assimétrico e transforma-o em comparativos entre saberes para finalmente tratarmos de uma terceira via de saberes e conhecimentos alternativos como opção epistemológica e política. Daí, que eu tomo como ponto de partida as concepções gerais e eurocêntricas como a do campesinato marxista que contesta a condição socioeconômica das classes sociais camponesas, na qual, naquele momento representava uma luta contra a dominação hegemônica, mas que, se cristaliza como concepção universal nortecêntrica. Significa dizer, que o papel e a importância das teorias se assentam não somente na sua capacidade explicativa, mas também no seu potencial normativo. Isto é: se toda teoria serve para algo ou alguém, é cabível partir do pressuposto que a mesma reproduz relações de colonialidade do próprio poder. Dessa forma, para transgredir categorias de narrativas, conceituações universais e homogeneizantes, as reflexões que permeiam o atual contexto agrário latino-americano não podem ser feitas desconectada e desarticulada sobre o que vem sendo denominado colonialidade do poder e saber.

Segundo Porto-Gonçalves (2005) a colonialidade do saber nos revela que há um legado epistemológico nortecêntrico e eurocêntrico que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. Significa dizer, que historicamente as concepções e filosofias políticas foram predominantemente elaboradas no Norte e para o Norte (Ballestrin, 2013). E, justamente por isso defendo no âmbito deste trabalho a necessidade de pensarmos sobre o binômio Sul - Sul. Para tanto, é necessário ter em mente que existem diversos “Suis”, nos dizeres de Boaventura, e torna-se em primeira instância saber em que Sul nos encontramos. Isto é: não estamos nos referindo ao Sul geográfico e sim ao Sul

geopolítico. Aquele historicamente saqueado, dominado, expropriado e explorado pela profana tríade do colonialismo, capitalismo e patriarcado. Dessa forma, ao inserir o pensamento decolonial no âmbito da Ciência Geográfica, constata-se que a colonialidade do saber ainda é um resíduo irreduzível em nossa formação social bem como na forma como produzimos conhecimento à qual se manifesta de diversas formas nas instâncias políticas e acadêmicas, nas relações dominação/opressão, em nossas práticas sociais e autoritárias, em nossa memória, linguagem, imaginário e subjetividades (Cruz, 2017). Isto é: quando invisibilizamos as mais variadas vivências, representações e/ou autorrepresentações de sujeitos sociais do campo como indígenas e camponeses, cometemos epistemicídios (Santos, 2002) que expropria do outro, das suas subjetividades registros de suas memórias, narrativas e experiências (Cruz, 2017).

Estas, resultam de análises quando esses sujeitos considerados como “*outros*” são compreendidos a partir de posições hegemônicas. Essas análises de posições hegemônicas resultam do projeto de dominação moderno-colonial à qual objetivou uma mudança radical nas estruturas cognitivas, valorativas e afetivas do colonizado (Castro – Gomez, 2005a). Em outro texto, Castro – Gomez (2005b) afirma que a colonialidade do poder e saber é sobretudo a intenção do colonizador de eliminar as variadas formas de conhecer e viver dos povos subjugados como os indígenas e os camponeses que serviam aos propósitos do regime colonial. Significa dizer que o que se observa historicamente nos interstícios da matriz colonial de poder e do saber é uma colonização discursiva e uma violência epistêmica¹⁰. Além disso, a afirmação da pertinência do uso do conceito de camponês e do indígena para compreender realidades como essa se apoiam numa abordagem dialética, que entende que os conceitos se referem a estados de estruturação ou estabilidades relativas constantemente tensionados pelos conflitos, contradições e negatividades que emergem no processo de devir da realidade social (Lefebvre, 2002, p.244-263).

Dessa forma, desloca-se o lugar de enunciação no intuito de ouvir os sujeitos indígenas - camponeses sobre seus saberes, do ponto de vista deles, pois, segundo o autor, “só haverá justiça global, se houver justiça cognitiva” (Santos, 2009, p.41) visto que a violência cognitiva ocasionou em violência física, material e simbólica que sustentou e fundamentou a violência colonial. Trata-se de uma luta simbólica, pela afirmação de novas ideias, novas ideologias, novos conceitos e práticas alternativas. Estas perpassam pela criação de novos discursos destes sujeitos sociais do campo, que é uma luta ao mesmo tempo política, territorial, epistêmica e

¹⁰ Termo amparado na análise de Gayatri Spivak, em “Pode o Subalterno falar”?

identitária (Cruz, 2013). Assim, torna-se imprescindível pensarmos em formulações epistemológicas que sejam alternativas das alternativas. Um pensamento pós-abissal. Que se origina dos contextos específicos comunitários. A constituição de pensamentos *outros*, como os indígenas. Portanto, implica em “pensar outros mundos possíveis, no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza” (Krenak, 2017, p.32).

Dessa forma, no âmbito deste estudo desenvolvi meus esforços nas problematizações da Questão Agrária em um contexto local no Oeste da Bahia. Este contexto local me leva a afirmar que é necessário uma abordagem teórica e política que supere o legado epistemológico do eurocentrismo. Assim, como forma de transgredir categorias universais, o corpo teórico que me orienta no relevo desta seção é composto pelo entrecruzamento de concepções eurocêntricas e discussões pautadas pelos Estudos pós coloniais e de(s)coloniais. O intuito é incorporar uma nova abordagem pautada no gesto de(s)colonial como uma terceira perspectiva autonomista e emancipatória a partir de quem somos e do mundo que vivemos que emergem das experiências, casos, situações concretas que permitam superar os excessos de uma leitura teórica abstrata que essa perspectiva tanto critica (Cruz, 2017) e que pode nos levar a novas agendas políticas da Questão Agrária, ou como denomino no âmbito desta pesquisa “Questão Indígena – Camponesa” como um novo enunciado de luta e r-existências, bem como apresentar minha contribuição teórica à discussão e aos debates crescentes sobre a conceituação destes sujeitos nos últimos tempos que vai além da perspectiva da luta de classes, sem, entretanto, excluí-las do debate.

Em primeiro lugar, torna-se necessário pontuar que as fissuras foram abertas e as memórias e cosmovisões que se seguirão no relevo desta seção, nos remetem a garantia dos territórios epistêmicos (Escobar, 2016). Ainda segundo o autor, quando nos referimos às cosmovisões, às memórias ancestrais dos anciãos e/ou membros adultos de uma comunidade, ao apostarmos nas diferenças, contribuimos para defender ativamente esses mundos em seus próprios termos, como uma contra-corrente epistemológica universalista de mundos e vidas (Escobar, 2016). Esses mundos que abrigam formas de diferença radical continuam r -existindo diante de nossos narizes. Isto é: devemos nos esforçar para reelaborar a **r-existência** de novos contextos simbólicos e discursivos. Dessa forma, trata-se de um esforço de romper com a hegemonia dominante local que esconde o lugar de enunciação desses povos, bem como, “uma forma de construção político-identitário em que as práticas discursivas cumprem um papel

relevante de descolonização do pensamento e que tem caracterizado o novo ciclo do movimento indígena e camponês” (Porto – Gonçalves, 2009, p.28). Portanto, não pode haver apenas um modelo de **r-existência**” (Mignolo, 2017, p. 41. **Grifos da autora**).

Um desses modelos de r-existências são as memórias e macronarrativas indígenas, pois como já afirmara Daniel Munduruku, na compreensão de tempo indígena existe apenas o passado que se cristaliza como o tempo da memória e o presente tempo do agora. Na perspectiva da colonialidade do saber, essas macronarrativas são precisamente os lugares nos quais “um outro pensamento” poderia ser implementado, não para dizer a verdade em oposição as mentiras, mas para pensar de outra forma, caminhar para “uma outra lógica” (Mignolo, 2004). E para aqueles que ainda não conseguem se livrar da ideia de o indígena como ser do passado, deve-se lembrar que por serem seres do presente somos seus contemporâneos. Em outras palavras: temos o direito de *SER* e *ESTAR* aqui e agora usufruindo de tudo aquilo que a natureza humana inventou. Se negarmos isso, negaremos nossa capacidade de nos reinventar. Isso seria uma afronta à memória dos ancestrais. Além disso, há milhares de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade (Krenak, 2019). Não obstante, para além da velha cantilena do fim do campesinato, o que se observa atualmente é a criação de uma internacionalização da via campesina, indispensáveis nos marcos teóricos-políticos até então, dominantes. Dessa forma, os que estariam considerados ao esquecimento – indígenas Atikum e camponeses – retornam ao cenário acadêmico-popular exigindo o seu direito à voz, aos seus lugares de fala, recusando assim, o desaparecimento que haviam sido submetidos à sua própria revelia, pela colonialidade do saber que sobreviveu ao colonialismo (Porto – Gonçalves, 2005).

Através das memórias transformados em macronarrativas originais, as vozes que se seguirão são de ativistas indígenas, indígenas Atikum e os camponeses desta pesquisa. Para além das relações de poder do sistema -mundo -moderno- capitalista -colonial-patriarcal discutidos até aqui, (Spivak, 2010) relaciona a subalternidade com o poder de fala de um grupo ou sujeitos, pois o sujeito que foi subalternizado nos contextos históricos são sempre representados por alguém que fala através dele. E por esse motivo, o termo “subalterno” não é utilizado como uma forma de caracterizar um sujeito que foi marginalizado mas para se referir às camadas mais baixas da sociedade que são constantemente atingidas pelas lógicas de exclusão dos mercados e da representação política e legal, assim como da possibilidade de ocupar uma posição dos grupos dominantes (Spivak, 2010). Portanto, estamos trabalhando contra a “subalternidade” ao adotar no relevo deste texto uma postura epistemológica pelas

teorias pós-coloniais, em que como pesquisadora, abro os espaços nestas linhas para que os sujeitos possam ser vistos, lidos e ouvidos (Spivak, 2010). Essa concepção nos é útil quando levamos em consideração a noção de diferença entre as subalternidades, que é o que nos interessa no relevo desta pesquisa. Isto é: estamos tratando do quesito de identidades e diferenças em suas múltiplas dimensões: classe, etnia, raça, gênero e sexualidade (Mignolo, 2003) Conforme veremos numa seção adiante.

3.5.2. Territórios epistêmicos: Podem os indígenas e os camponeses falarem?

Quadro 05: memórias de ativistas indígenas

Davi Kopenawa e Bruce Albert

“Por que continuo a lutar? Porque estou vivo!”

Quando eu era jovem e ainda não era xamã, eu não sabia sonhar. Era ignorante e dormia com uma pedra jogada no chão. Era incapaz de ver as coisas da floresta durante o meu sono. Mais tarde, entendi que não devia esquecer as palavras de Omana que nos vêm do primeiro tempo. Então pedi aos xamãs mais velhos de minha casa para me transmitirem os cantos dos xapiri, para assim poder sonhar de verdade. Antes quando eu dormia só via coisas muito próximas. Ainda não tinha em mim o sonho dos espíritos, que permite que a imagem dos xamãs viaje longe. Não conseguia contemplar as coisas do tempo de nossos ancestrais, em ver o que de fato eram o trovão, o céu, a lua, o sol, a chuva, o trovão, a escuridão e a luz. [...] Até as palavras dos xapiri são tão incontáveis quanto eles mesmos, e nós as transmitimos entre nós desde que *Omama* criou os habitantes da floresta. Antigamente, eram meus pais e avós que as possuíam. Eu as escutei durante toda a infância e hoje, tendo me tornado xamã, é minha vez de fazê-las crescer em mim. Mais tarde, vou dá-las a meus filhos, se quiserem, e eles vão continuar fazendo o mesmo depois que eu morrer. Desse modo, as palavras dos xapiri não param de se renovar e não podem ser esquecidas. [...] O próprio Omama não era xamã. No entanto, foi ele que criou os xapiri e fez de seu filho o primeiro xamã. Por isso não queremos esquecer suas palavras. São as que nossos maiores nos deixaram e queremos guardá-las para sempre. Só elas se deixam ouvir com clareza. Não entendemos muito bem as palavras dos brancos.

Sempre nos parecem estranhas e inquietantes. Quando tentamos imitá-las, mal a boca começa a se entortar para pronunciá-las, o pensamento já se perde no caminho em busca do que querem dizer (2015, p.376 - 508 – 509).

Ailton Krenak

[...] Se, em vez de olharmos para nossos ancestrais como aqueles que já estavam aqui há muito tempo, invertemos o binóculo, seremos percebidos pelo olhar deles. Dessa forma, me refiro a um tipo de sonho que seja uma instituição. Uma instituição que admite sonhadores. Onde as pessoas aprendem diferentes linguagens, se apropriam de recursos, para dar conta de si e de seu entorno. Ali, próximo ao Xingu, na terra indígena Pimentel Barbosa, vivia um senhor chamado Sibupá. Um dia, esse ancião chamaram seus sobrinhos de adoção — eu entre eles — e nos disse: “Eu tive um sonho em que o espírito da caça estava muito bravo e dizia que eu era um irresponsável, que eu não estava cuidando bem dos espíritos dos bichos, que os waradzu (os brancos) estavam predando tudo e logo acabaria a caça e as pessoas não teriam mais o que comer”. Na visão daquele pajé, que os jovens foram convocados a partilhar, a terra ficaria desolada. Foi ali que eu atinei que tinha algo na perspectiva dos povos indígenas, em nosso jeito de observar e pensar, que poderia abrir uma fresta de entendimento nesse entorno que é o mundo do conhecimento. Naquele tempo eu comecei a visitar as florestas do Acre, de Rondônia, e, por todos os lados, os pajés diziam: “Vocês precisam tomar cuidado porque o mundo dos brancos está invadindo a nossa existência”. [...] Creio que ainda persistem cosmovisões e mentalidades constituídas por povos caçadores-coletores, mesmo em situação adversa em que não há mais o que caçar nem o que coletar. Essas tradições ainda têm, na contemporaneidade, ligação direta com a nossa subjetividade, por isso os caçadores sonham de um jeito e os agricultores, de outro (2020, p.23 - 25).

Daniel Munduruku

Contam os velhos sábios que, no início dos tempos, a Terra era um lugar muito escuro, muito frio. Isso acontecia por que não havia sol, lua ou estrelas para trazer claridade. Por causa disso, precisavam manter um pequeno braseiro aceso dentro de casa. Mais isso era muito trabalhoso, pois exigia que os homens saíssem para a mata atrás da lenha. Como tudo era escuro e frio, todo mundo sentia uma grande indisposição para ir até lá. Aliada à preguiça que sentiam, havia também o fato de sentirem muito medo de permanecerem fora de sua hetó, pois os perigos eram muitos e grandes.

Quadro 6: Memórias e narrativas outras

MEMÓRIAS E NARRATIVAS OUTRAS ¹¹		
Indígenas	Lugares de Fala	Nomes
01	<p><i>A minha história começou Agora vou te falar Falar do meu povo que começaram a vagar</i></p> <p><i>Em 1985, começamos a perambular Saímos da nossa terra mãe Para vida melhor procurar Não sou originária daqui Mas agradeço por estar aqui</i></p> <p><i>Sou de Carnaubeira da Penha Lá é o meu lugar Serra do Umã, onde nasci Tem muita história pra contar Pernambuco meu Estado Sou originária de lá</i></p> <p><i>Saímos da minha aldeia Bem pequenina eu sei Sofri, andei sem parar Por causa de um conflito Que aconteceu por lá</i></p> <p><i>A FUNAI para evitar perdas maiores Achou melhor Para nós procurar outro Lar Infelizmente essa ajuda nos deixou a perambular</i></p> <p><i>Primeiro nos colocaram, na ilha Assunção dos Tuxás</i></p>	Luciene Beatriz

¹¹ Todas as transcrições dos sujeitos da pesquisa são devidamente nomeadas a pedido da Líder Indígena, uma vez que se trata de produções originais, e por isso optamos em comum acordo não substituir os nomes por símbolos e/ou signos, sendo justo e ético portanto, atribuir créditos à quem produziu.

*Depois fomos para Recife onde
passamos a morar
Serra do Ramalho nossa
próxima parada
Com os Pankararus tentamos
ficar*

*Embora sendo indígenas agora
vou explicar
Não adianta viver juntos
As diferenças irão chegar
Todas as etnias tem seus
costumes
E devemos preservar
Por termos costumes diferentes
Não demos certo por lá
Cada um tem tradições
diferentes
E devemos respeitar*

*Juntamos toda a família
E melhora fomos buscar
Em Brasília ficamos três meses
Buscando por uma terra
Que a FUNAI fosse comprar
Não obtendo resultados
As famílias começaram a se
dispersar*

*A batalha foi muito grande
Andamos sem parar
Fomos para Ibotirama
Com os Tuxá fomos morar*

*Conseguimos uma terra
Na ilha Grande fomos morar
Sofremos com inundações
Todos os anos sem parar
Perdíamos tudo que
construíamos
E logo após, tínhamos que
recomeçar*

*Construir casas de Taipas
Criar animais, e as lavouras
voltar a plantar
Sempre com esperanças
De que um dia iria mudar*

*Mas como o sofrimento um dia
passa*

*Uma esperança surgiu no ar
Ouvimos a falar de um povo
Que começaram a se organizar
Lutando por uma terra
Para seus filhos poder criar*

*Aí veio a esperança
De que tudo pode mudar
Vim em busca desta terra
Para nela poder plantar
Reforma Agrária de Angical
É o nome deste lugar*

*Benfica terra querida
É um lugar acolhedor
Todos que aqui chegam são
acolhidos com amor*

*A trinta e três anos aqui
chegamos
E novas dificuldades passamos
a enfrentar
Mas agradecemos ao pai Tupã
Por nesta terra poder plantar
Pois vivemos da casa, pesca e
agricultura familiar*

*Aqui construímos uma vida
Uma história neste lugar
Vemos sempre lutando
Para a vida melhorar
Agradecendo ao pai Tupã
Por nos abençoar*

*Ao pai tupã venho agradecer
Ao luar e as estrelas por nos
iluminar
Ao sol nosso amigo que vive a
brilhar
A terra minha guerreira que
tudo que plantamos ela dá*

*Ao Rio Grande maravilhoso
Que o peixe não deixa faltar
Que toda essa comunidade, vive
a alimentar*

	<p><i>Nos dando água com abundância, e o peixe não deixa faltar</i></p>	
--	---	--

MEMÓRIAS E NARRATIVAS OUTRAS

Indígenas	Lugares de Fala	Nomes
02	<p>Sou Atikum lutador E nunca vou parar Luto para viver Para minha vida melhorar Luto pela a minha terra Para nela um dia morar</p> <p>Sai da minha terra Com muita dor no coração Deixei tudo que construí Não tive direito a nada não Mas agradeço ao pai Tupã Que mim deu a salvação</p> <p>Agradeço pela minha vida E por tudo que construí Não tive direito a nada não Mas agradeço ao pai tupã Que mim deu a salvação</p> <p>A FUNAI mim tirou da minha terra Para minha vida salvar Mim deixou sem destino, vagando em todo lugar Perambulei por muitas terras, até chegar aqui</p> <p>A minha luta é grande Sei que não devo parar Luto para vencer E jamais desanimar Ser indígena é ser lutador e viver sempre a buscar</p> <p>Buscar por melhorias Lutar para mudar Lutar por minha terra Que tudo que planta ela dá Se a semente colocarmos na terra E viver sempre a cuidar</p>	Luciene Beatriz

**Sou indígena com orgulho
Tenho orgulho a esse povo
pertencer
Sangue de guerreiros
Que lutam para vencer
Com fé e muito amor
E pai tupã nos proteger
Sou Atikum com orgulho
E nunca vou cansar
De lutar pelo o meu povo, para
a vida melhor
Sonhando sempre em um dia,
na minha terra poder.**

**Sou Atikum guerreira
E mim chamo Thainá
Tenho orgulho de ser indígena
E a minha cultura preservar**

**Nas matas renovo minhas forças
Forças que ela mim dá
Para mim seguir em frente
E nunca desanimar**

**A jurema é uma planta
Que muito tem a nos ofertar
Dela retiro o caule
Para a minha bebida preparar
Das cascas faço remédios
Para a minhas feridas sarar**

**Da mata também retiro
O meu amigo caroá
Do qual faço minhas vestes
Para mim apresentar
Faço cordas e muito mais
Tudo posso aproveitar**

**Ainda tem jenipapo
Planta linda de se ver
Dela faço uma bebida
Para todos em minha
comunidade beber**

**Os jenipapos é uma planta
Que muitos benefícios nos dão
Dos frutos verdes termos a tinta
Para o nosso corpo pintar
Dela madura também tiramos**

	<p>Um vinho pode experimentar</p> <p>Outro fruto que delícia Do qual não posso deixar de falar</p> <p>O umbu fruto gostoso Nativo deste lugar</p> <p>Agradeço a natureza Por mito mim ofertar E peço todos os dias Sabedoria para lutar Crescer, estudar e ter forças Para a natureza preservar.</p>	
--	--	--

Quadro 07: Narrativas camponesas

MEMÓRIAS E NARRATIVAS AGRÁRIAS OUTRAS		
CAMPONESES	LUGARES DE FALA	INICIAIS DOS NOMES
01	“A mulher camponesa não trabalha só em casa ou com a ¹² terra. Eu faço de tudo: lavo a roupa, faço comida, planto as hortas, faço sabão, canto, danço, faço caminhada, ajudo nas reuniões da comunidade, faço de tudo. Sou assim”.	Y.M
02	“Rapaz, esse negócio de camponês, já ouvi muita gente chamar nós aqui de caipira, né? Quando nós vamos na cidade. Porque criaram esse assentamento, e jogou todos nós aqui e botou todo mundo pra trabalhar. E aí o povo diz que nós somos da roça, caipira. As palavra errada né?! eu não sou caipira. Nós somos guerreiros né?! Eu to aqui desde o início. Se dá o nome de um guerreiro. Naquela época, tinha caça,	A.M

¹² Transcrições originais sem alteração das falas e/ou correções de palavras!

	<p>mas não tinha farinha, era tatu, era tudo. Não tinha arroz. Pra chegar do jeito que nós estamos hoje aqui, tivemos que trabalhar muito. A única coisa que falta aqui, eu vou te dizer agora o que é: a união. Por que aqui é muitos conflitos com esse tanto de gente aqui. Precisamos de um representante nosso aqui, pra nós lançar como candidato a vereador ai em Cotegipe, né. Mas pra isso, precisamos nos unir mais, e eu sempre bati nessa tecla pro pessoal aqui. Não reúne pra nós botar um vereador daqui de dentro. Precisamos de água encanada, sem agrotóxicos dessas fazendas ai. E quem tem correr atrás disso? Nos aqui”.</p>	
03	<p>“O homem camponês aqui do Benfica, é aquele que faz de tudo. Trabalha com a terra, não tem medo de pegar na enxada, pesca, ara o solo, mas não é só isso. Sou pai, sou filho, sou sogro, sou esposo, sou um lutador. Tudo que tenho, foi com base em muito trabalho, sem a ajuda de ninguém. Já trabalhei com tudo. Encapar fios, botar fios de internet. Hoje em dia se chama fio de internet, né? Pois é, eu botava esses fios nos postes”.</p>	Z. N
04	<p>“A mulher camponesa aqui do Benfica é diferenciada. Eu mesma estou aqui desde o início. Sou a representante aqui da parte dos camponeses. Sei a história toda, por que ajudei a construir isso aqui. Sempre quando alguém importante vem aqui, vem direto aqui em casa falar comigo. Então, eu sempre fui uma mulher que tomei a frente das coisas, fiz a associação pra abrir a escola municipal aqui pras crianças, corri atrás da energia e dos postes que antes não tinha aqui. Então, é assim que me defino como camponesa. Que luta, que vai atrás das coisas”.</p>	D.B
05	<p>“A mulher camponesa é aquela que está sempre procurando algo novo pra fazer né. Porque aqui a gente vive com uma rotina de atividades da pesca, da plantação, do artesanato, da costura, do arado. Aqui em casa, não tem divisão de tarefas</p>	J. S

	de homem e mulher não. Fazemos de tudo. Do sabão, da mandioca, do arroz. Tudo natural. Então, eu sou uma pessoa que sei fazer tudo. Não faço só uma ou outra coisa. Por que as pessoas pensam que as mulheres do campo, é só para cuidar da casa né. Aqui todo mundo faz de tudo”.	
06	“Eu me defino como camponesa por que eu trabalho com a terra. Tudo o que temos aqui, do alimento, da água, do artesanato, é resultado dos elementos que vem da terra. Tudo orgânico, nada industrial. E aí eu coloco o meu esforço pra fazer tudo da melhor forma. Aquela horta alí mesmo, foi tudo eu que plantei. As sementes, a gente mesmo que faz. Então assim, não dependemos de nada artificial, aqui é tudo resultado de trabalho manual, feito por nós mesmos. Eu me orgulho do que faço aqui, ensino minha filha pra ela já crescer sendo independente sabendo fazer as coisas. Então, pra mim, essa é minha identidade né, camponesa”.	N. A
07	“Olha, essa pergunta sua, sobre o que é ser camponês, é complicado de falar viu (risos). Por que assim, a gente não se define só por uma coisa ou outra. E se você perguntar pra outras pessoas, a resposta vai ser diferente da minha. Por que cada um aqui, tem uma vivência diferente, né. Uma experiência diferente com esse território aqui, então as respostas vão ser diferentes. Tem gente que nasceu aqui, tem gente que chegou depois, tem gente que já saiu daqui uma pessoa, e voltou outra. Aqui nesse assentamento, é ida e volta, é gente chegando, ou vendendo seus lotes, enfim. Então vou falar por mim. Eu me considero camponesa, porque eu nasci aqui nessa terra, desde criança minha mãe me ensinou a fazer tudo que eu sei hoje. Eu planto arroz, feijão, quentro, cebolinha, dou aula na escola pras crianças, ajudo nas reuniões da associação, pesco de madrugada com meu marido, a gente sai por volta da meia noite, uma hora da manhã, então, olha o tanto de coisa que eu faço e que me faz	A. O

	<p>ser quem sou, por isso eu acho difícil falar assim, olha todo camponês é assim, ou, eu sou só isso. Cada um se enxerga de uma forma. Tem época mesmo, que a gente não planta o tanto que gostaria. Nós temos internet, temos TV a cabo, temos carro pra quando precisar ir na cidade, temos computador para as crianças na escola, fazemos cursos de pós graduação a distância, e se a gente por ter tudo isso, também deixamos de ser camponeses? Eu acho muito complicado querer nos definir como sendo uma coisa ou outra, por que nós temos que acompanhar as mudanças né, pra não ficar aqui isolados”.</p>	
<p>08</p>	<p>“O camponês é uma pessoa como eu. Eu sou trabalhador, planto minha horta, pesco meus peixes, vou na cidade vender. Meu sustento. Eu sei que tem mesmo essa história ai que nós aqui somos isolados, não interagimos. Mas isso aí é errado, porque olha nosso assentamento hoje, aqui foi fruto de muito trabalho, produzindo aqui e levamos pra cidade, então se esse pessoal de lá compra verduras orgânicas na feira, sem esses agrotóxicos aí dessas fazendas, é porque nós produzimos aqui. Então como é que nós somos isolados?! O alimento saudável sai daqui, da nossa terra. E quem produz? Nós aqui, os camponeses”.</p>	<p>J. S</p>
<p>09</p>	<p>“Olha, essa pergunta sua, sobre o que é ser camponês, é complicado de falar viu (risos). Por que assim, a gente não se define só por uma coisa ou outra. E se você perguntar pra outras pessoas, a resposta vai ser diferente da minha. Por que cada um aqui, tem uma vivência diferente, né. Uma experiência diferente com esse território aqui, então as respostas vão ser diferentes. Tem gente que nasceu aqui, tem gente que chegou depois, tem gente que já saiu daqui uma pessoa, e voltou outra. Aqui nesse assentamento, é ida e volta, é gente chegando, ou vendendo seus lotes, enfim. Então vou falar por mim. Eu me considero camponesa, porque eu nasci aqui nessa terra, desde criança minha mãe me ensinou a fazer</p>	<p>A. O</p>

	<p>tudo que eu sei hoje. Eu planto arroz, feijão, quentro, cebolinha, dou aula na escola pras crianças, ajudo nas reuniões da associação, pesco de madrugada com meu marido, a gente sai por volta da meia noite, uma hora da manhã, então, olha o tanto de coisa que eu faço e que me faz ser quem sou, por isso eu acho difícil falar assim, olha todo camponês é assim, ou, eu sou só isso. Cada um se enxerga de uma forma. Tem época mesmo, que a gente não planta o tanto que gostaria. Nós temos internet, temos TV a cabo, temos carro pra quando precisar ir na cidade, temos computador para as crianças na escola, fazemos cursos de pós graduação a distância, e se a gente por ter tudo isso, também deixamos de ser camponeses? Eu acho muito complicado querer nos definir como sendo uma coisa ou outra, por que nós temos que acompanhar as mudanças né, pra não ficar aqui isolados”.</p>	
<p>10</p>	<p>“Pra mim, ser camponês é aquele que vive da terra, né. É aquele que constrói seu território de vida, através da força do trabalho. Trabalho coletivo. Esse assentamento aqui mesmo, foi construído com o esforço de todos nós aqui. Capinamos os lotes, colocamos as cercas, depois começamos a arar o solo, plantamos as primeiras sementes, até chegar na expansão do que é hoje. Então, ser camponês pra mim é isso, é construir nossa terra, nosso território, a base do nosso conhecimento, nossa cultura, nossa ancestralidade, que é passada de pai para filho: a forma como preparamos as redes de pescas, os períodos de plantação, até a forma como nós preparamos nossa terra, com base nas fases da lua, nossos costumes, isso não morre nunca”.</p>	<p>J. B</p>

Diante do exposto, identifiquei que o resgate das memórias, narrativas e conceituações dos camponeses e dos indígenas do Oeste da Bahia devem começar no Oeste da Bahia. Estas devem refletir e se basear em contextos subalternizados agrários, culturais e locais específicos como forma de transgressão a categorizações importadas, sobretudo da noção do campesinato

de resquícios coloniais e eurocêntricos. A nossa perspectiva do camponês no âmbito deste trabalho centra-se à noção étnica de *campesino*, como produto do lugar de fala desses sujeitos, em que os mesmos enfatizam através de suas memórias e subjetividades a reprodução social comunitária levando em consideração as formas de apropriação sociocultural da natureza, seus modos de ser e viver. Essa nova estratégia discursiva como definidora de suas múltiplas identidades perpassa pelo processo de politização de suas realidades localizadas, que para além das categorias ocidentais de “trabalhador rural” refletem em um conjunto de práticas organizativas (Cruz, 2006). A partir disso, vi a necessidade de ampliar as problematizações para as múltiplas territorialidades que no interstício do sistema mundo moderno colonial são comumente invisibilizadas (Barbosa; Porto – Gonçalves, 2015) mas que transformam o assentamento rural do Benfica em um território coletivo bem como um espaço de produção para novas identidades políticas. Para tanto, necessário antes de tudo mergulharmos no entendimento contextual de territórios sob a perspectiva da colonialidade do poder, saber e ser para compreendermos os processos que articulam a de(s)colonização das diversas práxis de re-existências, isto é: significa revelar a lógica da colonialidade e da reprodução de matriz colonial do poder – uma economia capitalista -; bem como, desprender-nos dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamentos ocidentais. Portanto, de forma preliminar torna-se imprescindível conhecermos o giro socio-histórico-geográfico do sistema mundo moderno colonial e a formação da América Latina e como este processo engendrou os mecanismos de expansão e exploração do colonialismo e colonialidade econômica, política, sexual, gênero, cultural e ecológica.

3.3.1 Territórios e territorialidades sob a perspectiva da colonialidade do poder, saber e ser

A lógica que envolve o complexo emaranhado da colonialidade sustenta-se historicamente. É, então, a partir disso que Mignolo (2008) interroga: como pode sustentar-se esse projeto da colonialidade diante inúmeras transformações históricas? Os diversos contextos vivenciaram mudanças, todavia a lógica da colonialidade prevaleceu e a matriz moderna colonial de poder passou a não somente controlar as almas, mas principalmente os corpos (eugenias) e o controle das sociedades consumistas que se generalizou para o mundo como produto resultante do colonialismo e do imperialismo fatores constituintes de um grande sistema estatal: “o sistema mundo moderno – colonial” (Haesbaert e Porto- Gonçalves, 2006). Por isso, cabe antes de tudo, compreendermos esse caráter colonial moderno do sistema mundo

que se formou a partir das relações de dominação e produção e segue em um complexo emaranhado de classes sociais embebidos na racialidade (Quijano, 2007) para que possamos seguir por outros caminhos possíveis em que nossas vivências se inserem.

Inicialmente, destaca-se que nossas vivências estão inseridas em uma sociedade que simultaneamente se constitui e conforma seu espaço. Isto é: os territórios abrigam não somente suas contradições, mas também, e sempre múltiplas territorialidades. A crise do Estado – nação territorial com que atualmente nos defrontamos nos coloca frente à crise de protagonistas que se desenvolveram em seu entremeio: a burocracia jurídica normativa – legalizando a propriedade privada - os gestores civis – estatísticos, geógrafos, dentre outros e militares; a classe burguesa em suas diversas dimensões – comercial, industrial e financeira – os saqueadores, os oligárquicos latifundiários e os colonos que o conformaram, e os diversos sujeitos sociais que resistiram/resistem com/contra os territórios sob esta territorialidade hegemônica moderno-colonial (Haesbaert e Porto – Gonçalves, 2006). Ainda segundo os autores, até os idos de 1453 – 92 não se podia discutir o mundo no mesmo sentido que discutimos atualmente, em virtude da ideia de que vivíamos em um planeta cujo formato que viríamos a denominar de um globo não era disseminada. A Geografia até então ensinada pelos Europeus nos vendava os olhos para o fato de que era “um mundo conhecido” por eles, com um sistema específico, a nobreza, o clero e uma nascente burguesia mercantil. Naquele contexto, a Europa se via afundada em contradições herdadas do sistema estatal medieval, à qual, mais tarde, se constituiria por excelência em sua forma geográfica no que conhecemos como sociedades modernas coloniais – o já mencionado Estado territorial. Estes, possui no cerne de sua organização as bases reformuladas dos direitos romanos que nos remonta a crescente centralidade do poder real.

Dessa forma, a produção territorial que teve em suas bases o Estado absolutista se desenvolveu a partir de “um aparelho de dominação feudal alargado e reforçado, destinado a fixar as massas camponesas na sua posição social tradicional, a despeito e contra a comutação alargadas de suas obrigações...era a nova carapuça política de uma nobreza atemorizada” (Perry Anderson, apud: Haesbaert e Porto – Gonçalves, 2006, p.16). Ressalta-se que essa condição imposta na época, foi em virtude do conhecido direito consuetudinário, direitos locais de homens e mulheres não letradas. Basicamente, o que podemos comparar atualmente com as lutas pelos direitos sociais dos mais variados sujeitos indígenas, camponeses e quilombolas (Haesbaert e Porto – Gonçalves, 2006).

Essas lutas, camponesas, indígenas e quilombolas eram vistas como ameaça à ordem vigente senhorial e suas territorialidades fragmentárias¹³ encontravam-se subjacente a ordem constituinte de um Estado gestado sob a hegemonia de uma nobreza atemorizada. Surge, daí, uma nova ordem territorial, estatal, em contraste com o sistema medieval. Este moderno sistema de governo era pautado na institucionalização da autoridade pública em domínios jurisdicionais mutuamente excludentes. Os direitos de propriedade privada e os direitos de governo público tornam-se absolutos e distintos; as jurisdições políticas tornam-se exclusivas e são claramente demarcadas por fronteiras; a mobilidade das elites dominantes pelas jurisdições políticas torna-se mais lenta e acaba por ser suspensa; a lei, a religião e os costumes tornam-se “nacionais”, isto é, não são sujeitos a nenhuma outra autoridade política senão a do soberano. Estamos, portanto, diante de um processo de transformação: de um lado uma ordem fundada numa territorialidade fragmentária, tendo por base a propriedade condicional – a medieval –; de outro lado, uma nova territorialidade estatal, central, que possui em seu cerne a propriedade privada, particular e incondicional da terra, revelando um duplo movimento articulado: primeiro, no *front* interno, com os modernos Estados territoriais sendo gestados a partir do controle sobre os camponeses e indígenas, da propriedade privada absoluta e incondicional e da soberania absoluta monárquica. Segundo, no *front* externo, mediante a conquista colonial, com a reformulação moderna escravocrata para fins de mercantilização na América, com a desterritorialização imposta sobre os corpos negros africanos e a iminente imposição de sua servidão, pós período de intenso genocídio indígena, atingindo finalmente seu objetivo último: a invenção da colonialidade através da modernidade.

Está dado, o cerne constituinte da ordem contraditória mundial originada desde o período Renascentista e o Colonialismo. Significa dizer que, estamos, desde os idos de 1453 – 92 não apenas diante do processo de formação de um sistema mundo, mas também e principalmente de um sistema mundo que é extremamente moderno – colonial (Haesbaert e Porto – Gonçalves, 2006). Portanto, podemos concluir, que o mundo moderno não é passível de compreensão sem a colonialidade. Daí, nos referirmos, sempre, que vivemos no entremeio de um sistema mundo moderno colonial e não simplesmente um mundo moderno (Haesbaert e Porto – Gonçalves, 2006).

¹³ “Essa territorialidade fragmentária foi o resultado da exploração econômica e coerção político legal no nível molecular de aldeia. Ou seja: a instituição de servidão na Idade Média – como renda – trabalho (corveia) e renda – produto (parceria). Com a comutação generalizada das prestações em renda-dinheiro, a unidade celular de opressão política e econômica dos camponeses foi gravemente enfraquecida e ameaçada de dissociação. O poder de classe dos senhores feudais, portanto, perigava com o desaparecimento gradual da renda- trabalho e da renda – produto” (Haesbaert e Porto – Gonçalves, 2006, p.16).

A colonialidade segundo a análise de (Quijano, 2005) remonta acerca do sistema capitalista no que tange a “colonialidade do poder” e modernidade, eixos duais e inseparáveis no cerne de funcionamento desse sistema. O autor tece uma profunda investigação histórica da relação inseparável entre racialização e exploração capitalista como constitutivos desse sistema que se enraizou na colonização das Américas. Isto é, o autor compreende a colonialidade do poder como a forma específica que a dominação e a exploração adquirem no processo de constituição desse sistema de poder capitalista mundial. Esse sistema de poder capitalista mundial refere-se a classificação das populações do mundo em termos de raças – a racialização das relações entre colonizadores e colonizados; à configuração de um novo sistema de exploração que articula em uma estrutura todas as formas de controle do trabalho da hegemonia do capital, na qual, o trabalho está racializado – tanto o trabalho assalariado quanto a escravidão, o sistema de servos, e a pequena produção de bens tornaram-se formas racializadas de produção. Todas eram novas formas na medida em que se constituíram a serviço do capitalismo –; ao eurocentrismo como o novo modo de produção e controle da subjetividade; a um novo sistema de controle da autoridade coletiva em torno da hegemonia do Estado – Nação que exclui as populações racializadas como inferiores (Quijano, 2005). Portanto, o que chegou nas Américas nos idos do século XVI não foi apenas um sistema econômico capital – trabalho destinado a produção de mercadorias para serem vendidas no mercado mundial, mas também, o que se vê aportando por aqui, é uma enredada, ampla e vasta estrutura de poder que somente a perspectiva econômica do sistema – mundo não é capaz de explicar (Grosfoguel, 2008).

A partir disso, o processo de formação da América - Latina¹⁴ constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um emergente padrão de poder capitalista que se torna mundial, e dessa forma, como a primeira *id-entidade* da modernidade. Modernidade esta que se caracteriza por uma ambiguidade entre certo ímpeto humanista secular e a traição radical de certas dimensões desse mesmo ímpeto. Sua relação com a ética da guerra e sua naturalização através da ideia de raça (Maldonado – Torres, 2003). Resulta daí, dois processos históricos que convergiram e se associaram na re-produção do supracitado espaço/tempo e se estabelecem como os dois eixos centrais desse novo poder: de um lado, a codificação das diferenças entre colonizador e colonizado na ideia de raça e superioridade de uns sob outros. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, recursos e produtos. Os seus

¹⁴ A apropriação do nome América pelos Estados Unidos da América do Norte originou uma grande confusão que obriga a recordar que originalmente o nome correspondia exclusivamente aos domínios ibéricos neste continente, que iam desde a Terra do Fogo até mais ou menos ao meio Sudoeste do atual território dos Estados Unidos. Na verdade América Latina é o nome que o colonialismo impôs sobre todo o nosso território. Abya Yala é o verdadeiro nome desta terra (Cabnal, 2009).

centros hegemônicos de trabalho, recursos e produtos, localizam-se nas zonas situadas sobre o Atlântico – que posteriormente vinha a se chamar Europa – e como eixos centrais do seu novo padrão de domínio, na qual, passam a estabelecer também a colonialidade e a modernidade (Quijano, 2005). A expansão da colonialidade engendrou um complexo sistema cosmológico ocidental em que incluem a “natureza” e os “recursos naturais” que se estruturam teologicamente e secularmente. Além disso, produziu também um sistema epistemológico que legitimava seus usos da “natureza” para gerar quantidades maciças de “produtos” agrícolas, primeiro, e quantidades maciças de “recursos naturais” após a Revolução Industrial. Daí, Mignolo nomear a colonialidade, como um conceito que se refere especificamente a um projeto de modernidade como o lado mais escuro, pois, esta se expandiu em função da colonização europeia sobre Abya Yala. O autor assevera:

A modernidade colonial de poder então opera em uma série de nós históricos – estruturais heterogêneos e interconectados, que são atravessados por diferenças coloniais e imperiais e pela lógica subjacente que assegura essas conexões: a lógica da colonialidade. Nós históricos – estruturais significam que nenhum é independente de qualquer outro, como qualquer nó é provavelmente relacionado de duas ou mais maneiras divergentes. A analítica da colonialidade (o pensamento de(s)colonial) consiste no trabalho inexorável de desvendar como a matriz funciona, e a opção de(s)colonial é o projeto inexorável de tirar todos da miragem da modernidade e da armadilha da colonialidade. Todos são conectados pela lógica que gera, reproduz, modifica e mantém hierarquias interconectadas (Mignolo, 2017, p.10).

Depreende-se dessa afirmação que os atributos engendrados nos interstícios das diferenças coloniais e imperiais acontecem de forma articulada. Se dá pela formação racial global; formação de classe global; divisão internacional do trabalho dos centros à periferias; sistemas interestatal de organizações político militares controladas por homens euro-americanos; hierarquias étnico-raciais cujo privilégio prevaleciam sobre os europeus; hierarquias de gênero que privilegiam homens heterossexual em detrimento de mulheres e LGBTQIAP+, bem como, o patriarcado europeu relativamente a outros tipos de sexos (Spivak, 2010); hierarquias sexuais globais – “e é importante recordar que a maioria dos povos indígenas das Américas não via a sexualidade entre homens como um comportamento patológico nem tinha qualquer ideologia homofóbica” (Grosfoguel, 2008, p.122); hierarquias espiritual/religiosa que impôs espiritualidades cristãs em detrimento das não cristãs; hierarquias estéticas; hierarquias epistêmicas que privilegiava o conhecimento ocidental; hierarquias linguísticas; concepção particular de sujeito moderno (Mignolo, 2017). Assim, o que a perspectiva da “colonialidade do poder” possui de atual é a forma como a ideia de raça e racismo tornou-se o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema -

mundo (Quijano, 1993). Complementando essa questão, Maldonado – Torres (2003) afirma que a colonialidade deve ser empreendida nos interstícios de suas implicações de poder em distintas áreas da sociedade e esclarece que:

[...] a ideia era que ao adicionar a colonialidade do poder, também deriva daí, a colonialidade do saber, então, poderia muito bem haver uma colonialidade específica do ser. E, se a colonialidade do poder se refere a interrelação entre as modernas formas de exploração e dominação, a colonialidade do saber tem a ver com o rol de epistemologias, bem como, as áreas de gerais da produção de conhecimento e reprodução de regimes de pensamentos coloniais. A colonialidade do ser se refere, então, a experiência vivida da colonização e seu iminente impacto nas linguagens (Maldonado-Torres, 2003, p. 129 – 130. Tradução nossa).

Dessa forma, Maldonado entende que a colonialidade exerce efeitos diversos sobre a experiência vivida do ser, bem como, atua como uma metástase psicológica no fértil solo mental dos sujeitos subalternos, na intenção de aprisioná-los a essa condição, pois, para que o projeto de expansão colonial de fato desse certo, era necessário que os sujeitos nativos passassem a pensar, falar, se comportar e ser como os colonizadores. O que revela, portanto, em suas fraturas, o seu obscuro esforço de exploração da linguagem, da história e da existência. A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (Krenak, 2019, p. 11), transformando o restante da população mundial segundo critérios hegemônicos de classificação racial divididas entre superiores e inferiores (Grosfoguel, 2008). Ainda segundo o autor, essa articulação ocasionou em uma série de implicações que não se pode deixar de mencionar:

- A antiga noção do Estado – Nação em que as sociedades se desenvolvem de forma linear que vai de modos de produção pré-capitalistas para o modo capitalista, encontra-se ultrapassada. Estamos todos inseridos em um sistema-mundo capitalista que articula distintas formas de trabalho de acordo com a classificação racial (Grosfoguel, 2008);
- O velho paradigma marxista de infra-estrutura e da superestrutura é substituído por uma estrutura histórico-heterogênea (Quijano, 2000). Significa dizer, que o que existe é uma intensa articulação de múltiplas hierarquias, em que, a subjetividade e o imaginário social não decorrem das estruturas do sistema – mundo, mas são, também, elementos constituintes deste sistema (Grosfogel, 2000);

- A velha divisão entre cultura e economia política, tal como é apresentada nos estudos pós-coloniais e nas abordagens político-económicas, é superada (Grosfoguel, 2002). Os estudos pós-coloniais conceptualizam a Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global sistema-mundo capitalista como sendo constituído principalmente pela cultura, ao passo que a economia política vê nas relações económicas o factor determinante primordial. Na abordagem da “colonialidade do poder”, a questão de saber o que vem primeiro, “a cultura ou a economia”, é um falso dilema, um dilema do ovo e da galinha, que turva a complexidade do sistema-mundo capitalista (Grosfoguel, 2002);
- Não se pode confundir colonialidade com colonialismo. Não se trata de uma forma decorrente nem antecedente da modernidade. Colonialidade e modernidade constituem duas faces de uma mesma moeda. Da mesma maneira que a revolução industrial europeia foi possível graças às formas coercivas de trabalho na periferia, as novas identidades, direitos, leis e instituições da modernidade, de que são exemplo os Estados-nação, a cidadania e a democracia, formaram-se durante um processo de interação colonial, e também de dominação/exploração, com povos não-ocidentais (Grosfoguel, 2002)

Ao nos apoiar novamente em Maldonado – Torres, o mesmo explica que:

[...] Colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual, a soberania de um povo reside em um poder de um sobre outro e/ou nação, que, por sua vez, constitui em um império. Já a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno. Porém, ao invés de se limitar a uma relação formal de poder entre os povos e nações, se refere também a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Dessa forma, o colonialismo precede a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Se mantém viva em manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna (Maldonado-Torres, 2003, p. 131. Tradução nossa).

Assim, os modernos colonialismo legitima e deslegitima as diversas identidades e as vozes dos indígenas e camponesas, condena a vida dos diversos povos a condições degradantes. Naturaliza a escravidão, justificada com a constituição biológica e ontológica dos sujeitos e povos. Ou seja, “o colonialismo para além de todas as dominações porque é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação desigual de saber – poder que conduziu

à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade” (Santos e Menezes, 2009, p.07). Em discursos sobre o colonialismo (Cesaire, 1978) explica,

testa de ponte numa civilização da barbárie donde, pode, em qualquer momento, desembocar a negação pura e simples da civilização. [...] a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende. [...] Entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas” (Cesaire, 1978, p.23 – 24).

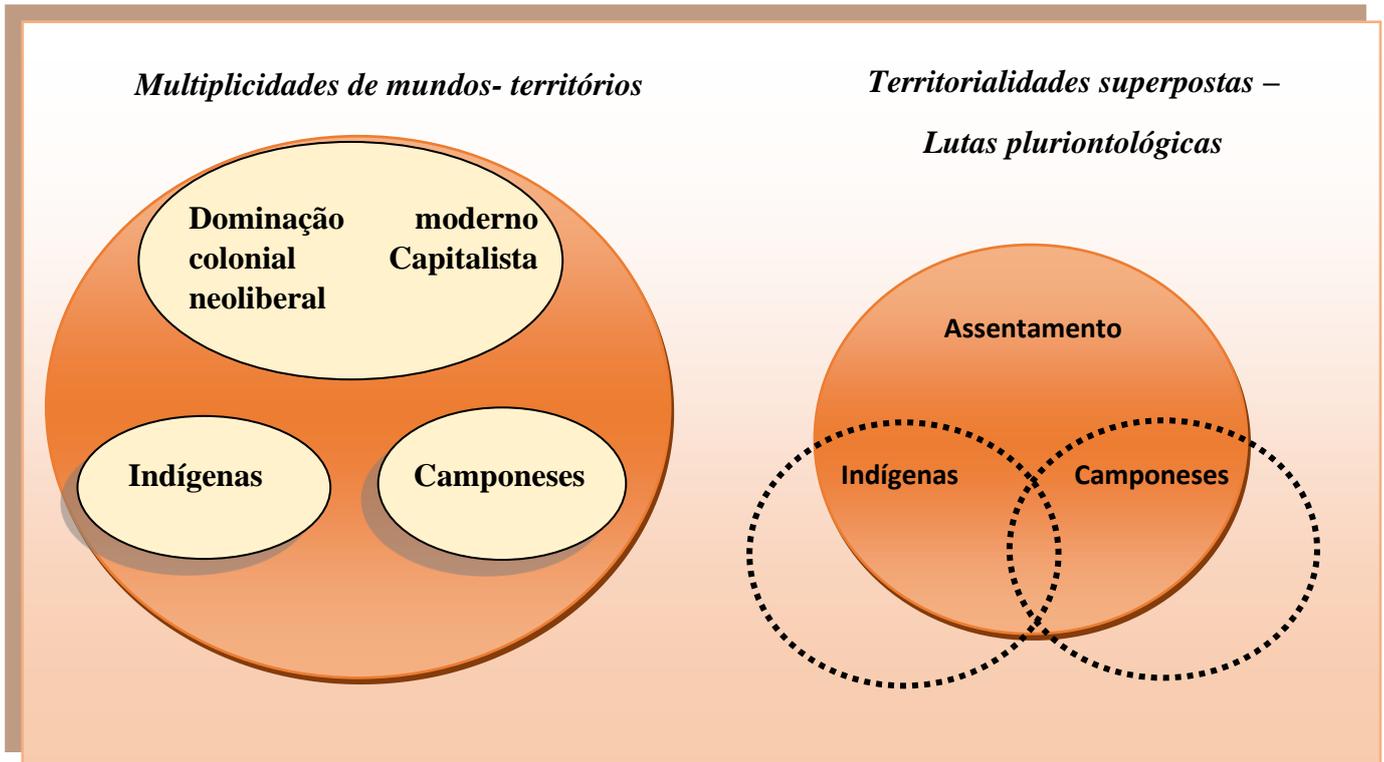
Diante disso, compreende-se que a violência colonial passa a ser o principal mecanismo de coerção e disciplinarização, cujos atos de opressão, legitimados pelo colonizador impõe-se como destino aos colonizados. Estende-se aos indígenas “conquistados” e submetidos a uma série de acontecimentos predestinados, cuja violência estatal aumenta de forma considerável. Mesmo injustificável, o poder colonial submetia imperativos políticos. Isto é: para legitimar a invasão europeia repudiava-se qualquer presença autóctone. O que não é de se estranhar que os principais genocídios coloniais tenham ocorridos nas colônias de povoamento. Uma violência molecular. A lei aplicada aos indígenas nunca é a mesma lei aplicada aos colonos (Mbembe, 2016). Daí, a real intenção revelada dos discursos coloniais: configurar os colonizados – indígenas, camponeses, negro-africanos – como uma parcela da população de tipos degenerados, com base na origem racial de modo a justificar – esse injustificável – a conquista e o estabelecimento de sistemas de administração e instrução. Portanto, o discurso colonial produz o colonizado como um objeto à parte da realidade social, que se apresenta como “outro” e ainda assim permanece com um ser inteiramente apreensível e visível (Bhabha, 2005). Ou seja, a invisibilidade e a desumanização são condições primárias da colonialidade do ser (Maldonado – Torres, 2003). Esta, não se refere especificamente a redução particular e a generalidade do conceito ou a um horizonte do sentido específico, e sim a violação do sentido e da alteridade humana. É visível em projetos históricos e ideias de civilizações coloniais, que resulta em diferenças ontológicas coloniais. Portanto, para ultrapassarmos e alcançarmos o processo de descolonização do poder, saber e ser implica em pensarmos nos territórios da diferença, ou seja, onde a dimensão do ser e a sua existência obtenha um sentido de necessidade de justiça trans-ontológica. Isto é: “Um mundo” em que muitos mundos coexistirão” (Mignolo, 2017). Nesses mundos, o território se constrói assim num amplo continuum entre dominação hegemônica e apropriação e resistência subalterna, entre um poder com maior carga funcional

e/ou repressiva e um poder mais simbólico e/ou autonomista (Haesbaert, 2007). O que nos sugere reaver as suas ancestralidades. Isto é: viver sob outros modelos de vidas, outras cosmovisões. Basicamente, o que Escobar (2015) denomina de “ontologias relacionais”. As ontologias relacionais são definidas como nem humanos e nem não – humanos preexistem às relações que nos constituem. Todos existimos porque existem tudo. E, seguindo esta perspectiva, podemos tratar da questão indígena – camponesa do nosso estudo, sob uma dimensão de análise mais fundamental, do que as convencionais restrições do capital e dos direitos da dinâmica territorial: a defesa da vida e das suas diferenças. Dessa forma, parafraseando Arturo Escobar, anunciamos o eixo essencial deste trabalho da seguinte forma:

a perseverança das comunidades, sobretudo de base étnico-territorial envolve resistência, oposição, defesa e afirmação dos territórios. Com frequência pode ser descrita de modo mais radical como a ontológica. Da mesma maneira, ainda que a ocupação de territórios coletivos – como o assentamento da nossa pesquisa – suponha aspectos armados, econômicos, territoriais, tecnológicos, culturais e ecológicos, sua dimensão mais importante é a ontológica (Escobar, 2015, p. 92. Tradução nossa).

Significa dizer, que o contexto em que se “ocupa” é o projeto moderno de UM MUNDO que tenta transformar os muitos mundos existentes em um só. Isto é: o mundo dos indivíduos é moldado e condensado e o que persevera é a afirmação de uma multiplicidade de mundos. Ou seja, ao interromper o projeto globalizador neoliberal de construir UM MUNDO, os territórios da diferença da nossa pesquisa que comportam e condensam indígenas e camponeses, podem ser vistos como avançando em lutas ontológicas. Dito de outra forma: subjacente à máquina de devastação que se debruça sobre os territórios de povos originários e tradicionais, há toda uma maneira de existir que foi se consolidando com o que conhecemos como “modernidade”. Ainda segundo o autor supracitado, estas experiências são conhecidas como “ontologias relacionais”. Isto é: toda essa rede de inter-relações e materialidade que chamamos de “relacionalidade”, (Escobar, 2015), ou seja: “defender a vida e defender os territórios, os territórios que se estendem desde o nosso corpo até o corpo da terra” (Haesbaert, 2020, p. 86). Daí, nos apropriarmos do que Escobar (2015) denomina como “ontologização dos territórios” ao analisar o SER, levando em consideração suas territorialidades subalternas, conforme proponho na análise essencial desta pesquisa.

Quadro 8: Territórios da diferença



Elaboração: Bianca Monfardini (2023)

A concepção étnico-territorial baseia-se na autonomia e no direito à diferença cultural encarnada na Lei 70. Esta concepção, se desdobra das práticas de algumas manifestações dos movimentos sociais afrocolombianos e indígenas que se configuram atuais, e que não um ideário “romântico” ou irreal, tampouco constitui uma “pedra no sapato” daqueles projetos do Estado que se reveste pela retórica do “o progresso”, e só os inocentes acreditam nisso. Pelo contrário: está ancorada num entendimento profundo da vida (como se explicará, fundamentada na racionalidade); coloca em vias de funcionamento uma estratégia política de vanguarda no contexto local, regional e nacional em muitas áreas (por exemplo, frente aos direitos dos grupos étnicos, a consulta prévia, as atividades extrativas e o processo de paz atual); evidencia uma aguda consciência da conjuntura planetária cada vez mais ineludível e ameaçadora pela que passamos (mudança climática global, destruição acelerada da biodiversidade), frente à qual se impõem mudanças radicais no modelo de economia e desenvolvimento (que na América Latina alguns chamam de “transições para o pós-extrativismo”, outros de “mudança de modelo civilizatório”); e manifesta um sentido de utopia realista em relação à grande multiplicidade de tramas humano-naturais que os humanos teremos de seguir cultivando desde lugares específicos do planeta para promover as transições para “um mundo onde caibam muitos mundos”

(Escobar, 2005) Portanto, desenvolvi uma análise radical. Aqui, os territórios foram e continuarão em pesquisas futuras considerados como espaços coletivos, indispensáveis para a reprodução e recriação de vida dos homens, mulheres, jovens e crianças indígenas Atikum, camponesas e ribeirinhas. Um espaço-territórios da diferença onde se garante não apenas a sobrevivência étnica, epistêmica, histórica e cultural, mas também, familiar, gênero e ecológica (2005).

Essa sobrevivência étnica, epistêmica, histórica, cultural, ecológica e de gênero oportunizam novas perspectivas de compreendermos as múltiplas territorialidades no processo de organização da vida comunitária sinalizando a emergência de projetos alternativos de produção, afirmação e participação política de novos sujeitos sociais do campo. Esses novos sujeitos sociais mobilizam discursos e práticas pelo retorno de suas vozes silenciadas e suas identidades de forma a visibilizar o protagonismo dessas populações locais (Cruz, 2007). Assim, necessário discutirmos as vertentes teóricas sobre o conceito de identidade territorial, étnica, política, resistentes e subalternas, bem como, de que forma somos posicionados e nos posicionamos a partir de um viés extremamente crítico como possibilidades transgressoras de problematizar e reconhecer as distintas práxis de r-existências e os processos de apropriação, controle e gestão dos territórios da diferença, objeto de estudo desta pesquisa.

3.3.2 Territórios da diferença e a produção das identidades territoriais/políticas/ étnicas/ resistentes/ subalternas: conceitos e reflexões

O cenário de conflitos territoriais do/no espaço agrário regional e local recria novos agentes: o indígena, o camponês, os ribeirinhos e a/o pesquisadora/o que se envolve na causa. Esses “novos” sujeitos sociopolíticos se organizam enquanto movimentos sociais e introduzem o componente identitário como sendo a pauta basilar no reconhecimento da diferença em suas lutas bem como o meio de afirmação material e simbólica dos seus modos de vida em que se associa a um movimento de re-afirmação identitária, na qual, politizam a identidade por meio da constituição de outras identidades políticas, coletivas, territoriais e subalternas (Barbosa; Porto – Gonçalves, 2014). Todavia, há algo de muito complexo quando nos referimos o quesito das identidades, pois estas indicam a existência de diversidades. Diversidades estas que rompe com a lógica de noção clássica do colonialismo ao indicar uma contradição quando nos referimos a “identidades” e “diferenças”. Esta afirmação vai de encontro ao que Haesbaert (1999) discute em seu texto sobre identidades territoriais. O autor afirma que “a diferença

identitária e cultural tende a diluir-se na desigualdade e o extremo desta transformação é dado pelo racismo – nele, a diferença do *Outro* se transforma na sua estigmatização, no seu rebaixamento” (Haesbaert, 1999, p. 176). Desta forma, o reconhecimento das diferenças torna-se essencial para a afirmação de um determinado grupo cultural e conseqüentemente o reconhecimento do “simplesmente outro” (Haesbasert, 1999), o que implica em longo processo emancipatório. Assim, no âmbito deste trabalho meus esforços centraram-se na problematização dessas identidades a partir dos estudos pós-coloniais e decoloniais, pois, estas perspectivas contestam a noção de homogeneidade das culturas, de forma implícita ou explícita, amparada numa identidade que se forja a partir de conflitos socioterritoriais. Nosso desafio foi encontrar uma dosagem equilibrada entre homogeneidade e fragmentação, uma vez que, conforme já afirmamos, não existe identidade sem diferença (Santos, 2006). Cabe enfatizar, que as articulações entre identidades e pós-colonialismos possuem objetivos, entre outros, o processo de de(s)colonização do saber e ser eurocêntrico através do poder interpretativo das teorias, sejam indígenas e/ou camponesas latino-americanos e locais de forma a romper com os discursos que os mantêm presos na imitação e/ou estereótipo dos chamados identitarismos. Isso implica realizarmos uma análise sobre a forma como as identidades são formadas, intercalando os processos que estão aí envolvidos à nível pessoal, local, regional, nacional e global. Diante disso, não vou me alongar na vasta literatura sobre territórios e identidades, mas me apropriar daquelas que considero basilares para a problematização das relações de poder na perspectiva pós-estruturalista que constituem identidades, diferenças e os sujeitos camponeses, indígenas e ribeirinhos a partir dos seus processos territoriais. Vejamos o que assevera alguns dos principais autores.

Quadro 9: Reflexão/Interpretação de estudos sobre identidades e diferenças na perspectiva de estudos culturais inseridos na realidade indígena Atikum - Camponesa

No somos nosotros los que salvamos la cultura, es la cultura la que nos salvará.1 ¿Para qué nos sirven las identidades? Más aún, ¿para qué nos sirven las diferencias? (Arturo Escobar, 2010).

REFLEXÃO (AUTOR, ANO, PÁGINA)	INTERPRETAÇÃO
<p>“Partimos do pressuposto geral de que toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social. Se toda identidade territorial é, obviamente, uma identidade social, nem toda identidade social (como a de gênero por exemplo) toma, obrigatoriamente, como um de seus referenciais centrais, o território” [...] é mobilizada e mobiliza um poder simbólico, tal como na definição de Bourdier (1989) em que o autor enfatiza que ‘este poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem’ (p.7-8). Isto é: este poder é mais sutil em suas formas de manifestação e, portanto, mais dificilmente reconhecido. [...] Assim, a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central para a construção</p>	<p>Segundo o autor podemos compreender as identidades territoriais quando sua materialização se dá nos processos de apropriação simbólica do/no espaço. Significa dizer que, mesmo quando um grupo de sujeitos estão territorializados materialmente em um determinado território, mas não conseguem desenvolver sua cultura de forma plena, essa apropriação simbólica se perde com o tempo, e conseqüentemente com a perda de sua identidade pois, só através dessa manifestação é que se pode redefinir ou reafirmar uma determinada identidade territorial. Isto é: na construção das identidades territoriais o que importa é a sua efetivação, e considero que esta vincula-se intimamente às memórias desses grupos. Memórias históricas, memórias espaciais. Estas memórias correspondem com as vivências de um grupo com o território. Todavia, quando esses grupos não estão territorializados simbolicamente em nenhum território, resulta em apagamento e invisibilização de si próprio. Em outro texto,</p>

desta identidade parte do e/ou transpassa o território” (Haesbaert, 1999, p. 176 – 178).

Haesbaert (2021) afirma que a precarização da vida material no território nem sempre reflete com a perda dos referenciais simbólico-territoriais, podendo ocasionar em um processo inverso, visto que, elementos culturais-identitários podem vir a se fortalecer a partir dessa condição materialmente precária. Todavia, penso que essa consideração do autor não se aplica no caso dos sujeitos desta pesquisa, pois o direito legítimo material aos territórios é dado ao grupo que já estava, no caso, os camponeses que criou o assentamento, enquanto os indígenas que chegaram depois não detêm esse mesmo direito material o que os fragilizam simbolicamente. A perda dos referenciais simbólicos identitários dos Atikum foi tão intensa nos últimos 30 anos a tal ponto de alguns se afirmarem como camponeses. Desta forma, analisando os indígenas Atikum, constatei que quando este processo de não estarem simbolicamente em nenhum território perdura por décadas, ocasiona em uma violenta perda de sua identidade nos interstícios dos variados processos de territorialização. Diante disso, acredito que mesmo com a conquista de um novo território demarcado dificilmente essa identidade territorial originária Atikum pode ser resgatada. Por isso, a nossa preferência em tratarmos da produção de novas identidades políticas a partir de suas práxis de re-existências. Essa discussão, realizei de forma profunda no capítulo 2.

“A identidade pós-colonial, ao romper com a distinção clara entre a identidade do colonizador e a identidade do colonizado, tem de ser construída para o centro hegemônico, a partir das margens das representações e através de um movimento que vai das margens para o centro. É este o espaço privilegiado da cultura e do crítico pós-colonial, o *espaço-entre*, liminar. [...] Dessa forma, “as identidades são o produto de jogos de espelhos entre entidades, que por razões contingentes, definem as relações entre si como relações de diferença e atribuem relevância a tais relações. As identidades são sempre relacionais, mas raramente são recíprocas. [...] Na história do capitalismo – conforme já vimos em seção anterior – quem tem tido poder para declarar a diferença tem tido poder para a declarar superior as outras diferenças em que se espelham. A identidade é originariamente um modo de dominação assente num modo de produção de poder, em que Boaventura designa por diferenciação desigual. O autor, ao se referir as identidades subalternas, enfatiza que estas são sempre derivadas e correspondem a situações em que o poder de declarar a diferença se combina com o poder para resistir ao poder que a declara inferior. Na identidade subalterna, a declaração da diferença é sempre uma tentativa de

Boaventura discute de forma profícua sobre as identidades pós-coloniais e subalternas, e coaduna diretamente no contexto dos sujeitos do espaço agrário local da nossa pesquisa, em que, estes são fixados a partir da lógica hegemônica e categorizados como “caipiras”, “lavradores”, “tabaréus”, “roceiros”, dentre outras denominações homogêneas e é justamente a partir disso, que passam a reivindicar os seus direitos de identidades e diferenças no interstício das lutas por espaços e territórios. É neste contexto, de ‘jogo de espelhos’ nos dizeres de Boaventura, bem como, na relação entre camponeses e indígenas que ambos se sentem ameaçados. A partir disso, é que os seus processos territoriais de luta pela autonomia e modo de vida, e as distintas identidades passam a ser reivindicadas, criadas e/ou construídas e designadas enquanto identidades políticas resistentes. São essas identidades políticas, resistentes, coletivas e/ou individuais resultado das práticas socioterritoriais que passam a permear a luta identitária e o direito à diferença centrada em suas demandas laborais, sejam estes materiais e/ou simbólicas (Porto – Gonçalves, 2014).

apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou a eliminar sua inferioridade. Sem resistência não há identidade subalterna, há apenas subalternidade. Isso nos leva ao que o autor denomina de ‘identidade dominante’, em que esta reproduz-se através de dois processos distintos: de um lado a negação total do *outro*, por outro lado, a disputa com a identidade subalterna do *outro*. Quase sempre um é a passagem para o outro. Por exemplo: a identidade dominante e mesmo matricial da modernidade ocidental - Próspero/Caliban, civilizado/selvagem, negro/branco, homem/mulher – reproduziu-se inicialmente pelo primeiro processo e posteriormente pelo segundo. Em diferentes jogos de espelhos, os dois processos continuam a vigorar. No entanto, do ponto de vista do diferente superior, a identidade dominante só se transforma em fato político na medida em que entram em disputas com identidades subalternas. É este o fato político que hoje denominamos como ‘multiculturalismo’ (Santos, 2018, p.602).

Tornou-se um hábito explicar a diferença identitária pela perspectiva multicultural. A problemática em torno disso, é uma tendência generalizada de enfatizar o que há de superficial e externo às culturas. “Em geral, o ‘multiculturalismo’ apoia-se em um vago e

Ao incorporarmos os elementos identidades e diferenças no contexto agrário local, no assentamento Benfica, podemos afirmar que estas refletem as territorialidades distintas, que por sua vez é produto e produtor das práxis de r-existências dos sujeitos sociais do campo.

benevolente apelo à tolerância e respeito as diversidades e diferenças. [...], mas será que as questões da identidade e da diferença se esgotam nessa posição liberal? Sabe-se que as identidades e as diferenças são o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva. Ambas, estão sujeitas a relações sociais, vetores de força, e relações de poder. Elas não são definidas, são impostas. Mais do que isto, [...] na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença, estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. E questionar essa tríade identidade-diferença-relações de poder como indicadores de posição dos sujeitos, é também problematizar os binarismos em torno dos quais eles se organizam (Silva, 2014, p.81 – 82-83).

Isto é: os diversos movimentos sociais do campo lutam através de suas práticas territoriais, pela afirmação de um determinado modo de vida alternativo, de agir, pensar e produzir. É a partir disso, que falamos em identidades e diferenças, pois estas são o resultado das lutas pelos direitos aos territórios (Porto – Gonçalves, 2014). Quando tais grupos reivindicam o direito à diferença, estão reivindicando o direito à autonomia material e simbólica (Cruz, 2014) que se traduzem na constituição de novas identidades políticas e coletivas.

“A identidade é marcada pela diferença. [...] Esta resulta da complexidade da vida moderna que exige que assumimos diferentes identidades. Todavia, estas diferentes identidades podem estar em conflito, principalmente ao nos referirmos à emergência de uma ‘política de identidade’. Por exemplo: a etnia e ‘a raça’, o gênero, a sexualidade, a idade, a incapacidade física, a justiça social e as preocupações ecológicas produzem novas formas de identificação. As relações familiares também tem mudado,

No âmbito dos indígenas Atikum e Camponeses, os conflitos territoriais entre esses dois grupos é justamente pela afirmação de suas identidades e diferenças. Todavia, essa afirmação perpassa pelos processos de apropriação e controle dos territórios. Por isso, a ideia de se pensar esse território como fonte de afirmação de sobrevivência dos diferentes. Esses diferentes, incluem: a transição de uma identidade impositiva como a masculina do homem do campo para a identidade feminina,

especialmente com o impacto das mudanças estrutural empregatício e o maior número de mulheres ocupando esses espaços, com uma iminente reorganização na vida doméstica. As identidades sexuais também estão mudando, sendo estas mais questionadas e ambíguas, sugerindo fragmentações que podem ser descritas em termos de ‘crises de identidades’, muito por conta das expectativas e/ou normas sociais. Por exemplo: a sociedade espera que todas as mães sejam heterossexuais. Todavia, a forma como vivemos nossas identidades sexuais é mediada pelos significados culturais sobre a sexualidade que são produzidos por meio de sistemas dominantes de representação. Isto é: para uma mãe lésbica, sua identidade é frequentemente construída em um contexto de hostilidade, questionamentos, negação, estranhas e desviantes. A partir disso, os surgimentos dos novos movimentos sociais do campo, os quais se tem concentrado em lutas em torno das diversas identidades de aspecto não essencialista, justamente pela sua fluidez e variedade em distintas época, que ultrapassam a posição de classe. É justamente essa concepção de diferença que se torna essencial no processo de compreensão da construção das identidades culturais, pautados na ruptura dos binarismos: natureza/cultura; corpo/mente; paixão/razão; homem/mulher. (Woodard, 2014, p. 36 – 51).

de mulheres camponesas e indígenas. Mesmo entre as mulheres, cada uma possuem uma forma individual de construir e ressignificar suas identidades. Por exemplo: devido às implantações tecnológicas no Benfica, como acesso à internet, cursos EAD de pós graduação, participação em eventos de mulheres indígenas e cursos de prevenção à saúde da mulher proferidas semestralmente por agentes de saúde da SESAI, houve uma mudança de perspectivas. Nem todas possuem os mesmos interesses ao matrimônio que outrora eram repassados de geração em geração, o que significa voltar o olhar para as necessidades específicas dessas mulheres incluindo equiparação salarial proveniente dos trabalhos no campo, fim da violência de gênero indígena e camponesa no campo e o poder de determinar livremente seu corpo, sua sexualidade e o número de filhos (Barragan, et. Al. 2020). Essa ruptura no sistema familiar, gera a produção de novas identidades atribuindo outros significados a etnia. Isto é: podem as mulheres serem diferentes dos homens sem serem opostas a eles? Todavia, essa transição só pode se tornar efetiva quando nos remontamos ao passado desses grupos – conforme veremos no capítulo 2 - já que um dos meios as quais essas identidades apelam pelos seus direitos é através dos seus antecedentes históricos. Assim, os influxos ao passado, também se torna parte essencial da reconstrução identitária que ocorre neste exato

	<p>momento, por meio de crises, contestações e conflitos entre estes grupos.</p>
<p>“A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. Assim, a chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança. O autor, classifica as identidades em três perspectivas:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sujeito do iluminismo: ‘Baseado numa perspectiva de pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo centro consistia num núcleo interior [...] o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa’ (Hall, 2000, p.11). • Sujeito sociológico: ‘A noção de sujeito sociológico refletia a complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele [...] isto é: nesta concepção a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade’ (Hall, 2000. p.11). Esse processo de identificação através das identidades 	<p>Nos termos de Stuart Hall, podemos pensar em uma nova roupagem para a reconstrução das identidades territoriais e socioculturais, que corresponde diretamente ao sujeito pós moderno. Aquele sujeito que define sua identidade pelos/nos processos históricos, sociais e políticos, e não biologicamente. Significa dizer, que esta identidade não é estática no tempo/espaço, e sim, fragmentada, por ser diversa e assumida em diferentes momentos que nos confrontam com essa multiplicidade identitária (Hall, 2003). É neste sentido que os conceitos de identidades sejam territoriais, políticas, subalternas e etc., aqui desenvolvidos, não é, portanto, essencialista, mas estratégico, crítico e posicional (Hall, 2000). Isto é: os sentidos atribuídos a essas identidades é a projeção de nós mesmos, que não é fixa e/ou estática no tempo espaço, mas formado e sendo trans-formado não de apenas uma, mas de múltiplas identidades. Daí a ideia de pensar na produção de territórios das diferenças, que recria os sujeitos mediante suas experiências e vice versa. Isto é: o foco não é em “quem nós somos” ou de “onde viemos”, mas muito mais com questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós mesmos”.</p>

culturais, é o que compõe essa problemática de forma variável.

- **Sujeito pós-moderno:**

‘Essa problemática supracitada produz o sujeito pós-moderno. Aqui, a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente’ (Hall, 2006, p.13). Significa dizer, que o sujeito assume distintas identidades em diferentes temporalidades. Em outro texto, (Hall, 2014) interroga: “Quem precisa de identidade?” Em duas prováveis respostas, o autor argumenta: a primeira resulta de uma crítica que busca desconstruir muitos dos conceitos essencialistas atribuídos aos sujeitos – indígenas, camponeses - Numa segunda acepção, o autor se respalda em Foucault acerca de uma “teoria da prática discursiva”, que nos direciona para uma reconceitualização dos sujeitos, a partir de uma nova posição deslocada. Isto é: a relação entre sujeitos e práticas discursivas que a questão da identidade retorna. Essa representação fizemos em seção anterior. Além disso, ainda no mesmo texto, o autor sinaliza sobre a necessidade de vincular os debates sobre identidades a todos os processos e práticas que perturbam o caráter relativamente “estabelecido” de muitas populações que podemos estender para os grupos originários e camponeses.

“Aquí, comienzo introduciendo una teoría de la identidad como un proceso dialógico que destaca simultáneamente la historia y la lucha, la agencia y la determinación. [...] La identidad es una articulación particular de la diferencia. Las identidades son el producto de discursos y prácticas que son profundamente históricas, y por tanto se encuentran siempre dentro de una economía del poder. Lo que es poco claro es si la identidad jamás puede escapar a este predicamento. Las identidades son construidas por prácticas diarias en muchos niveles. Desde el ámbito de las tareas y actividades diarias, la cuales crean micromundos, hasta la producción de mundos figurados más estables, aunque siempre cambiantes, la construcción de la identidad opera por un compromiso activo con el mundo. Hay una constante ida y vuelta entre la identidad, la práctica contenciosa local y las luchas históricas que le confieren a la construcción de la identidad un carácter dinámico. Este carácter proce- 234 Arturo Escobar

sual de las identidades puede ser explicitado especialmente en las estrategias políticas de los activistas. Las identidades son dialógicas y relacionales; surgen de, pero no pueden ser reducidas a, la articulación de la diferencia a través de encuentros con otros; implican el trazo de fronteras, la identificación selectiva de algunos aspectos y de la concomitante exclusión o marginalización de otros. El género, por ejemplo, fue marginado a menudo en las fases iniciales de las conversaciones de los activistas sobre la

Escobar discorre acerca dos princípios que intercalam reafirmação das identidades culturais como base da construção, território, autonomia e desenvolvimento. Numa primeira acepção de identidades, entendemos os sujeitos indígenas e camponeses do ponto de vista de nossa lógica cultural, mesma maneira particular de ver o mundo, de nossa visão social, econômica e política que entram em contradição com a lógica de dominação moderno colonial capitalista neoliberal. Numa segunda acepção, essa reafirmação perpassa pelo direito aos territórios, isto é, um espaço para o ser se desenvolver plenamente. Para os sujeitos se afirmarem, necessitam de um território em harmonia com a natureza e todos os demais elementos que o compõem. Ao viver num espaço vital, exercem sua autonomia que por conseguinte nada mais é do que o direito de exercer sua identidade. Esta autonomia, estende-se em relação a sociedade dominante e frente a outros grupos étnicos, entendendo assim, a lógica cultural abordada pelo autor, é sermos autônomos em termos políticos, econômicos e sociais. Ao se tornar autônomos em todos os aspectos supracitados, os povos originários e camponeses, adquirem a capacidade de construir seu próprio projeto histórico e perspectiva de futuro que reflita em suas práticas territoriais e organização dos modos de vidas comunitárias. Ao conseguirem isso, estabelecem laços de solidariedade. Nos tornamos parte do mundo por conquistas de

identidad. [...] Como una problemática explícita de la vida social, se ha dicho que la identidad es totalmente moderna. [...] El postestructuralismo le ha prestado mucha atención a conceptualizar la identidad, y Foucault ha sido el autor más influyente en esta área. El trabajo de Foucault subrayan la producción de sujetos a través de discursos y prácticas articulados al ejercicio del poder —prácticas a través de las cuales el sujeto es objetificado de varias maneras, por ejemplo, por medio de mecanismos de disciplina y normalización, así como las prácticas de subjetificación que el sujeto despliega sobre sí mismo (Escobar, 2010, p.256).

direitos, ao mesmo tempo de suas particularidades étnicas, cujo objetivo é a construção de um projeto de vida digno e alternativo. São esses princípios aqui elencados, o motor das identidades coletivas que promove a coerência entre o discurso e a prática, bem como, a organização e a cotidianidade. Por fim, que identidades são essas forjadas como produto de um estado neoliberal? É neste sentido, que esta pesquisa cujo alicerce se assenta nas teorias contemporâneas e busca analisar tais problemáticas dos direitos aos territórios, tendo como base o pós-marxismo, os postulados do giro decolonial, as teorias feministas, os esquemas psicológicos e culturais, que atribuem notoriedade as identidades como políticas das diferenças.

Inicialmente, cabe enfatizar que na ótica de Manuel Castells, a construção de identidades se vale de matéria prima fornecida pela história, Geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Em termos gerais, quem constrói essa identidade coletiva, e para que essa identidade é construída, são em grandes medidas os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem. Ao considerar que essas construções sempre ocorrem em um contexto social marcado por relações de poder, há três principais formas de

Essas diversas formas de produção de identidades, coloca em xeque o protagonismo das comunidades locais, e gira em torno principalmente da identidade de resistência, através da atuação de sujeitos coletivos atribuindo novos significados as suas práticas territoriais. Assim, essas identidades locais assumem um novo reconhecimento social, seguindo um padrão altamente diversificado que dá margem a interpretações alternativas.

distinguir as identidades coletivas: identidade legitimadora, identidade de resistência e identidade de projeto.

- A identidade legitimadora é introduzida pelas instituições dominantes da sociedade com o intuito de expandir e racionalizar seu projeto de dominação hegemônica completa e total em relação aos agentes sociais, o cerne das teorias autoritaristas e nacionalistas.
- A identidade de resistência é criada pelos sujeitos que se encontram em condições subalternizadas e/ou desvalorizadas pela lógica da dominação, construindo assim, trincheiras de lutas e sobrevivências tendo por base os princípios distintos que permeiam as instituições da sociedade.
- A identidade de projeto aparece quando os agentes sociais, utilizam-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance e constroem uma nova identidade que seja capaz de redefinir a sua posição na sociedade. [...] Na modernidade

“A identidade é um conceito altamente contestado. [...] uma ideia inescapavelmente ambígua [...] pode ser um grito de guerra dos indivíduos ou das populações originárias e tradicionais que desejem ser por estes imaginadas. [...] é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação, uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado” (Baumann, 2005, p. 84 – 85).

Segundo Baumann, a identidade não é algo concreto ou palpável, mas indubitavelmente, por vezes um símbolo de resistência, construção nacional e autoafirmação contra aqueles – uma totalidade hegemônica – que a querem manter padronizada e diluída com o intuito de atender ao sistema sociocapitalista, e qualquer manifestação que difere disso, é compreendida como subalternizada ou

	parafrazeando o autor supracitado, uma “identidade líquida”.
“[...] a identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, concebida como objeto de visão totalizante, negada, invisível, confrontada por ser diferente”. (Bhabha, 1998, P.79).	No contexto interpretativo e representativo das identidades territoriais, torna-se imprescindível romper com as representações superficiais, homogêneas, fixas e acabadas a partir do olhar hegemônico. Olhar este que apenas vê a imagem, mas não compreende a complexidade deste sujeito aprisionando-o a um imaginário epistêmico e percepção ocidental e estereotipada das identidades. Ainda segundo este autor, na perspectiva do discurso colonial, o objetivo é apresentar os indígenas colonizados como uma população de tipos degenerados, o que torna emergente a nossa ação em ampliar as práxis críticas para a visibilidade de um contexto indígena que se configura sobre novos aspectos de resignificação identitária.

Fonte: Referências levantadas pela autora durante a pesquisa bibliográfica (Org.) Borges (2023).

CAPÍTULO 2

Indígenas do/no Nordeste: Lutas e resistências do povo Atikum – Umã



Fotografia: Bianca Monfardini, julho de 2023

4.1 Influxos do passado: entre a reinvenção étnica e o histórico-regional nordestino

Se havia alguma dúvida em relação a emergência de visibilizar as questões indígenas Atikum do/no Nordeste este capítulo procura resolver isso. Tal desconforto resulta do fato de que o que se sabe acerca desses povos se restringe ao que se supõe ao que eles foram e muito pouco ou quase nada do que realmente são hoje do ponto de vista deles. Isso resulta do fato de que na realidade da região Nordeste o projeto hegemônico de sociedade que pretende ser universal atua como principal mecanismo de invisibilizar estes grupos que divergem dessa hegemonia dominante ao impregnar no imaginário social de que estes grupos não mais existem. O ponto de partida dessa história não é uma realidade material com registros arqueológicos ou em papiros que se desdobram em causas e efeitos. Muito pelo contrário, em processos contemporâneos de reinvenção étnico – político – cultural, torna-se necessário revirar a história de “ponta à cabeça” (Arruti, 1995). Fazamos, então, este exercício. O antropólogo João Pacheco de Oliveira em toda sua coletânea, mas de forma muito profunda em “A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural sobre os povos indígenas do Nordeste” (2004) enfatiza as transformações que ocorreram nos estudos acerca desses povos a partir de conceitos como territorialização, desterritorialização, territorialidades e emergências étnicas territoriais que são importantes para a discussão desta seção. Dessa forma, não podemos reduzir o entendimento acerca desses povos à mera classificação de os “índios do Nordeste” em um povo enquanto unidade étnico e histórico adaptativamente relacionados ao bioma caatinga e historicamente associados ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII (Dantas et al, 1992 citado em Oliveira, 2004). A partir do século XIX os indígenas passaram a serem tratados tanto pelo Estado quanto pelos pensadores sociais como entidades extintas tornando-se nas primeiras décadas do século XX apenas objeto de interesse acadêmico quando da reunião e análise de textos e gravuras de missionários de séculos atrás, bem como, a reconstituição de antigas repartições geográficas, famílias linguísticas, fragmentos de vocabulários ou ainda avaliar a “contribuição” destes grupos para o avanço colonial (Arruti, 1995). Portanto, a unidade “índios do Nordeste” não é dada segundo as instituições, tampouco por sua conexão com o meio ambiente, mas simplesmente por pertencerem à região supracitada na condição de conglomerado histórico e geográfico. Esse problema resulta do fato de que toda representação histórica possui sua própria história e tomo a liberdade de dizer que na grande maioria das vezes, totalmente distorcida e equivocada. A própria categoria “índios do Nordeste” é o produto de embates e negociações entre concepções acadêmicas, projetos de Estado e interesses de

movimentos sociais alheios a tais concepções e projetos que precisam ser compreendidos em termos regionais, históricos e nacionais (Arruti, 1995).

Regionais, pois, ao passo que esses grupos objetivam demarcar uma identidade seja esta étnica, territorial ou subalterna precisam percorrer caminhos políticos e assumir características homogêneas e generalizáveis por toda a região, como se pessoas de um mesmo grupo fossem iguais simplesmente por pertencerem a mesma etnia (Arruti, 1995). Históricos porque, quando esses grupos emergem os signos com que procuram se diferenciar das massas dos regionais não se referem a uma massa de parentesco distinta, tais emergências são marcadas sobretudo pelo resgate de uma memória e da reescritura de suas histórias (Arruti, 1995). Nacionais, pois a categoria “índios do Nordeste”, ao ser compreendido como fenômeno de emergência contorce e inverte o sentido de evolução proposta pela antropologia e pelo indigenismo brasileiro que estiveram na base de um projeto de construção nacional (Arruti, 1995). E aqui é necessário sinalizar o caráter ideológico do indigenismo conforme aponta Pacheco de Oliveira sob a argumentação de “proteger” os indígenas do domínio local e/ou privado, o Estado impõe sobre estes sujeitos a tutela exercendo uma forte relação de dominação na qual o tutelado perde radicalmente sua autonomia de tomada de decisão e ação sobre si, sobre os seus, e sobre seus territórios (Oliveira, 1988). Para piorar, sob o discurso dos indígenas não dominarem os códigos de conduta, o Estado passa a ser a mão que orienta, disciplina e toma para si as decisões importantes sobre o futuro destes sujeitos criando o monopólio da violência legítima sobre estes grupos. É neste contexto, que a imbricação histórica- regional – nacional no Nordeste, a mais antiga região profundamente vitimada pelo processo de colonização e suas frentes de expansão político-econômica agropastoris, engenhos de cana-de-açúcar, erva-mate e cafeeiras à qual se desenvolveu nas áreas litorâneas criando uma abertura para a interiorização da criação de gado no interior em conjunto com a inserção de sesmarias para a efetiva ocupação da terra como resultado do principal objetivo dos colonizadores (Grunewald, 2008): avançar sobre os limites de terras originárias e eliminar totalmente os indígenas. Todavia, muitos indígenas que sobreviveram a estes massacres e constituíram famílias, continuam resistindo na contracorrente destes projetos, empresas, órgãos, instituições e/ou ações com práticas contra-hegemônicas.

Um dessas práticas nas especificidades regionalistas é recorrer a ação indigenista atual – FUNAI – para reaver os territórios indígenas, isto é, promover a retirada de não indígenas das áreas originárias e desnaturalizar a mistura como única via possível de sobrevivência e dignidade para esses povos. No entanto, o órgão indigenista sempre deixou claro seu desconforto e hesitação em atuar a favor dos indígenas do Nordeste justamente pelo alto grau

de inserção à economia e sociedade regional. “O padrão habitual de ação indigenista acontecia em situação de fronteira em expansão com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais” (Oliveira, 2004, p.22). Ainda segundo este autor, estes indígenas nas áreas de fronteiras eram culturalmente distintos dos não – indígenas e a tutela indigenista caracterizava-se em mediar de forma intercultural, política, disciplinadora e necessária com o intuito de pacificar a convivência entre os lados regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o denominado crescimento econômico (Oliveira, 2004).

É neste cenário de expansão capitalista inicialmente europeia e mais tarde condicionada à formação econômica brasileira que intencionava unificar o território nacional ao expandir os tentáculos do Estado às zonas do sertão nordestino através de um “reconhecimento estratégico, geográfico, econômico e estabelecimento de um esforço de desbravamento e vinculação interna do espaço adscrito pelos limites internacionais estabelecidos de modo a constituí-lo enquanto território e torná-lo, também, economicamente explorável” (Lima, 1992, p. 1992) que surge o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) criado em 1910 cujo decreto oficial foi anunciado pela União no código Civil¹⁵ de 1926 e na lei nº 5.484 de 27 de junho de 1928 órgão subordinado ao ministério da Agricultura. Não vou me ater aos detalhes e processo de passagem do SPI à FUNAI já tratados no meu trabalho monográfico¹⁶, mas apenas ressaltar alguns aspectos importantes para compreendermos o contexto indígena Atikum no Nordeste e analisarmos a sua condição atual no Oeste da Bahia.

O objetivo da criação do SPI era entre outros apaziguar a estreita relação entre o capital desterritorializador e garantir amparo aos povos indígenas. Todavia, o SPI que de “proteção aos indígenas” só se restringe a retórica da sigla revelou alguns impasses: seu primeiro presidente foi o oficial do exército Marechal Cândido Rondon que impingiu uma forte orientação positivista e paternalista a este órgão. Na época foi considerado uma ideia progressista ao trato das questões indígenas, porém reforçou seu caráter colonizador que considerava os povos originários um ser culturalmente inferiorizado e que “deveria evoluir” em direção aos estágios superiores. Além disso, embora o decreto de n. 9214 de 15 de dezembro de 1911 que regulamentou o supracitado órgão e organizou as políticas indigenistas da República até então recente ao instituir como princípio de lei o “respeito aos povos indígenas” do direito de serem eles próprios em seus territórios originários de caráter coletivo e inalienável (Ribeiro, 1979),

¹⁵ Disponível para consulta em: <http://pib.socioambiental.org/>

¹⁶ Monografia de graduação defendida em 2016 sob o âmbito do programa de Geografia da Universidade Federal do Oeste da Bahia.

contraditoriamente transferiam os nativos a áreas destinadas a imposições de alteração de seus modos de vida.

Assim, a atuação do SPI esteve distante da sua proposta inicial revelando suas práticas como um reflexo do regime colonial e missionário, além de no contexto da ditadura admitir que militares e camponeses despreparados pudessem integrar o quadro de funcionários (Borges, 2016). Portanto, é neste contexto que os influxos ao passado nos servem de suporte para pensarmos nos processos de emergência étnico-territorial indígena Atikum no Nordeste de ontem – região que já não mais existia indígenas absorvidos que haviam sido na constituição humana e folclórica – para o Nordeste de hoje, região – palco do mais emergente processo de reinvenção étnica indígena do país (Arruti, 1995). Isto é: nossa preocupação é reconstituir a partir deste cenário político de lutas por espaços, terras e/ou territórios que os atuais povos indígenas Atikum devem ser colocados como sujeitos de atenção nas pesquisas. A partir disso, importa-nos ressaltar que há questões mais complexas e entrelaçadas intimamente ligados no processo de reconhecimento étnico - territorial e identitária.

O processo de reconhecimento étnico – territorial e identitária dos indígenas Atikum data dos idos da década de 1930 quando havia um grande movimento de reconhecimento dos povos indígenas da região nordestina. Mais tarde, no ano de 1943 um grupo de indígenas Atikum entrou em contato com funcionários do SPI em Recife PE, para que este reconhecesse legalmente os membros como indígena da etnia supracitada e reduzissem a cobrança de impostos por parte do município de Floresta, bem como, diminuir a intrusão dos latifundiários sobre seus territórios. É neste momento que o único elemento a ser considerado como definidor da identidade étnica indígena Atikum é a apresentação de um ritual de dança do Toré¹⁷, pois, para estes povos a pisada do pé no Toré acompanha o compasso das batidas do coração e “dependendo da performance, um funcionário da FUNAI registra em seu relatório considerações acerca da autenticidade étnica do grupo” (Arruti, 1995, p.82). Embora não exclusivos de sociedades indígenas, o toré e a jurema são considerados os dois principais elementos da indianidade nordestina (Grunewald, 2008), é dançado aos sábados e às quartas-feiras para fortalecimento espiritual e nos momentos sociais (Lima, 2022). Justifica-se esse

¹⁷ O toré ganha visibilidade (e a relevância atual) a partir de um processo social que se inicia na primeira metade do século XX. Hoje, o toré está inclusive totalmente incorporado ao movimento indígena no Nordeste como forma de expressão política.

como elemento definidor devido ao intenso processo do colonialismo interno¹⁸ no Nordeste (Gonzalez Casanova, 2007) em que resultou nos estágios violentos de epistemicídio e glotocídio induzindo os indígenas Atikum a um profundo sofrimento ao serem obrigados a aderirem práticas e saberes distintos desrespeitando suas especificidades bem como a aprenderem a língua portuguesa imposta como forma de dominação e extermínio das diferenças promovido pelo sistema político estatal como um dos mecanismos de redução de variações linguísticas (Lima, 2022). Conforme afirma a UNESCO, 2019 foi o ano internacional das línguas indígenas. Sabemos que a cada ano e/ou cada semestre uma dessas línguas maternas e/ou idiomas originais de grupos remanescentes escondidos nas periferias da humanidade, é deletada (Krenak, 2019) o que explica a dificuldade em encontrar indígenas Atikum atualmente que ainda falem a língua materna denominada como Dzubukuá. Segundo os registros historiográficos que datam dos idos de 1540 e 1700, os ancestrais Atikum com o nome de Umã e demais etnias indígenas sertanejas compartilhavam suas vivências ancestrais através da língua Dzubukuá nas margens do Rio São Francisco (Lima, 2022).

Porém, essas vivências ancestrais pouco duraram pois à medida que o processo de colonização intensificava maiores eram as perseguições contra esses povos. Uma das táticas era a destruição das lavouras em que os fazendeiros soltavam os gados e estes comiam as plantações deixando os indígenas vulneráveis e sem alimentos. Outra pior, foi e ainda é a violação aos direitos humanos destes povos. Um determinado indígena, ao ter coragem de combater a invasão de terras indígenas no Nordeste foi cruelmente assassinado. “Amarraram pedras aos pés, enfiaram um saco em sua cabeça, e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano” (Potiguara, 2004, p. 25). Ainda segundo Eliane Potiguara em seu escrito testemunho de “Metade Cara, metade máscara”, a família colonizadora em questão, fez desaparecer muitos pais e avós de família. Quase sete décadas depois, a empresa desta família foi a falência e a

¹⁸ A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: 1) habitam em um território sem governo próprio; 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; 3) sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de “assimilados”; 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; 6) em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma “raça” distinta da que domina o governo nacional e que é considerada “inferior”, ou ao cabo convertida em um símbolo “libertador” que forma parte da demagogia estatal; 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua “nacional”.

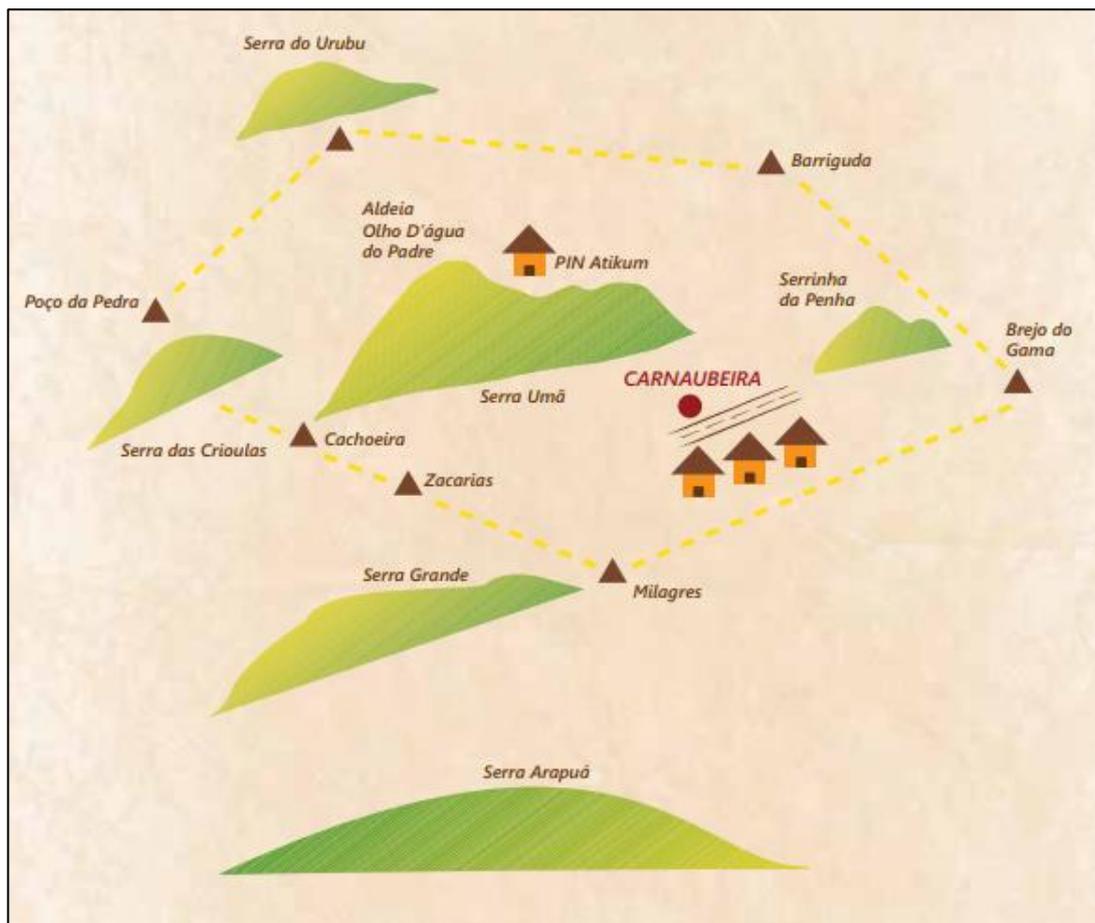
justiça contra esses crimes organizados nunca foi feita, tendo em vista interesses políticos e econômicos locais.

Somente no início da década de 1990 especificamente em agosto de 1993, a área foi demarcada e homologada através da portaria 314 assinada pelo ministro da justiça que anunciou o Território Indígena Atikum localizada no município de Carnaubeira da Penha, estado de Pernambuco, com uma superfície de 16.290 hectares, 18 ares e 93 esteares e perímetro de 54.565.87 metros segundo ofício nº 193/ DAF de 02 de março de 1993. Esse território obteve sua demarcação homologada pelo decreto nº 5 de janeiro de 1996 e publicado no diário oficial da união em 08/01/1996. Foi matriculada na comarca de ministério sob o nº 1.099 livros, fls. 26, em 26/01/1996. No entanto, no ato demarcatório a Fundação Nacional do índio – FUNAI criada em 1967 – reduziu os limites fronteiriços do território seguindo orientações de líderes que já estavam em situação de conflitos com os fazendeiros da região. Esta redução dos limites beneficiou os latifundiários cujas terras continuaram intocadas ao passo que prejudicou muitas famílias indígenas resultando na exclusão de várias aldeias gerando insatisfação e a intensificação dos conflitos internos e externos (Lima, 2022). Kopenawa (2015) em seu livro “A queda do céu: palavras de um Xamã Yanomami” sinaliza:

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira, espaço estriado, limite, é costume de branco, não do “índio”. Brasileiro começou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. Nosso Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem (Kopenawa, 2015, p. 36).

A proposta original de demarcação dos territórios do povo Atikum

Figura 4 - Mapa sagrado do território original do Povo Atikum



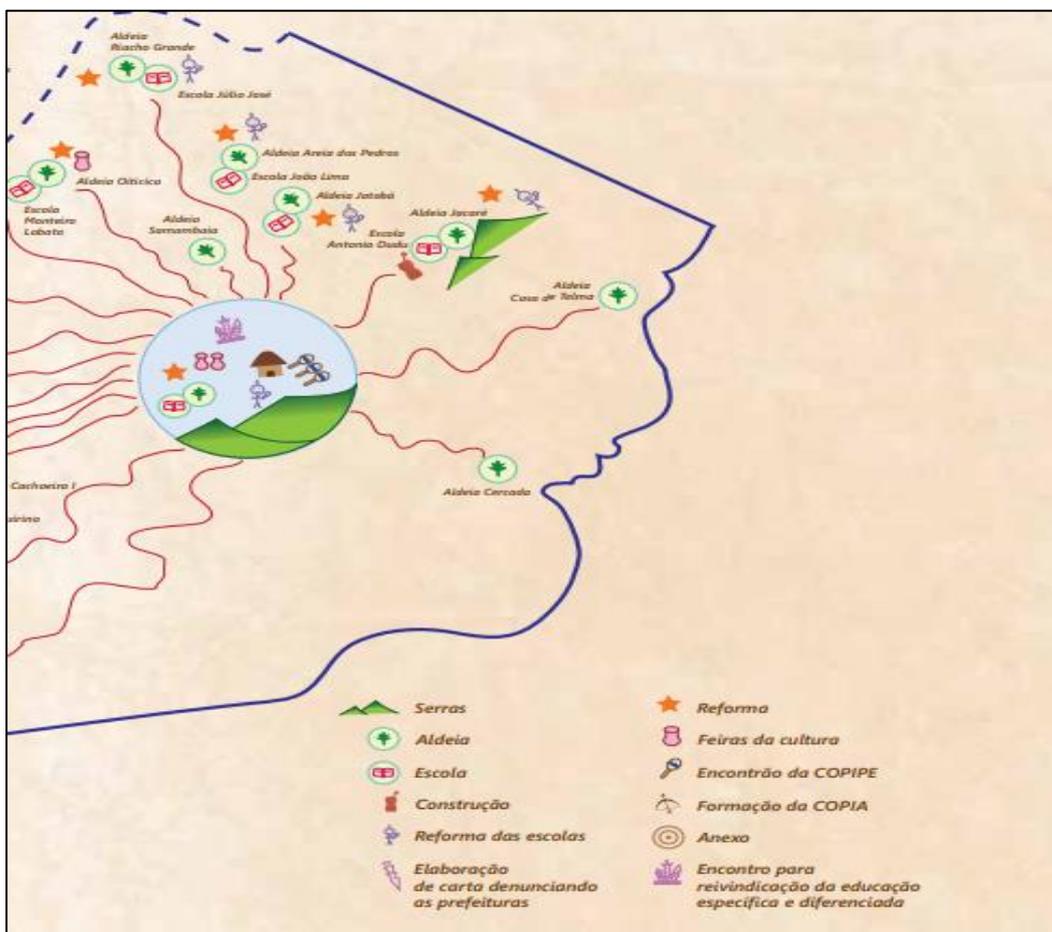
Elaboração: Professoras e lideranças Atikum (2012)

Conforme pode ser observado no mapa acima produzido por lideranças Atikum, o território original deveria ter sido demarcado conforme a representação cartográfica sagrada, pois o território ancestral estabelece uma relação entre os seres humanos, natureza e encantados, o que significa dizer que a noção de espaço, terras e/ou territórios para os indígenas ultrapassa nosso entendimento cientificista de limites e aspectos geográficos físicos, sociais e culturais. Para estes povos os territórios relacionam-se diretamente ao universo cosmológico e religioso. É neste ínterim de espaço-tempo-cosmologia que o sagrado se constitui e se materializa através das relações familiares, mas também, por meio de conflitos, mobilizações e lutas por demarcação, conquista de autonomia e reafirmação das identidades políticas, territoriais, subalternas e étnicas, na defesa da vida e das suas diferenças. Dessa forma,

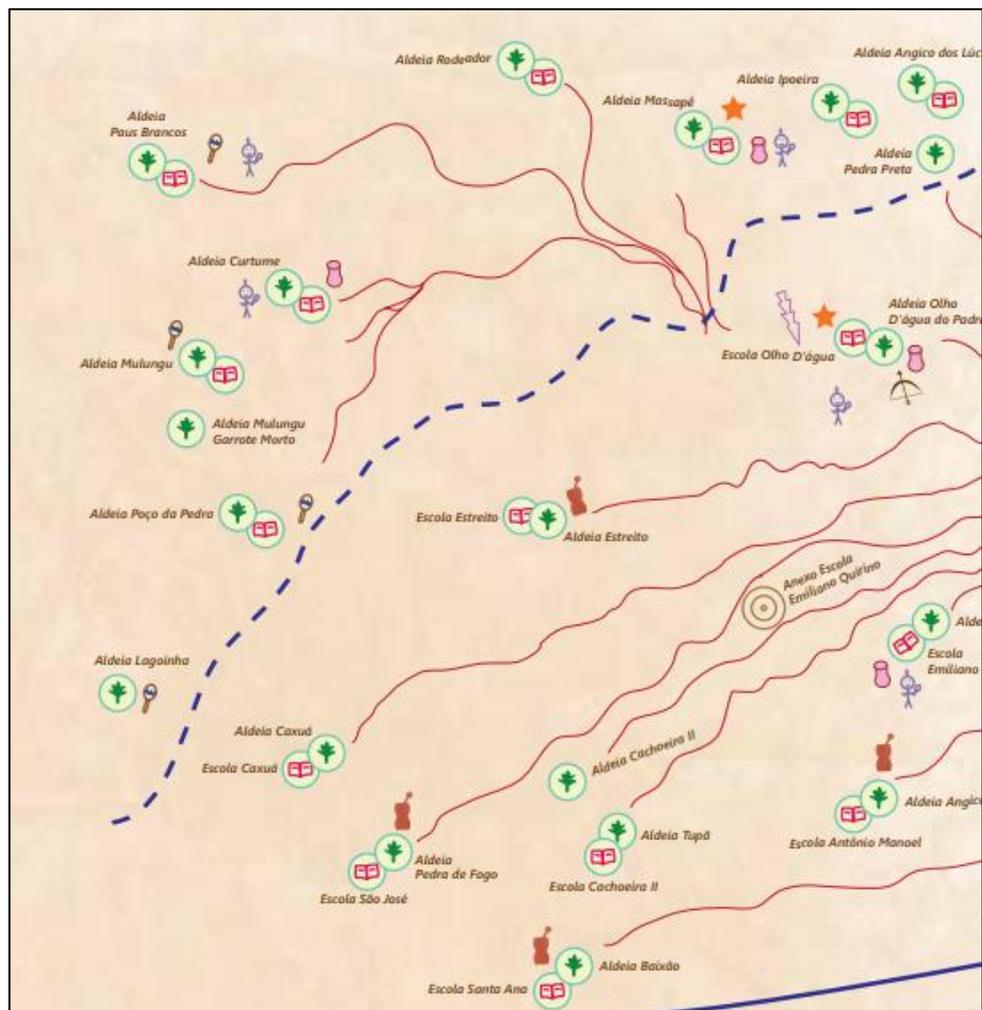
Nosso território vai até onde os Encantados diz que vai! Mesmo quando o governo não atende nossas reivindicações, no que corresponde a totalidade de nossas terras, mas os Encantados de luz nos dizem no segredo que nossas terras vão até aquele reinado (pedra) e passa por aquele riacho e termina naquela mata (Pajé Pedro Limeira, 2004).

Assim, nas memórias do povo Atikum há vários locais que são considerados espaços sagrados nos quais fortalecem a sua existência enquanto povo indígena buscando forças do Pai Tupã e dos Encantados de luz. Alguns desses espaços tem marcas nas pedras deixadas pelos ancestrais, entre eles destacam-se: Mata do Tambu, Serrote do Monte, Pedra das Abelhas, Furna da Onça, Pedra da Pinga, Pedra do gentio e existem vários mitos contados pelos anciões, na qual, relaciona-se com estes locais. Atualmente, o território original encontra-se da seguinte forma:

Figura 5: Mapa sagrado atualizado do território original do Povo Atikum



Elaboração: Professoras indígenas Atikum (2012)



Elaboração: Professoras e lideranças Atikum (2012)

Ao comparar os mapas sagrados, percebe-se que os atuais demonstram uma significativa organização espacial das formas indígenas de ser/estar no mundo, distintas dos modelos cartográficos cartesianos do sistema mundo moderno colonial. Os mapas também contam histórias, e cada um dos elementos que ali está, representa o sentimento e percepção destes sujeitos em relação ao seu espaço. Interessante notar, há serras protegendo os entornos das aldeias, ao olhar para elas os indígenas sentem alívio imediato para todas as dores. A vida atravessa tudo. Atravessa uma pedreira. Atravessa a camada de ozônio. A vida acontece de um rio para a terra firme. Atravessa de norte a sul, como uma brisa em todas as direções (Krenak, 2020). Parafrazeando Sidarta Ribeiro, é necessário sabermos extrair os sentimentos dos mapas sagrados indígenas. Por exemplo: as cenas de caça nas pinturas rupestres podem não estar registrando apenas atividades cotidianas, mas falando de sonhos (Krenak, 2020). O mesmo se aplica aos mapas supracitados: o que se percebe é o sonho de uma relação harmônica das aldeias e a natureza. A organização espacial das mesmas que significa o retorno de seus laços

ancestrais, a cosmologia como o cordão umbilical da herança espiritual. Além disso, há as expectativas das escolas com ensino específico e diferenciado que reflita o retorno à cultura e a identidade territorial e política destes e para estes povos que foram e continuam sendo vítimas de dissabores, amargura, solidão, intolerância e racismo, nos termos de Eliane Potiguara, que se arrasta por anos, décadas e séculos vindo a prejudicar centenas de vidas indígenas e relações interpessoais, tornando-se desaldeadas, desestruturadas, caladas, enfermas, enlouquecidas e isoladas e as mulheres indígenas em específico tornam-se vítimas de violências sexuais quando transformadas em objetos de tráfico humano nas mãos de avaros miseráveis que infelizmente até o momento práticas como essas não eram divulgadas (Potiguara, 2004).

A partir deste cenário, cabe-nos enfatizar que os conflitos socio territoriais e ambientais dos indígenas Atikum no Nordeste são fundamentalmente fundiários e envolvem a acirrada disputa entre proprietários latifundiários e grileiros que tentam avançar sobre as terras agricultáveis de indígenas e camponeses com a conivência de órgãos federais, estaduais e locais que deveriam garantir o direito originário de posse e usufruto desses territórios, preservação cultural, material e simbólica da terra e principalmente a manutenção de sua dignidade mas que resulta em constante processo de desterritorialização e subalternização, à qual indígenas Atikum fora da Serra do Umã, são realocados em territórios coletivos ocasionando em precarização territorial, mistura multiétnica com a iminente estigmatização e estereótipos desqualificadores sobre os sujeitos bem como, a recriação de novos conflitos territoriais com a reivindicação de novos territórios e/ou novas identidades políticas.

4.2 O processo de des - territorialização dos Indígenas Atikum: “Identidades Provisórias”

Os atuais processos de des-re-territorialização resultam de uma dinâmica que envolve em primeira instância uma intensa história que possui em seu bojo a problemática das relações capitalistas (Haesbaert,1995). Estas, refletem as práticas econômicas e principalmente antagonismos políticos vinculados a perspectiva de território amplo e relacional, ou seja, da dominação - político/econômica - e apropriação – simbólico/cultural/identitário – associado ao processo de reterritorialização [...] e que embora esses sujeitos estejam “territorializados” no sentido funcional concreto, continuam desterritorializados no sentido simbólico – cultural, e vice-versa (Haesbaert, 2011). Ainda segundo o autor, a des-reterritorialização, quando analisada na perspectiva do território das diferenças– simbólico - identitário, pode relacionar-

se à hibridização cultural ou ao campo político, pelas crescentes fragilidades das fronteiras. Significa dizer, que não existem territórios homogêneos e sim múltiplos, na qual serão configurados por elementos específicos. De forma distinta, Saquet interpreta esses processos em estágios concomitantes e complementar, isto é:

os processos de mobilidades dos indivíduos e as mudanças – permanências (continuidades – descontinuidades) sociais e territoriais estão presentes em qualquer apropriação e arranjo espacial, seja no campo, seja na cidade. Processos que acontecem no mesmo lugar ou entre lugares diferentes, no mesmo período ou entre períodos históricos distintos (Saquet, 2009, p. 89 – 90).

O autor supracitado sinaliza que os processos de des-re-territorialização ocorrem por meio de relações sociais e resultam em perdas multidimensionais e/ou incorporação cultural. Nesse ínterim, os sujeitos podem carregar traços de territórios antigos e de suas territorialidades mesmo que de forma parcial em cada movimento de reterritorialização, ou, dependendo da intensidade desses processos, alguns sujeitos podem perder totalmente suas identidades ocasionando numa ausência de si mesmo e na internalização de outras identidades distintas, ao tentar se adaptar ao novo espaço – território e/ou não se adaptar resultando em conflitos territoriais. Diante do exposto, compreende-se que os sujeitos indígenas estabelecem relações sociais entre si e com outros a partir dos processos de territorialização em que deslocam -se de forma espontânea ou forçada e ao vivenciarem a des-reterritorialização em um novo espaço, constituem uma nova territorialização, e dessa forma novos arranjos identitários com o novo espaço são construídos. Tal fato pode ser reafirmado por João Pacheco de Oliveira:

O que estou chamando aqui de processo de *territorialização* é precisamente o movimento pelo qual no Brasil as ‘comunidades indígenas’ – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisões e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). [...] As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (Pacheco de oliveira, 2004, p. 24).

Dessa forma, entende-se os processos de territorializações como um fenômeno que possuem em seu bojo o controle material e simbólico sobre um determinado espaço e seus elementos. Estas resultam de mecanismos políticos e econômicos, cuja relações de poder reorganiza as territorialidades espaciais dos grupos indígenas. É a partir disso, que nos propusemos a compreender os indígenas Atikum. Inicialmente, cabe enfatizar que o processo

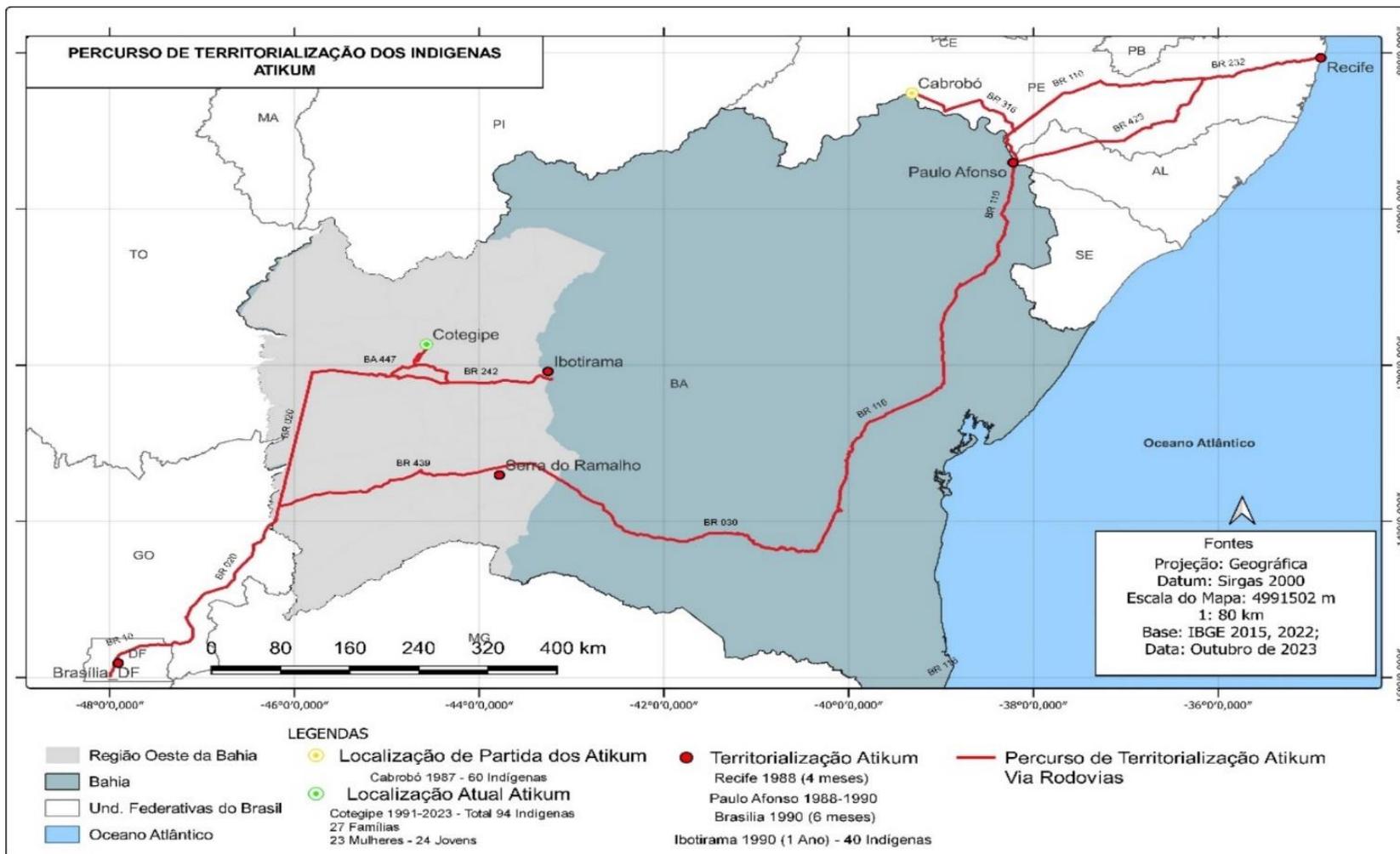
de territorialização desses indígenas em seu território original data de 1987 quando havia cerca de vinte aldeias constituídas por quase 4.000 indivíduos. Todavia, essa forma de aldeamento não durou muito nessa época pois viviam em constante ameaça devido aos conflitos externos com fazendeiros e posseiros que ameaçavam invadir suas plantações que é a principal base econômica dos indígenas, como o cultivo de mandioca, fava, milho, feijão, arroz, mamona e algodão. Devido a intensificação desse cenário, a FUNAI decidiu realocar metade desses indígenas para outros territórios indígenas de outras etnias. Na época o grupo fechou em torno de 60 pessoas. O primeiro local em que os indígenas Atikum foram inseridos foi em uma aldeia Tuxá em Cabrobó no sertão pernambucano, onde ficaram cerca de 1 ano.

Conforme descreve o cacique, quando estiveram lá, as relações sociais dentro dessa comunidade eram de distanciamento com os indígenas da outra etnia, pois estes se diferenciavam em suas práticas cotidianas e laborais, e como não pretendiam estabelecer morada nesse território preferiam se manter afastados para evitar maiores conflitos. Além disso, as atividades de plantio e colheita também foram escassas, uma vez que não podiam desenvolver maiores atividades por não estarem em seu território original. Conta o cacique que nesse período, suas práticas elementares como o toré deixaram de ser realizadas, viviam como pessoas sem cultura própria pois se sentiam retraídos e intimidados pelos outros indígenas, e dessa forma passavam os dias esperando para serem migrados para outro território. Foi a partir desse desconforto e da dificuldade de subsistência que a família que antes contava com 60 membros decidiu se deslocar via rodovias para a capital Recife no ano seguinte, em 1988, onde ficaram entre 4 a 5 meses na sede da FUNAI, casa de apoio para indígenas desterritorializados.

Segundo as narrativas do atual cacique, nessa casa de apoio, os indígenas Atikum aguardavam uma resposta do órgão supracitado em relação ao seu direito por um território demarcado. Devido à ausência de maiores perspectivas em conseguirem ou um território para a sua família ou de aldeias de indígenas da mesma etnia, a solução encontrada foi migrarem para a Serra do Ramalho, no município de Paulo Afonso no estado da Bahia, onde se encontra o território dos indígenas Pankararu. Lá, ficaram por dois anos. Nesse período tiveram de se adequar aos moldes desses indígenas, onde praticamente não desenvolviam nenhuma atividade específica condizente com a sua etnia Atikum. Constata-se assim, que além do processo desterritorializante espacial, resultou também na descontinuidade de práxis de r-existências do modo de vida dos Atikum, como às restrições ecológicas ambientais de acesso ao rio e as limitações de reprodução de subsistência, por dois motivos: os limites espaciais para a produção por estarem em território pankararu, bem como, a impossibilidade de comercialização da pesca

na cidade. Tal situação afetou drasticamente na redefinição identitária desses indígenas, na qual, se tornaram sujeitos culturalmente vedados, visto que, os indígenas pankararu territorializados internamente se tornaram os sujeitos desterritorializantes dos Atikum em sua relação socioespacial, fazendo destes um grupo excluído do/no território em todos os sentidos. Tal contexto nos remete ao fato que, embora exista grupos das duas etnias supracitadas, com históricos de lutas e reivindicações parecidos, nem sempre vai haver o diálogo intercultural, porque estamos imersos em um processo colonizador que uns e outros desterritorializa os grupos, embora desse processo oportuniza novas reterritorializações (Haesbaert, 2007). (Mapa 1).

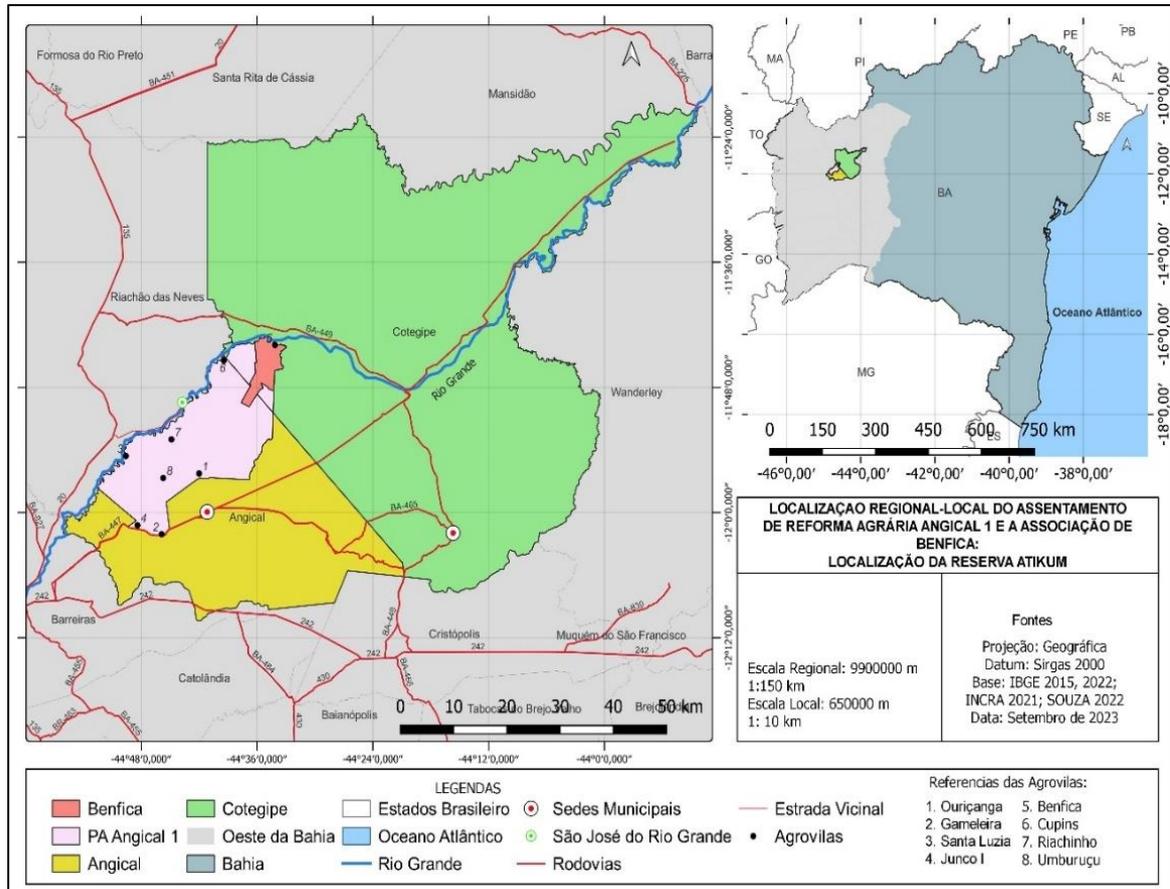
Mapa 1: Percurso de desterritorialização dos Indígenas Atikum do território original aos territórios da diferença ao longo dos anos



Fonte: IBGE (2015) Elaboração: Souza (2023)

A partir desses conflitos e da impossibilidade em conseguirem um território demarcado, se deslocaram para Brasília em 1990. Percebe-se a partir do mapa que todo esse processo de des-territorializações ao longo de anos se deu por meio de rodovias federais e interestaduais dos indígenas para os espaços urbanos – rurais. Ao inserir-se em espaços urbanos de formas distintas, os indígenas Atikum também produzem outros sentidos, outros discursos, outras representações, na transgressão de regras, no uso desviante de vias públicas em combinações de práticas que instauram a dúvida sobre o que pensávamos certo, ordenado e definitivo. Aqui, conseguimos constatar os elementos de sua indianidade sendo deixadas e/ou reelaboradas, pois, nesse processo há a drástica alteração de seus modos de vida. Isto é: sujeitos como os indígenas, ao saírem de seus territórios originários e/ou “emprestados” vê-se suas práticas cotidianas totalmente dissociadas. Quando de sua estadia na nova casa de apoio para os indígenas, estes desenvolveram atividades conhecidas como “pequenos bicos” para sobreviverem por seis meses. Dentre essas atividades, ressalta-se caseiros, vendedores de utensílios e para as mulheres, empregadas domésticas. Após esse período, a família de sessenta integrantes se distanciou, em que vinte membros procuraram outras áreas de remanescentes indígenas Atikum, e os quarenta foram encaminhados pela FUNAI para Ibotirama - Bahia, para o território dos indígenas Tuxá, no povoado conhecido como Ilha Grande onde ficaram por cerca de um ano. Esse novo território provisório de Ilha grande, é um povoado ribeirinho em que todos os anos durante o período de estimativas de precipitação se via assolado pelas enchentes obrigando os indígenas e demais ribeirinhos a realizarem puxadas em suas casas. Esse novo contexto corrobora para um impacto e redefinição de suas identidades, pois, nesse novo cenário assumem o que denomino no âmbito deste trabalho de “identidade provisória” ao serem obrigados a abandonarem suas territorialidades originárias em detrimento de adotarem inteiramente novas práticas ribeirinhas em seus modos de vidas, como os alimentos, vestimentas, lazer e relações socioculturais em um novo espaço que lhes foi imposto. Diante deste cenário, o cacique tomou conhecimento de lotes disponíveis no assentamento de reforma Agrária Benfica, do lado esquerdo do Rio São Francisco, localizado há 48 km de Angical – Bahia.

Mapa 2: Localização do assentamento rural Benfica no Oeste da Bahia



Fonte: IBGE (2015) Elaboração: Souza (2023)

O Assentamento de Reforma Agrária Benfica que no contexto deste trabalho denomino de territórios da diferença (Escobar, 2015) por comportar indígenas, camponeses e ribeirinhos, possui pouco mais de trinta anos de existência. Em diálogo com um dos fundadores do assentamento o mesmo relata que no início era uma fazenda sertaneja onde residia apenas três moradores. Foram formados mutirões para arar o solo e fazer as plantações, além dos camponeses realizarem o serviço de pedreiros para construir a casa de farinha e demais casas. Durante os dias de trabalho de formação do que hoje é o assentamento, a paróquia de Angical organizava arrecadação de cestas básicas e promoviam o almoço para os grupos de trabalhos. Além disso, era construído pastos para os gados que começaram a criar. Os festejos eram predominantemente de cunho religioso, principalmente na época do São João com a colheita da plantação de milho. Esse período de produção do espaço – território rural do assentamento reuniu vários camponeses e colaboradores das cidades de Angical cujo objetivo era promover o direito de acesso à terra, a apropriação do território e o bem estar social desses sujeitos sociais do campo asseguradas através do “Estatuto da Terra” de 1964, conforme a figura a seguir.

Figura 6: Cartografia falada pelos camponeses do assentamento



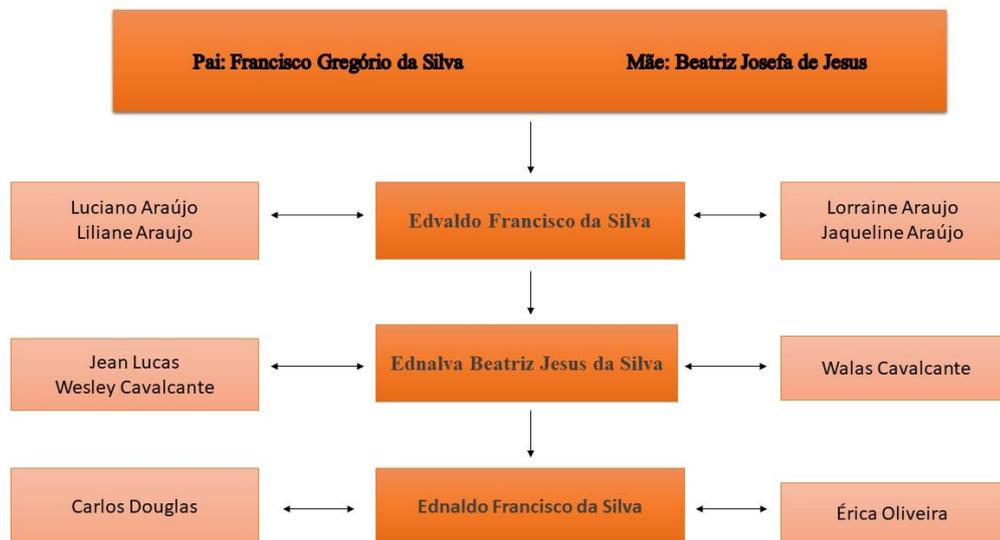
Fonte: Seu Juvenal (2023)

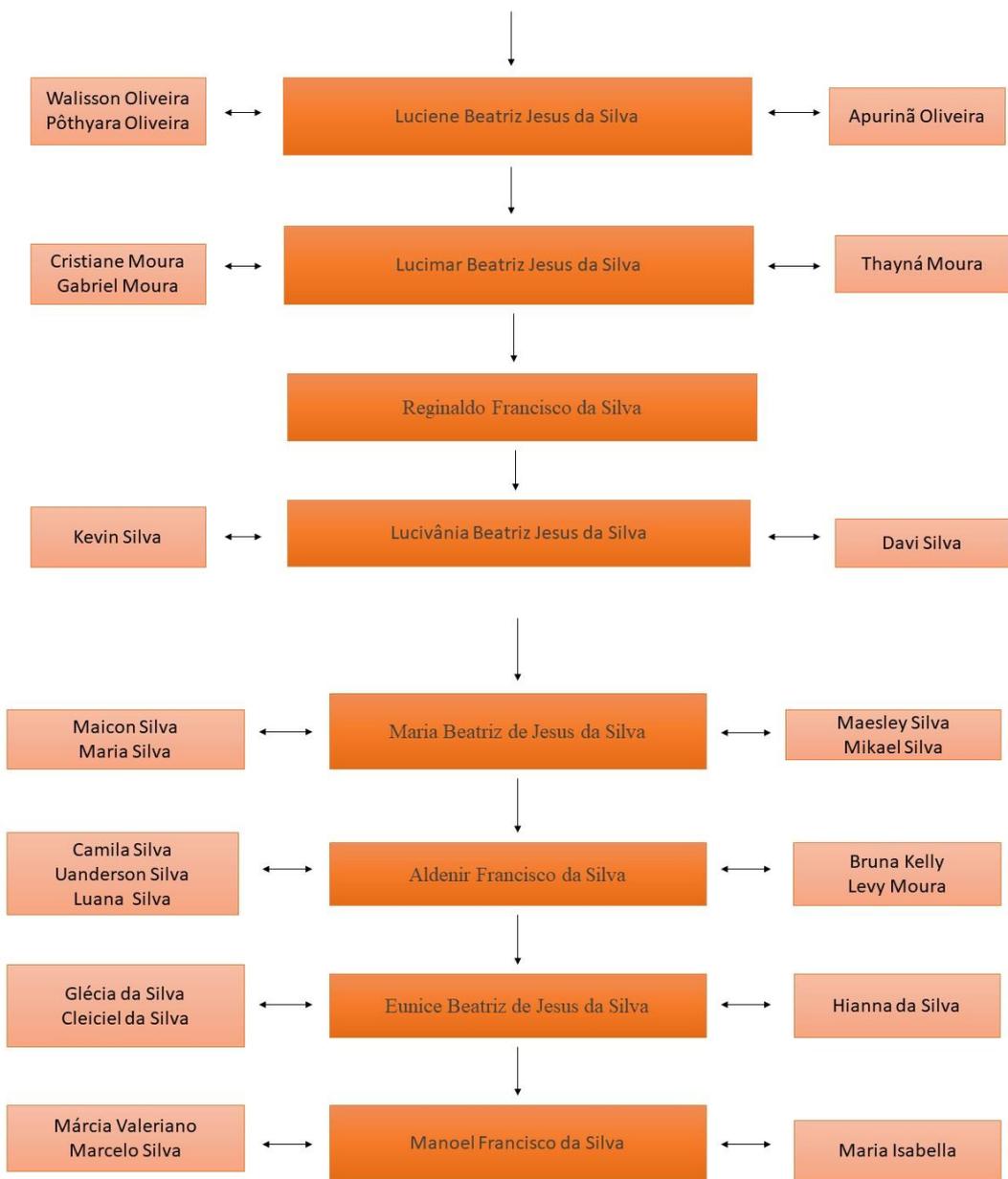
Essa cartografia decolonial se configura como uma produção que visibiliza o ponto de vista sociocultural e a diversidade dos sujeitos sociais da pesquisa, como uma contranarrativa expressada por eles na cartografia que demonstra o processo coletivo de produção do espaço-território, bem como, um meio de expressar uma epistemologia periférica e invisibilizada. Optei por essa abordagem como uma forma de romper com a visão totalizante e hegemônica da cartografia social europeia, o que garante o direito de expressar outras racionalidades e outros territórios desses sujeitos. Assim, no contexto desta cartografia dos camponeses do assentamento podemos constatar toda uma “*outra geografia*” que se revela através do poder de eles próprios se mapearem e de certa forma “*articularem*” de forma efetiva seus espaços, antes considerados como territórios excluídos, precários, vazios e nulos de representação, mas que se torna uma forma de visibilizar práticas espaciais *outras* materializada na territorialização alternativa (Haesbaert, 2010 [2021]). Em documentos oficiais e nas narrativas destes sujeitos, constatamos que em 1990 por intermédio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) desapropriou e assentou cerca de 1600 famílias. Todavia, posteriormente essa

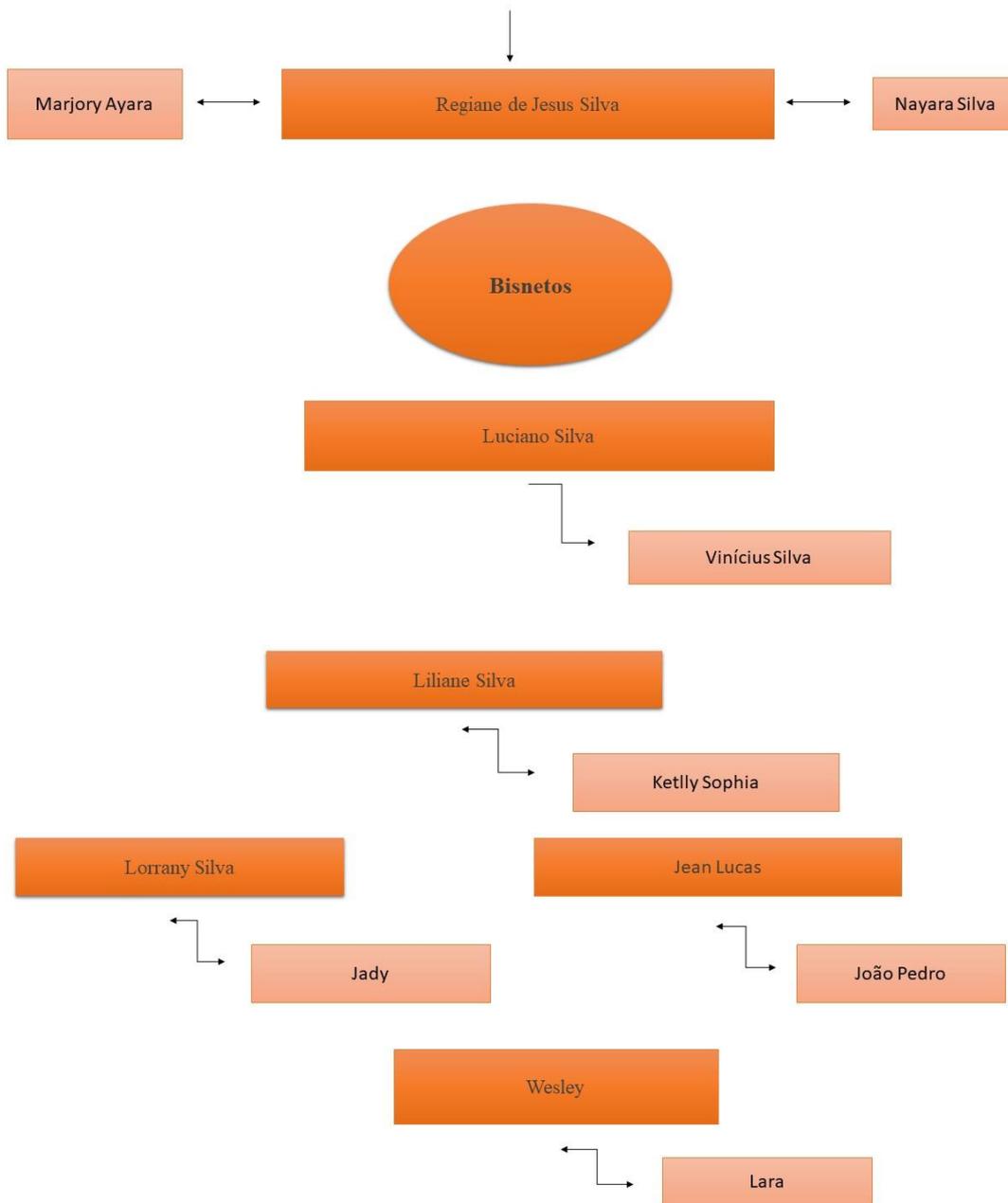
quantidade diminuiu e os pedaços de terras foram abandonados e/ou postos à venda. Essa desistência das famílias em continuar é justificada pelas dificuldades de acesso ao assentamento em que na época do início de sua formação o único meio de se chegar era através das embarcações pelo Rio Grande além da falta de acesso a água encanada e energia elétrica. Foi nesse contexto que os indígenas Atikum conseguiram junto ao órgão supracitado um espaço já desapropriado em estrutura de agrovila de 1400m², onde vivem provisoriamente até os dias atuais. São vinte e sete famílias indígenas compostas por noventa e quatro pessoas, sendo estas vinte e três mulheres e vinte quatro jovens, conforme no fluxograma a seguir.

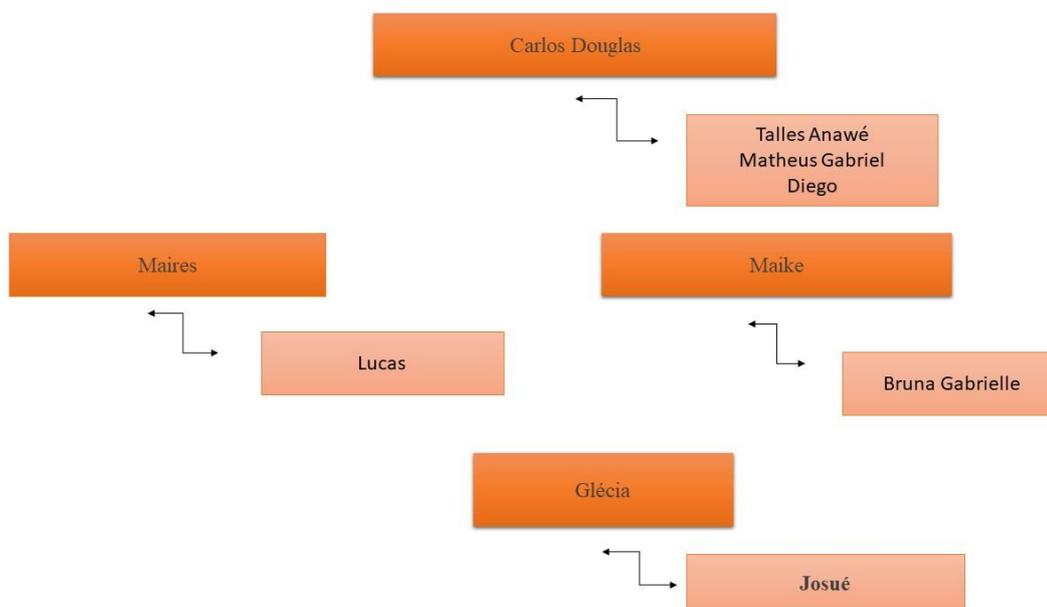
Figura 7: Árvore genealógica

Árvore genealógica da Família Atikum – Umã









Fonte: liderança Atikum. Elaboração: Borges (2023).

Segundo as narrativas do atual Cacique, sua família possuía um perfil socioeconômico, social e cultural distinto dos demais camponeses da comunidade, o que incitou os primeiros conflitos territoriais em virtude das divergências de modos de vidas e cosmovisões. Essas famílias indígenas por terem chegado depois, tiveram que se adaptar ao modo de vida camponês onde passaram a se vestir, comer e desenvolver trabalhos que divergiam das suas raízes identitárias Atikum. Todavia, há divergências entre os próprios membros Atikum, pois, alguns não se consideram mais indígenas Atikum, enquanto outros, se consideram e defendem suas raízes indígenas, o que me leva ao questionamento: o que condiciona alguns indígenas Atikum manterem sua identidade territorial originária e outros não? Estaria aí condicionada a questão psicológica de distorção identitária? É justamente a partir destes questionamentos que consideramos as práticas territoriais alternativas, como uma fonte de produção para a reelaboração de novas identidades políticas para estes sujeitos que não esteja centrado à base material, mas sim nos direitos às diferenças, prioritária na agenda teórico-política, o respeito à sua dignidade, enfim, o direito à diferença afirmando a diversidade biológica, ecológica, de gênero dentre outros em que criativamente se inspiram, para afirmar suas culturas. Insinuam, para além do universalismo, a pluriversalidade, em suma, múltiplas versões do que pode nos ser comum. E como a cultura não é algo abstrato nos apontam que são necessárias as condições materiais para seus horizontes de sentido para a vida, pois, para as sociedades indígenas e/ou camponesas, as terras, espaços e territórios configura-se como algo para além de um meio de subsistência. Significa dizer, que esta se reveste em um suporte para a vida social e está

diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimentos locais e diversos, estando, portanto, acima de um mero recurso natural, mas principalmente um recurso de reconfiguração sociocultural e identitária (Ramos, 1982). Daí o território, como categoria que reúne natureza e cultura através das relações de poder sobre as condições de apropriação material da vida. Com isso, desnaturalizam o conceito de território, até então “base natural do Estado” e sinalizam que no mesmo estado territorial habitam múltiplas territorialidades e que não há território que não seja fruto de um processo de territorialização entre diferentes sentidos – territorialidades - para estar com a terra. Enfim, tensão de territorialidades (Porto-Gonçalves, 2015) que lutam pelo direito aos territórios, às diferenças, à vida, o que implica a necessidade de pensar em mais que uma “ontologização, em distintas formas de expressar esses territórios, ora marcado mais pela etnia, ora mais pela raça, ou mais pelo gênero” (Haesbaert, 2021) ou a interseção entre essas três categorias e derivados conforme veremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3

A ONTOLOGIZAÇÃO E DIREITOS AOS TERRITÓRIOS DA DIFERENÇA: PRÁTICAS DE R-EXISTÊNCIAS DECOLONIAIS



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

A nossa mãe, a Terra, nos dá de graça o oxigênio, nos põe para dormir, nos desperta de manhã com o sol, deixa os pássaros cantar, as correntezas e as brisas se moverem, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar, e o que a gente faz com ele? O que estamos vivendo pode ser a obra de uma mãe amorosa que decidiu fazer o filho calar a boca pelo menos por um instante. Não porque não goste dele, mas por querer lhe ensinar alguma coisa. “Filho, silêncio.” A Terra está falando isso para a humanidade. E ela é tão maravilhosa que não dá uma ordem. Ela simplesmente está pedindo: “Silêncio” (Ailton Krenak, 2020).

5.1 Território da ecologia política

A expansão dos modos hegemônicos neoliberal de compreensão do mundo interferiu diretamente os cursos naturais e conseqüentemente o desprendimento das condições sustentáveis da vida resultando em uma crise ecológica generalizada, desvalorização e fragmentação das populações que se organizam sob outros modelos de vidas e racionalidades. Em vista disso, os idos da década de 1960 e 1970 constituem como o palco para transformações e novos horizontes epistêmicos, dentre estes, o movimento ecológico põe em relevo a questão ambiental, cuja dimensão passa a questionar a expulsão dos camponeses e indígenas da natureza com a iminente destruição de suas comunidades, espaços, territórios e territorialidades, tornando-os indivíduos *mônadas* (Porto- Gonçalves, 2012). Desde a declaração de barbados em 1971 até a Convenção 169 da OIT em 1989 e a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU em 2007, um intenso e longo caminho foi trilhado com o intuito de reconhecer os direitos aos territórios de populações originárias, camponesas e ribeirinhas que conformam práticas *outras* de apropriação do espaço (Porto – Gonçalves, 2012). Estes sujeitos têm representados através de suas territorialidades nos assentamentos uma gramática de médio ambiente, isto é: um modelo local de natureza – que demonstra sua cosmovisão moderna, ou seja: os rituais, as linguagens e formas de classificação dos seres naturais (Escobar, 2011). Assim, a reconstrução de um pensamento ambiental paulatinamente se desenvolve com/contra as matrizes de racionalidades eurocêntrica. Essa ação encontra-se respaldo na atual geopolítica que preza por um mundo sustentável, visibilizando o protagonismo das lutas locais/regionais de camponeses e indígenas ao se apropriar de vetores ecológicos (Porto – Gonçalves, 2012). Dessa forma, a ecologia política ressurgue frente à uma questão epistemológica: o desafio de questionar o pensamento e as práticas territoriais e implementar estratégias teórico-políticas capazes de conduzir um processo de reordenamento social conforme as condições ontológicas da vida (Leff, 2017). Ainda segundo Leff,

[...] los procesos de r-existências a la invasión de la modernidade sobre los mundos de vida tradicionales se convierten em movimientos de reexistência; son la expresión de otras ontologias existenciales que se manifiestan em la arena política. [...] La ecologia entendida como la trama de la vida transformada por la accion humana, se presenta como um campo em el que convergen órdenes y regímenes ontológicos diversos, heterogêneos y complejo; [...] de esta manera, las diferentes estrategias de apropiación de la naturaleza, em diferentes contextos ecológicos [...] generan procesos ecológicos politizados que son efectos de estrategias de poder. [...] Política es la via por la cual la ontologia de lo real se realiza em las condiciones de vida de la gente; política es la via para transitar de um mundo global regido por el poder unificador del mercado hacia la construccion de un mundo diverso - por diferentes modos de ser-em-

mundo y habitar el planeta – orientado por una ontología de la diversidad, la diferencia [...] movilizado por los derechos a los territorios, del ser cultural a la construcción de mundos de vidas diversos y sustentables (Leff, 2017, p. 235 – 237).

Dessa forma, Leff argumenta que a Ecologia política se associa diretamente à noção de justiça ambiental e o desenvolvimento de uma ecologia subalterna indígena Atikum-camponesa, ao levar em consideração as relações indissociáveis entre sociedade e natureza no contexto do produtivismo, e sobretudo do avanço capitalista, mas essencialmente por preocupar-se com um profundo processo de transformação ontológica incluindo trabalhar os territórios de forma total, isto é: aliando a natureza – biológico e ecológico – e o social – cultural, político, econômico, subjetivo e identitário (Candiotta, 2021). Todavia, cabe destacar que como toda política, ao situar este campo na Geografia do saber e poder oportunizamos a mobilização de discursos que conformam o solo original para construir as bases que dão identidade e suporte à um novo território e a construção de um futuro sustentável (Leff, 2006). Além disso, o princípio da Ecologia política sustenta-se nas relações desiguais de poder, à qual serve de suporte para o retorno da autonomia política bem como da reapropriação social da natureza que perpassa pelas práxis de r-existências como meio de manutenção de seus territórios e afirmação das múltiplas territorialidades. Em outro texto acerca dos fundamentos da ecologia política, Alier (2002) citado em Escobar (2011), argumenta que no âmbito latino-americano, considera-se esta como o estudo de distribuição ecológica, ao passo que objetiva criticar os modelos de produção agroecológica como herança da colonialidade (Quijano, 2005). E Arturo Escobar complementa, que para comunidades tradicionais e/ou agrárias, cuja natureza é parte indissolúvel da existência desses povos, as atividades econômicas pode significar não só uma ruptura de conflitos sobre o acesso ao controle dos recursos naturais, particularmente como uma fonte de subsistência. São sujeitos históricos, culturais e ecológicos que se convertem em produtores de conhecimentos compromissados com a coletividade, com os seres vivos e não vivos, defesa da natureza e do meio ambiente ecologicamente equilibrado. Além disso,

[...] a ecologia política admite ser entendida como um campo de conhecimento interdisciplinar que lida com os processos de transformação material da natureza e produção de discursos sobre ela e seus usos, procurando realçar as relações de poder subjacentes a esses processos (agentes, interesses, classes, grupos sociais, conflitos etc) em marcos históricos-geográficos-culturais concretos e específicos. [...] a Ecologia política sempre foi também um saber com um forte lado ativista, ou de compromisso com a práxis (Lopes, 2018, p. 299 – 300).

Dessa forma, entende-se que a principal contribuição da Ecologia Política consiste na abertura de interlocução entre o meio acadêmico e a ecologia dos saberes proposta por Boaventura de Souza Santos (2018) produzidos por camponeses e indígenas desterritorializados de seus territórios originais, e que lutam para uma pluralidade de práticas empíricas à nível local (Candiotto, 2021) bem como, a aceitação das diferenças no interstício da produção de novos espaços-territórios (Escobar, 2011). Esse cenário coletivo da relação intersubjetiva entre humanos e não humanos, abre-se um importante espaço crítico para compreender as relações entre natureza e cultura – a tradição geográfica e/ou antropológica, a economia política, os estudos agrários e indígenas – camponeses de forma a reivindicar seus direitos de autonomia, controle e gestão dos territórios, e principalmente como uma forma de contestação às colonialidades recorrendo aos postulados do giro decolonial, como meio de reafirmar a sua sobrevivência étnica, cultural, transição ecológica, autônoma, identitária e qualidade de vida que dependem diretamente de uma ou mais dessas práticas territoriais pautadas no manejo sustentável e recursos agroecológicos (Leff, 2002) como projetos locais alternativos frente à modernização da agricultura.

No Brasil, o cenário de expansão de modernização da agricultura e do campo gerou intensas mutações socioterritoriais bem como injustiças ambientais no espaço agrário tanto à nível nacional quanto regional e local no Oeste da Bahia. Desde a década de 1980, essa agenda do agro-energias – negócio reproduz e territorializa redes e plantio tecnificadas gerando conexões globais sobretudo no que tange ao complexo agroindustrial da soja com base no sistema sociocapitalista que tende a homogeneizar a produção de alimentos e isso é “tão moderno – colonial como o foi, ontem, o do açúcar com os seus engenhos” (Porto – Gonçalves, 2006, p.08). Resulta daí, em precarização territorial, degradação do solo, marginalização do campesinato e produção de pobreza. Esse contexto é produto de um projeto civilizador político e econômico colonial europeu inspirado na tese antropocêntrica de dominação da natureza e padrões de extração contínua de seus recursos e seu iminente impacto na região, na qual, ocasiona desequilíbrios e degradação ambiental, bem como, altera o consumo de alimentos devido a liberação de agrotóxicos na água, isto é: destruir a floresta, o rio, as paisagens, assim como ignorar a morte das pessoas, mostra que não há parâmetro de qualidade nenhum na humanidade, que isso não passa de uma construção histórica não confirmada pela realidade (Krenak, 2020).

Além disso, constata-se que essa imposição de um modo único de saber e produção ambiental como herança da colonialidade, sobrepõe as diversas narrativas e invisibiliza as

diversas práticas autônomas, emancipatórias e decoloniais dos diversos saberes ecológicos em comunidades subalternas, indígenas e camponesas latino – americana e local (Candiotto, 2021), propondo assim, um amplo processo de decolonialidade tanto no pensamento quanto nas práticas territoriais (Porto – Gonçalves, 2006). Dessa forma, o desenvolvimento de experiências empíricas da agro -ecologia política alternativas a partir de contextos específicos comunitários, se revelam como estratégia potencializadora, produtiva, sustentável e saudável (Costa, 2020), bem como, uma forma de romper com as injustiças ambientais e reelaborar a relação dos sujeitos e seus saberes com o território em que vivem, atribuindo assim - no contexto dessa pesquisa - uma nova conotação político feminista decolonial ao conceito agroecológico referindo-se ao processo de plantio orgânico, como proposições subversoras das formas de pensar, com ênfase aos discursos e/ou narrativas - simbólicos e imaginários - bem como às práticas e/ou ações produtivas - plano material de lutas por territórios, recursos naturais e meios de sobrevivência - (Candiotto, 2021). Dessa forma, ao optar pelo campo da ecologia política, optamos também pela expressão das distintas territorialidades socio-ambientais, distintas teorias, percepções, conceitos e micropolíticas construídas pela comunidade que vivem do campo.

Figura 9: Territorialidades ecológicas, culturais, saberes e autonomia alimentar

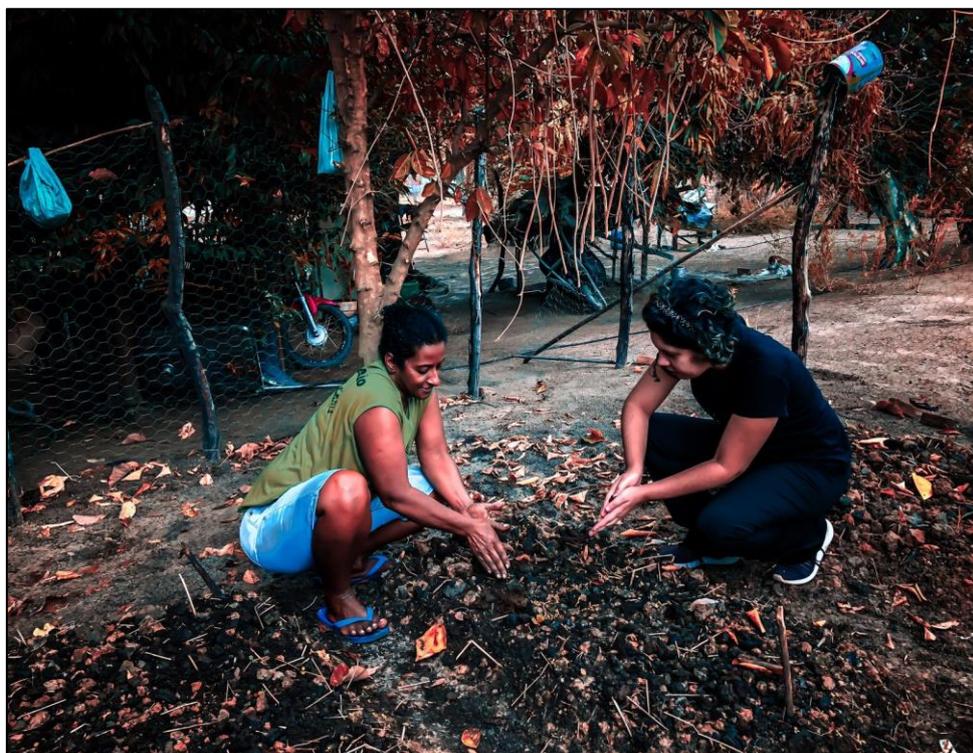


Fotografia: Andressa camponesa, 2023

Essa micropolítica, são mulheres camponesas e/ou indígenas desenvolvendo plantações em seus quintais, abrindo buracos em suas varandas para deixarem brotar as hortas que servem para o consumo saudável familiar e revenda na cidade, ultrapassando essa dicotomia sobre o que é do campo e o que é da cidade (Krenak, 2020). Estes sujeitos produzem, dessa forma, seus próprios conhecimentos tradicionais fundamental em sua relação com a natureza. É essa a defesa da vida que supõe a Ecologia Política para as práticas e discursos feministas revelando o ponto em comum entre ambas as perspectivas. Isto é: a diversidade é a base da política da ecologia ao passo que, a diversidade ecológica é a base da política das mulheres (Shiva, 2002) o que revela uma relação indissociável, relacional e contextual entre as espécies humanas e não – humanas (Paredes, 2014). Nessa perspectiva, constata-se que essas práticas *agro-ecológicas* paulatinamente vêm ganhando forças e é definida como um novo paradigma produtivo e teórico-metodológico ecologicamente sustentável no campo o que corrobora para a justiça ambiental ao enfatizar as práticas de populações indígenas e camponesas que conservam a biodiversidade e a expansão de um modelo ecológico alternativos subalternos (Paredes, 2014)

e rompe com as formas de produção agrícola hegemônica baseada no valor de troca da tríade terra – território - mercadoria do contexto dominante, econômico e cultural pós agricultura capitalista e as configuram como uma forma de reelaboração das identidades políticas contra-hegemônicas dessas mulheres camponesas e indígenas cuja apropriação e controle dos territórios possuem em seu bojo o protagonismo das mesmas e da pesquisadora que se propôs a ajudar nos processos de plantação orgânica, imergindo assim, em pé de igualdade nos saberes locais produzidos por estes sujeitos.

Figura 10: Preparação manual do esterco para o plantio orgânico



Fotografia: Andressa Camponesa, 2023

Essas plantações orgânicas são práticas totalmente alternativas e recuperam os saberes tradicionais passados de geração em geração. Esses saberes repassados, remonta à um contexto de retorno ao comunitário em que os humanos eram donos do seu saber, e marcava um sentido de sua existência, cosmovisão e lugar no mundo. Além disso, visibiliza uma constelação de conhecimentos, técnicas, práticas, onde se plantam novas sementes do saber e ser na terra, bem como, recupera o tempo em um solo que significa um suporte necessário para a vida destes sujeitos e se assenta nas particularidades locais bem como de suas práticas culturais, onde se

converte em habilidades para lavar e colher os frutos (Leff, 2002). Assim, foi possível constatar através das narrativas dos camponeses como se dá todo esse processo. Na narrativa de Dona Yone, a mesma relata que antes de qualquer plantação é necessário observar e analisar o nivelamento do terreno e do solo, pois, dependendo do lado em que será aberto as fileiras ecológicas, será preciso forçar e cavar a terra. Após isso, é jogado pás de esterco. Todavia, até os esterco são passados por um processo de revisão manual, visto que, os esterco provenientes de gados vacinados não prestam e podem ocasionar em morte das plantas. Dessa forma, os esterco utilizados são dos gados que não tomam vacina. É conservado com jatos de água pelo período de uma semana. Após isso, é jogado as sementes nas hortas de alface, quentro, cebolinha, abóbora, quiabo, jiló, couve – flor, para consumo próprio e como forma de autonomia alimentar para toda a comunidade, reflexo apenas do solo, água e ar puro. Esse sistema de ecologia política dos saberes locais e alimentares revelam um sistema de produção sustentável tendo como base a diversidade e o princípio da reciprocidade com espaço – território. Esse modelo adotado por povos camponeses, indígenas e ribeirinhos garante não apenas a preservação, mas a pluralidade, a descentralização, a auto-suficiência dos modos de sobrevivência de todos os sujeitos com a produção orgânica do território (Shiva, 2002).

Figura 11: Criança camponesa e a plantação agroecológica de alface



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

Figura 12: Camponês com a colheita da plantação agroecológica de coco



“Nosso território vivido por nós é formado a partir da nossa terra. É essa terra aqui que produz tudo. Não passamos necessidade. Só falta coragem e quem trabalha. Tendo água, a terra dá, nós plantamos, colhe e forma nosso território e nós mesmos. Criamos de tudo: alface, cebola, laranja, quentro, coco, feijão...Tudo saudável. Não troco isso aqui por nada.

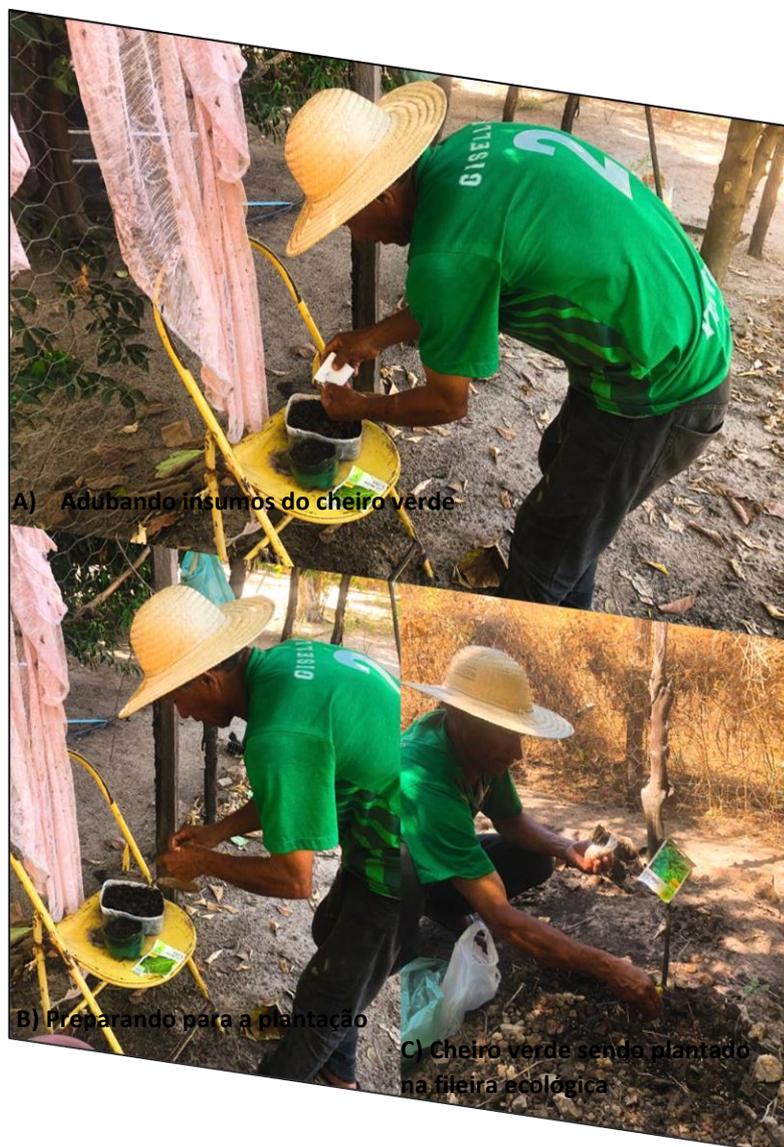
(Seu Antônio, em agosto de 2023).

Fotografia: Bianca Monfardini (2023).

Segundo a narrativa de Seu Antônio, a alface é plantada no meio do verão devido o calor, pois, em outra estação torna-se impossível. No inverno por exemplo, a alface acanha. Há muita chuva, muita água. Significa dizer que, E no verão a água é regradada. É molhada de manhã e a tarde, e sempre dura mais. Esse processo de molhar, também deve ser cuidadoso, pois, se encher a bomba de água, atola o solo e as sementes se espalham e não brotam do jeito que deve brotar. As sementes do quentro e da alface é feita pelos camponeses. É comprado o quentro, e posteriormente é moído para quebrar aos bandos. Cada uma banda dessa é um pé: alface, cebola, repolho. A duração para brotar é de 25 dias. Toda essa produção é para autossustento. Totalmente orgânico. Neste sentido, entendemos que no contexto deste trabalho, as condições culturais e comunitárias em que os camponeses e indígenas estão imersos, são produtores de identidades coletivas e suas práticas sociais configuram-se como elementos centrais para a concretização e apropriação social da natureza a partir de outros métodos (Leff, 2002). Esses métodos *outros*, é basicamente a forma de manejo natural como os camponeses lidam com a apropriação da terra e do território, sem o processo de tecnificação e fertilizantes, mas sim de

solidariedade. Portanto, consideramos no âmbito deste tópico a ecologia política como um reflexo das práxis de r-existências destes sujeitos. Dessa forma, reelaboramos o valor de uso social da natureza para além de um recurso, mas principalmente como um respeito no processo de condição materiais e simbólicas das existências desses sujeitos - territórios (Leff, 2002). Essas plantações se revelam como a forma mais efetiva de ocupação ontológica, visto que essas práticas de utilização e cultivo adquirem uma forma completamente distinta da ontologia moderna colonial capitalista e se transformam em um saber efetivo de transição cultural e ecológica (Escobar, 2015).

Figura 13: Camponês preparando as mudas de alface para o plantio orgânico



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

Figura 14: Camponês e a colheita agroecológica de cheiro verde



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

Outro aspecto fundamental das plantações é o cultivo de manivas popularmente conhecida como mandiocas doces. A mandioca é um recurso não apenas de subsistência, mas também de revenda na cidade, pois dispõe de grande valor cultural alimentar, econômico, simbólico e político para as comunidades tradicionais e coletivas como do assentamento. O camponês narra que o solo é preparado com bastante antecedência, pois este deve ser arado e gradeado e deve ser mantido sua umidade no nível exato para receber as sementes¹⁹. Se não tiver a água, esse leite não brota e conseqüentemente a mandioca não se desenvolve, pois, esta precisa de uma boa adubação. Esse processo de adubação consiste na etapa mais importante, pois, a única coisa que é utilizado são pequenas pás de terras em torno da muda com uma dosagem de água em sulcos de 10 cm. Estes podem ser abertos em fileiras a depender da espacialidade do território, bem como, do controle de ervas daninhas que quando não eliminadas podem prejudicar drasticamente o crescimento das sementes, ocasionando em irregularidades na altura das plantas e conseqüentemente em empecilhos no momento da

¹⁹ A bomba que puxa a água direto do Rio grande, é o que gera o leite da mandioca

colheita. Ademais, foi possível constatar que esse processo de plantio genuinamente orgânico facilita a intensificação de carboidratos contidos no interior da planta potencializando o seu desenvolvimento e posteriormente o consumo saudável.

Figura 15: Leite brotando da plantação de manivas



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

Diante do exposto neste tópico, identificamos que o cultivo da ecologia política é também uma luta pela desnaturalização das condições naturais de existência, dos desastres naturais bem como da ecologização das relações sociais. Trata-se em sua essência de adotar uma perspectiva política onde as relações entre humanos e estes com a natureza, se constroem através das relações de normalização do saber, ideias *outras*, discursos *outros* (Leff, 2006), que perpassa pela perspectiva construtivista e fenomenológica, um quesito vital para todos aqueles como nós que se dedicam às lutas ontológicas e emancipatórias nos territórios do rural - agrário. A qualidade do manejo e da produção de alimentos e da reapropriação sociocultural da natureza assume centralidade tanto para o devir histórico quanto para o protagonismo dos sujeitos do campo (Porto – Gonçalves, 2005) que por serem invisibilizados pelo avanço das frentes de expansão do agro-energias -negócio, acreditávamos estarem fadados à extinção, mas que, pelo menos a nível local/regional e principalmente no âmbito desta pesquisa, retorna ao cenário de resistência de forma a visibilizar outras matrizes de racionalidade. Além disso, a *agro-ecologia*

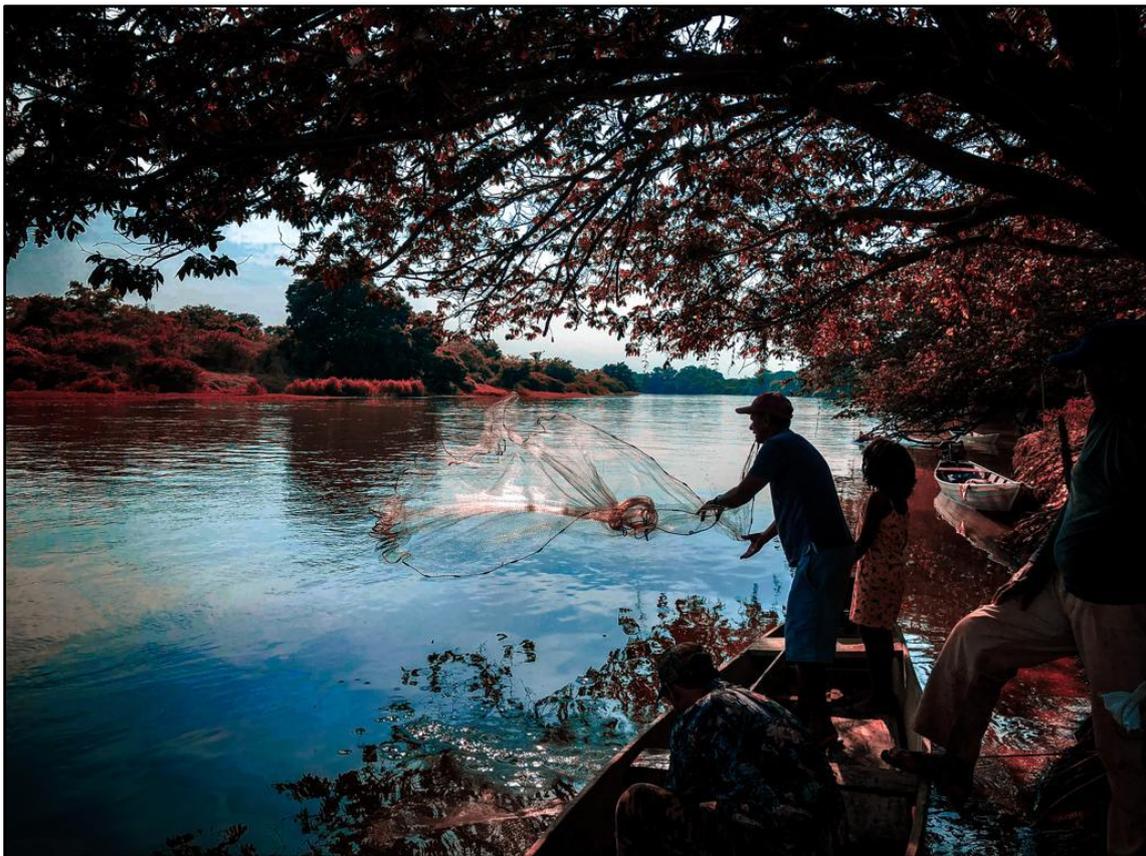
política ao enfatizar a existência de diversidades culturais, saberes tradicionais, como “alternativa à monocultura, à homogeneidade e à uniformidade “(Shiva, 2002, p.08) dos direitos camponeses e indígenas, promove a reelaboração de novas identidades políticas através da relação sujeito – território, ao dispor de estratégias inovadoras de aproveitamento sustentável dos recursos naturais. Essas novas identidades e alternativas *outras*, configuram-se como produto das lutas por autonomias e afirmação frente aos processos de apropriação e transformação da natureza. São estes processos que Carlos Walter denomina como “movimentos de r-existências” (Leff, 2006). Nos interstícios desses processos de r-existências, incluem a forma como esse espaço – território vem sendo construído desde teorias, discursos e ações de forma a ecologizar o pensamento contra – hegemônico confluindo para uma arena política de estudo das relações de poder que atravessam o conhecimento, o saber, o ser e o fazer, pautado em um novo paradigma de desenvolvimento sustentável , bem como, a emergência das lutas indígenas Atikum e camponesas em nossa mesorregião Oeste da Bahia como o reflexo do pensamento ambiental latino americano que aportam para uma reflexão própria (Leff, 2006), substituindo as antigas lutas pela terra pelas atuais lutas materiais e simbólicas de apropriação por espaços, territórios e natureza.

Além disso, ao me basear na articulação da Ecologia política e pós-colonialismo, estas nos abrem as portas para refletirmos a natureza e a Geografia de outra forma. Isto é: a partir das narrativas de povos indígenas e camponeses em um contexto local, situam-se no campo de elementos constitutivos de plurinacionalidade, reconhecimento de terras, territórios e os elementos que o compõem: águas, biodiversidade, reconhecimento de autoridade própria e a decidir como querem viver. Trata-se de um tópico estratégico de todos envolvidos nas lutas emancipatórias, sobretudo com as mulheres camponesas e nossas articulações com o feminismo decolonial, na qual, buscamos desconstruir armadilhas de apropriação da natureza e produção de alimentos orgânicos que fuja a lógica capitalista utilitarista com recursos naturais. Em suma, a reflexão sobre sua capacidade de autodeterminação (Paredes, 2014) pautada numa concepção de compromisso ético de base ontológica de respeito à vida em distintos termos, constituindo, assim, uma epistemologia própria camponesa (Costa, 2020). Estaria aí, finalmente, a plena reforma Agrária do assentamento Benfica?

5.2 Território – pesca

*Sea mentira o sea verdad se abra la tierra y se vuelva a cerrar que el
que lo está oyendo lo vuelva a contar.
refrán popular que, usualmente, se dice al comienzo de una ronda de
narración de cuentos en los ríos
em lo Oeste da Bahia
(Arturo Escobar, 2011. Bianca Monfardini, grifos meus, 2024).*

Figura 16: Primeiro dia do ciclo da pesca



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

4.3 Territorialidades, ancestralidades e ontologias relacionais

Comunidades agrárias como o Benfica, é marcado por um intenso processo de fragilidade econômica e política. Assim, a natureza é tanto um território da diferença quanto um lugar. É o espaço onde se articula vidas, trabalho, saberes e histórias locais. É a partir deste fator, que os sujeitos buscam aprofundar sua relação ancestral com os recursos não-humanos territorializados. Um desses recursos, é o Rio Grande que além de configurar-se como uma forma de reprodução das práticas ambientais e ecológicas, dão concretude às territorialidades pesqueiras destes sujeitos subalternos e sua vida local associados as condições materiais que sustentam manifestações socioculturais historicamente construídas. Significa dizer, que embora o sistema capitalista tenha forjado a tecnificação da pesca a partir da revolução industrial²⁰, em que, esta atividade passou a ser regida por barcos de alta tecnologia, no contexto comunitário do assentamento o que se preserva e pratica é a pescaria artesanal (Diegues, 1983), o que permite que essa comunidade possa sobreviver através deste trabalho coletivo distribuído entre homens, mulheres, jovens e crianças. A pescaria artesanal consiste em uma diversidade em que “sua definição não deve estar apenas atrelada à questão do instrumental tecnológico empregado nas capturas e sim nas formas de organização da produção e distribuição dos rendimentos” (Cardoso, 2001, p. 04). “Trata-se de uma atividade extrativa, cujo ambiente de trabalho não é passível de apropriação privada e de um controle que permita imprimir uma racionalidade capitalista no conjunto de sua exploração” (Cardoso, 2001, p. 07). Ainda segundo o autor, na América Latina y Caribe, há três modalidades distintas organizadas pela Oficina Regional da FAO:

- 13. “Hasta hace poco tiempo, la pesca artesanal em America Latina y el Caribe solia describirse como un subsector que utiliza técnicas intensivas de mano de obra y relativamente poco capital, a diferencia de la pesca industrial que es intensiva en el uso de capital y relativamente escassa de mano de obra. También se aseguraba que la pesca artesanal producía sólo para el mercado interno, que encontraba sérios obstáculos para acceder las fontes regulares de financiamiento y que recibía poco assistência técnica” (Cardoso, 2001, p. 35).

²⁰ A revolução industrial diz respeito ao período de grande desenvolvimento tecnológico, cujo início se deu na Inglaterra a partir da segunda metade do século XVIII causando intensas transformações pelo mundo, incluindo o surgimento da indústria e o processo de formação do capitalismo.

- 15. La pesca artesanal avanzada se lleva a cabo com embarcaciones de porte mediano, bien equipadas para la navegacion y la conservacion de a captura y la vida a bordo y utiliza artes de pesca de produtividade mediana (Cardoso, 2001, p.36).
 - 17. La pesca artesanal tradicional se pratica com embarcaciones tambien tradicionales. Los pescadores mantienen sus hábitos y constumbres bastante arraigados, regularmente su movilidad es escassa y por ser duenos em muchos casos de los médios de produccion se mantienen em la actividade a tempo completo, aunque sus ingresos sean bajos (Cardoso, 2001, p. 37)
 - 18. La pesca artesanal de subsistência, que También há existido siempre, parece encontrarse em pleno crecimiento, motivado por el desplazamiento massivo de trabajadores del campo y de las ciudades que encuentran em la pesca um modo – as veces el único - de sobrevivir. Los pescadores de subsistência por lo regular carecen de médios de produccion y de la formacion técnica y la experiencia necessárias para permanecer em la pesca de manera estable. Ello determina uma gran movilidad ante la aparicion de otras oportunidades de Trabajo em el médio rural o em las ciudades (Cardoso, 2001, p. 37).
 - 19. Hay que diferenciar ciertas pesquerias de subsustencia, llamadas También pesca domestica o de autoconsumo, que llevan a cabo com fines no comerciales comunidades indígenas y camponesas y otros moradores locales de regiones apartadas em algunos países de la region. Esas pesquerias, aunque poco desarrolladas em su aspectos técnicos, tienes la ventaja de ser administradas por la poblacion local com los mismos principios que há utilizado siempre para manejar los demás recursos naturales de la comunidad (Cardoso, 2001, p. 37).

Ao analisar estas definições, apreende-se que os pesqueiros artesanais retornam ao cenário de relevância regional/local como sujeitos sociais que dispõe de plena autonomia frente as atualizações da realidade pesqueira. Dessa forma, analisar a produção do espaço - território – pesca sob a perspectiva da ontologia política, consiste em uma rica análise para a Geografia, uma vez que, a reprodução da pesca artesanal depende diretamente da sua relação minuciosa e intensa de conhecimento e apropriação com a natureza. O que implica levar em consideração o

aprendizado dos ciclos naturais e a convivência diária com os processos de mobilidade dos peixes (Cardoso, 2001).

Figura 17: Pescadores preparando a rede de pesca com meses de antecedência



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

Segundo as narrativas dos pescadores, o processo das atividades de pescada inicia-se meses antes com a preparação das redes. É utilizado o fio de nylon duro para a confecção manual, visualizando os tamanhos e pesos variados dos peixes. Para o bom desenvolvimento das atividades de pescaria artesanal é necessário levar em consideração a própria dinâmica da natureza, incluindo o período de fase lunar que condiciona as safras do pescada. Os pescadores narraram que o ciclo de pesca deve acontecer entre a lua nova e a lua cheia devido ao alto reflexo que clareia as águas, principalmente de madrugada à qual facilita o montante do peixe, pois em outro período à exemplo da fase minguante, não consegue pescar nem para se alimentar. Nesse ínterim, os pescadores revezam o dia de pescaria entre si. Importante considerar também o período de desova dos peixes, em que os pescadores respeitam esse tempo para posteriormente se adequar a minuciosa arte de captura das diversas espécies disponíveis. Cada espécie possui uma forma específica de ser capturada devido a variedade de tamanho. O piau por exemplo, é utilizado a malha de rede 6 ou 7. A curimatá, pode utilizar a malha 12 até a 14. Outro quesito essencial é o tempo da piracema cuja lei²¹ n° 7. 6798/88, confunde a pesca profissional do mar com a pesca artesanal. Isto é: os pescadores relatam o equívoco do IBAMA e questionam a implementação dessa lei em que se basearam na pesca de água salgada com a água doce cujas práticas são totalmente distintas. Por exemplo: na pesca artesanal de água doce, se pegar só o peixe macho como a fêmea vai reproduzir? E se pegar somente o peixe fêmea como vai haver a reprodução? Tem que ser pescada os dois equiparados. No ato da captura, imediatamente é quebrado os ossos do curimatá e da piranha, para não correr o risco de ser mordido ou escapular.

²¹ O defeso da piracema é estabelecido anualmente pelo IBAMA e determinado pela Lei N° 7. 6798/88 no período de 01/11 à 28 de fevereiro.

Figura 18: A travessia de barco para o pescador no rio



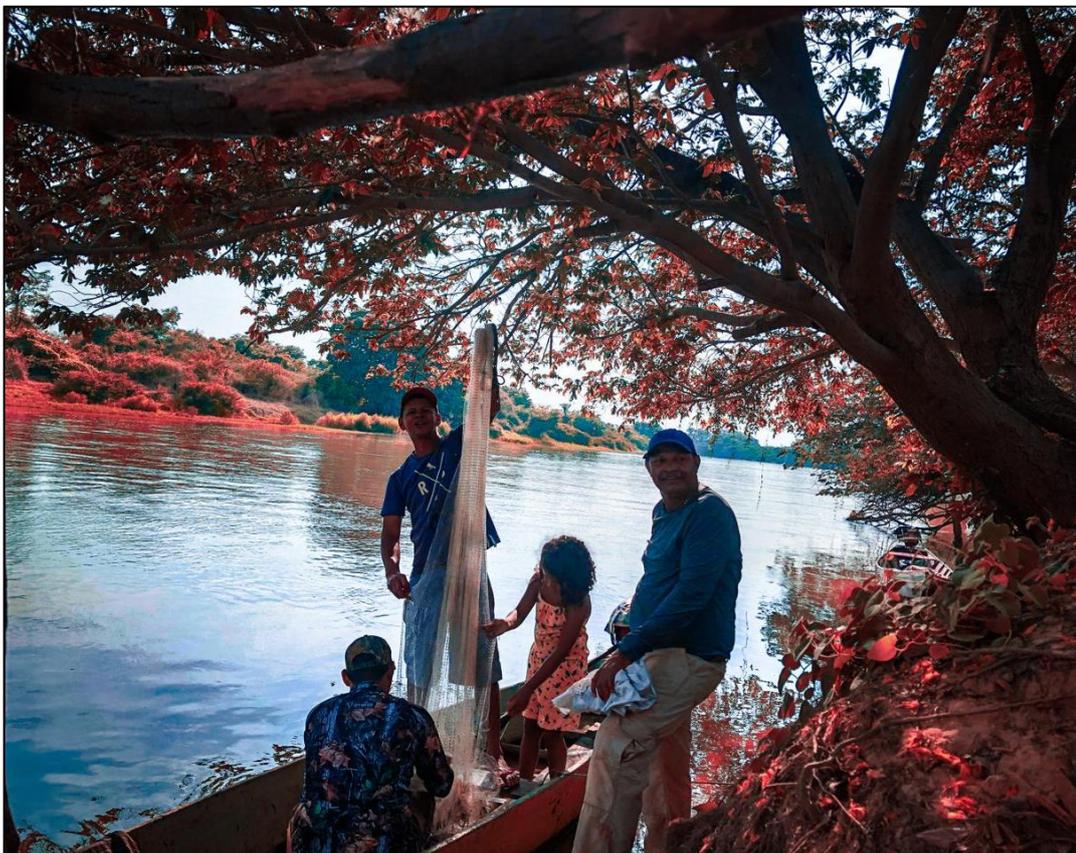
Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

São 07:30 de uma manhã nublada. O barco toma impulso e em fração de segundos ganha as águas do Rio Grande. A vida é esse atravessamento ontológico e do organismo vivo do planeta numa dimensão imaterial. Em vez de ficarmos pensando no organismo da Terra respirando, o que é muito difícil, pensemos na vida atravessando montanhas, galerias, rios, florestas. A vida que a gente banalizou, que as pessoas nem sabem o que é e pensam que é só uma palavra. Assim como existem as palavras “vento”, “fogo”, “água”, as pessoas acham que pode haver a palavra “vida”, mas não. Vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem uma definição (Krenak, 2020). É esta dimensão mais fundamental para os indígenas, camponeses e pescadores do assentamento. É seguir as marés do rio. E seguir as marés do rio é defender o seu modo próprio de vida. É neste contexto de inter-relação subjetiva dos variados processos naturais dos territórios – pesca, desde a produção da rede, perpassando pelo

movimento dos peixes como entidade viva até a sua captura e o tratamento para autoconsumo, que nos referimos a conexão entre as distintas ontologias e a relação social de sujeito a objeto humanos e não – humanos com protocolos específicos (Escobar, 2015) e que se revelam o reconhecimento de outras ontologias, de outros mundos, que vão além do mundo humano , “cultural” (Haesbaert, 2020). Esse reconhecimento de outros mundos, além do mundo humano, se converte no resgate da afirmação das multiplicidades de vidas (Escobar, 2015). Por exemplo: basta observar a cena nas fotos deste tópico. O tio rema a canoa com a sobrinha atrás observando e aprendendo todo esse ciclo, bem como, a pesquisadora ao fundo fotografando o tempo, o espaço, o ar, os peixes, os humanos, os cheiros, os sabores e as cores. A certo ponto do rio, no lado esquerdo do leito onde a croa é limpa, o barco ancora e a rede é lançada. Alguns minutos dentro da água, e a rede é puxada com poucos peixes para o almoço. De regresso para o porto do rio, aproveitamos o refluxo das marés com alguns redemoinhos, enquanto seu Antônio tece narrativas sobre suas aventuras de pescaria com seu pai na sua infância, quando aos 10 anos de idade aprendeu o ofício da pescaria, enquanto jogava a tarra e mergulhava na parte mais funda do rio. Ao aportar, o tio nos ensina a maneira correta de retirar os peixes da rede e suas escamas, que será uma habilidade futura para estas jovens meninas e mulheres à qual servirá para toda a vida. “Nos dias de hoje, o peixe é um dos alimentos mais saudáveis que a gente pode ter na mesa. Há cerca de dez, vinte anos atrás a vida do pescador artesanal era mais tranquila. Não tinha essa preocupação em pegar peixes nos meses certos, tinha muito”.

Os bosques dos dois lados do Rio Grande revelam muitas entidades relacionais, minerais, moluscos, nutrientes, microorganismos, aves, plantas e insetos – um enxame completo de vida aérea, submarina e superfície. Assim, podemos observar três mundos humanos e não – humanos hiperconectados: o mundo de baixo ou se preferir o inframundo; este mundo, o humano e o mundo superior, espiritual/supramundo. São nas entrelinhas que se produz um ir e vir de seres que se conectam em lugares específicos, incluindo visões e espíritos. Deste mundo, ouvimos cantos e poesias do dançar das árvores, das águias, das borboletas, do salto dos peixes (Escobar, 2015). Todo esse mundo de seres naturais e formas de vida se interrelacionam dia após dia, segundo a segundo, através de infinitas práticas e estas se revelam uma forma diferente de ser e se desenvolver em um território – lugar. Trata-se de experiências que constituem mundos relacionais e ontologias, dito de uma forma mais simples, tudo isso só existe devido sua relação uns com os outros, não tem vida própria “*todos os tipos de seres viventes dependem de outros para sua existência e se entrelaçam em um imenso tecido que evoluem continua*” (Tin gold [2011] citado em Escobar, 2015).

Figura 19: O retorno da travessia de barco e a coleta de peixes na rede



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

Todavia, se enxergarmos essa cena com a visão da ontologia política e da cultura, conseguimos captar o além: o que em todo o ciclo predomina é o tempo cósmico. Ou seja: os pescadores são orientados pelo tempo e movimento da natureza. O remo foi produzido através da madeira de árvores provenientes da ecologia dos saberes ancestrais aprendidos com os avôs, bisavôs e tataravôs. As mangabeiras tem sido exploradas em todos os sentidos para a construção de utensílios de subsistência para a comunidade local. Há nitidamente uma conexão entre o reflexo da lua nas marés do rio o que condiciona o comportamento dos peixes, o que se pressupõe outro ritmo. Aqui, conseguimos identificar uma intensa rede de interrelações entre microorganismos e vidas: raízes, plantas, galhos, solos, águas, insetos, pássaros, vida aquática, anfíbia, terrestre e aérea, além de seres sobrenaturais das matas virgens presentes nas narrativas destes povos e a intensa comunicação entre os diversos mundos e seres. Ao considerarmos essa perspectiva constatamos que não há pai, tio, filha, sobrinhos, barcos, remos, árvores e demais

questos independentes e autocontidos, o que existe são muitos mundos, territorialidades pluriversas humanas e não – humanas existindo ao mesmo tempo, se conectando minuto à minuto, dia após dia através de uma infinidade de práticas territoriais que vinculam essa multiplicidades de vidas. Essas multiplicidades de vidas que estamos tratando no âmbito desta pesquisa, é a reprodução do que Escobar denomina de “ontologias relacionais”. E essas ontologias relacionais, é toda essa densa rede de interrelações e materialidade que vivenciei no assentamento Benfica onde uns dependem dos outros e que definem os povos indígenas, camponeses, ribeirinhos na reelaboração de suas identidades territoriais em que através da produção de conhecimento e estratégias da vida e avança sobre a crise ecológica dos territórios. Todavia, não se restringe somente a isso. Há algo mais importante a ser considerado: esse espaço-tempo de interrelações com o mundo natural que os circunda, é parte constitutiva de cenários e sinergias e complementaridade tanto para o mundo dos homens e das mulheres, em que, há colaboração entre os gêneros em todo esse processo, desde a pesca até o tratamento. Ademais, é essa intensa rede de situações que se converte nas lutas pelos territórios, na defesa pelos variados mundos, ou como pressupõe o pensamento zapatista, lutas onde coexistam variados mundos em um só (Escobar, 2015).

São esses direitos aos territórios dos povos indígenas, camponeses e ribeirinhos a interculturalidade com o mundo não humano, de ocupações, perseverança e transições ecológicas e culturais. Dentro desse mundo relacional, a defesa do território, da vida e da terra comunitária, é uma mesma coisa. É esta perseverança dessas comunidades que se reveste no contexto deste trabalho como lutas pelos territórios, pelos espaços, pela autonomia (Escobar, 2015). Portanto, ao me apropriar da ecologia dos saberes e da ontologia política, estas me permitem uma nova abordagem, novas simbologias e alternativas na forma de produzir conhecimento junto aos povos desta pesquisa e a sua relação com o rio, em que para além da questão econômica da comunidade estar centrada em torno desta atividade, podemos, principalmente considera-lo como espaço - territórios de construção identitária através das múltiplas vivências e para a sobrevivência étnica, geográfica-histórica e cultural desses sujeitos.

5.4 Do território patriarcal ao território matriarcal indígena atikum

Figura 20 – Encontro de mulheres indígenas Atikum e Kiriri do Cerrado: Do Norte de Minas Gerais ao Oeste da Bahia



Fotografia: Bianca Monfardini (2023)

“Nossos corpos e territórios se entrelaçam unidos pela força dos encantados, onde cada árvore, assim como indígena, tem um propósito e uma conexão essencial” (Sônia Guajajara, 2024).

5.4.1 Territorialidades e relações de gênero: sexualidades e as práticas territoriais feministas de base comunitária

“Ser mulher, indígena e feminista comunitária é uma provocação”. Tudo que vou dizer é uma provocação. Para falar de pensamentos críticos e emancipatórios, vou me auxiliar com alguns elementos e falar sobre cosmogonia, e isso é outra provocação” (Cabnal, 2019).

Inicialmente, quero enfatizar que ser mulher pesquisadora – indígena – camponesa – feminista nos incita a enfatizar de que lugar falamos, denunciemos, provocamos. Para tal, proponho retomarmos alguns elementos históricos. Bem antes do processo de colonização espanhola, havia outras formas de relações sociais indígenas pautados na pluralidade da vida e no corpo plural. Porém, também existiam formas machistas e patriarcais indígenas originárias que se refletiam nas disputas territoriais e o papel da mulher indígena nestas disputas era e ainda é um produto deste patriarcado, possível de se constatar até os dias atuais, que foi intensificado pelo processo de intrusão colonial europeu que introduziu os moldes patriarcais do ocidente, em uma época que, deste lado de cá do Oceano Atlântico não existia religiões, não existia Deus, não existia a Virgem Maria e muito menos o pecado. Não tínhamos um modelo econômico nem a propriedade privada da terra — nada disso existia. Tudo isso veio do outro lado do mundo. Aliado à isso, houve também o tráfico de corpos negros revelando um patriarcado africano. Neste combo, temos a convergência de distintas formas patriarcais, isto é: o indígena, o ocidental e o africano.

Por isso, nós mulheres que nascemos neste caldo de cultura falocêntrica sofremos as diferentes formas de opressão, pelo simples fato de ser “mulher” (Cabnal, 2019). Assim, nosso lugar de enunciação decorre dos “territórios – corpo” e “territórios – terra” da diferença do assentamento Benfica à qual nos conduzem aos interstícios de suas práxis de r-existências e correspondem as territorialidades que expressam não apenas um modo de produção mas uma histórica criação político-social, onde as relações são baseadas em pensamentos contra hegemônicos e compartilham de uma lógica familiar-comunitária centrada no fortalecimento da mulher, nos valores de uso comunitário, autogerido, incluso, democrático, estimulado por meio da noção de afeto e reciprocidade, o que contrapõe a lógica capitalista vigente que configura-se patriarcal, misógina e machista cujo valores de troca, possuem em seu bojo a hierarquia, a segregação e o individualismo (Zibechi, 2015). Na narrativa das mulheres indígenas Atikum, há um esforço para romper com essa visão de uma criação extremamente

rígida que as conduziam para um matrimônio pré-estabelecido, muito em virtude da falta de oportunidades. Algumas que optaram ao matrimônio em tenra idade aderiram às práticas territoriais que outrora eram predominantemente masculinas, mas que atualmente, estas se revestem em trabalho cooperativo entre pares binários, de forma autônoma e recíprocas uma da outra, voltados para o desenvolvimento da comunidade. Dessa forma, as relações de gênero indígenas Atikum que estamos tratando no âmbito desta pesquisa refere-se à atuação de “par complementar como representação simbólica das comunidades” (Carvajal, 2020, p.198) e não como casal heterossexual, erroneamente interpretadas dessa forma devido as declarações extremamente machistas.

Proponho desvelarmos esse raciocínio:

Quando a autoridade é escolhida, se escolhe o homem e automaticamente sua mulher vai como complemento. Quem escolheu a mulher? Ninguém da comunidade, mas o homem sim, então a representação política dos homens ocorre por eleição e isso lhe dá força e legitimidade. As mulheres por outro lado, estão ali acompanhando o homem por ser seu casal heterossexual e não por eleição, a representação da mulher não tem força e nem legitimidade (Carvajal, 2020, p.198).

E é a partir deste cenário, que as mulheres indígenas começam a questionar essa submissão imposta, esse silenciamento que as aprisionam à um lugar de um mero acessório atrás dos homens indígenas e por sua vez acontece os mais variados tipos de violências contra elas, velado ou explícito. Todavia, ao denunciarmos essas práticas machistas podemos repensar, romper e reverter todo esse cenário misógino, substituindo e estabelecendo a transição do território patriarcal indígena para o território matriarcal indígena. Por exemplo: entre os indígenas Atikum, antes considerado questões de “tradição”, quando o cacique pai não tem mais condições de continuar a sua liderança, automaticamente o cargo é repassado para o filho mais velho. Quando esse filho mais velho não cumpre com o seu papel de forma correta, é realizado uma reunião no terreiro do território para a escolha da próxima liderança. Todavia, esses “costumes” e “tradição” possuem suas origens no padrão intrusivo da colonial – modernidade quando adentrava perigosamente nas relações intra-familiares indígenas (Segato, 2021). Dessa forma, ficou decidido que a representação política da família indígena fica à cargo das mulheres. O ponto de partida é a atuação das mulheres indígenas em prol da comunidade de forma a garantir a plena transformação, uma outra maneira de entender a natureza, a cosmologia, organizar, lutar pelos seus direitos e viver a vida comunitária. Aqui, podemos adentrar nos ecofeminismos indígenas Atikum e Camponesas da nossa pesquisa, visto que, quando há uma compatibilidade dessas mulheres com o nosso Cerrado Oestino, há também uma construção social e histórica, incluindo a consciência ecológica de gênero oriunda das divisões de trabalho (Barragan, et al. 2020). Ainda segundo a autora, as últimas décadas do

cenário latino-americano vivenciaram reformas neoliberais que implicou o fortalecimento do extrativismo e da divisão internacional do trabalho em detrimento das camadas mais pobres. Essas camadas incluem as mulheres indígenas e camponesas, que sobre seu corpo carregou não apenas a maior carga de trabalho doméstico e produtivo, bem como, inseridas num intenso processo de mercantilização neoliberal, viu suas necessidades se dissolverem e junto a isso suas identidades (Barragan, et al. 2020). Dessa forma, a recuperação de uma nova identidade política é visível e torna-se possível quando essas mulheres passam a liderar a divisão de tarefas familiares, com a busca da lenha ou de água, com o tratamento dos peixes, com as oficinas de artesanato de jarros e potes de barro, a partir da matéria prima da natureza manejado manualmente pelas mesmas. São essas ações que entendemos no contexto desta pesquisa como parte essencial das práticas territoriais de r-existências, ao situar um novo tipo de diversidades articulando de maneira complexa a luta pela superação do capitalismo pautado em uma nova racionalidade. São mulheres indígenas e camponesas que conseguem assumir novos discursos e formas de manuseio da natureza em sua relação cultural, econômica e política (Barragen, et al. 2020) materializadas em suas territorialidades e subjetividades.

Figura 21: Produção de artesanato manual feito pelas mulheres indígenas Atikum e Kiriri



A) Feira de artesanato indígena

B) Mulheres indígenas na produção de artesanato

C) Oficina de artesanato indígena

Foto: Bianca Monfardini, 2024

Figura 22: Práticas territoriais das mulheres indígenas e camponesas.



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

Figura 23: Mulheres Indígenas na defesa do Cerrado, dos direitos e dos seus territórios



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

Assim, o objetivo dos encontros das mulheres indígenas do Cerrado do Oeste da Bahia é a crítica feminista sobre as potencialidades e articulação do *bem viver*, em prol de um pensamento emancipatório que possua em seu cerne a diversidade intercalando as diversas práxis de r-existências a partir da ecologia política, conforme já vimos, de um modelo produtivo alternativo e solidário de forma a romper com a colonialidade lutando e praticando a decolonização e despatriarcalização do imaginário e do poder político masculino indígena, cujo lugares de fala e atuação são regidos atualmente por essas mulheres indígenas. Por isso a nossa preferência e importância do feminismo comunitário indígena, pois este garante a destruição total de qualquer resquício de machismo exacerbado, do racismo, do classismo no interior desses territórios de forma a reorganizar o par complementar não hierárquico, harmônico, de representação, decisão e bem estar (Carvajal, 2020) .O feminismo comunitário é uma corrente proveniente de mulheres feministas indígenas e/ou de origem indígena do Sul global à qual estas tecem fortes críticas tanto a um essencialismo feminista que afirma a superioridade inata natural ou o caráter espiritual das mulheres, quanto os afãs do feminismo hegemônico e de um etnocentrismo pautado no Norte global, que tendia a homogeneizar o conceito de “mulher do

terceiro mundo” como beneficiárias do desenvolvimento. Ao contrário, nós, feministas decoloniais e comunitários insistimos nos direitos às diferenças, principalmente no interior dos territórios indígenas e camponesas (Barragan, et al. 2020) o que nos garante outra perspectiva de entendermos as relações de gênero com enfoque para os saberes, afetos e o pensamento crítico originário/ancestral e contra o capitalismo. Por exemplo: ao reduzir a categoria “mulher” sob enfoque universalista, reduzimos estas a sua condição de gênero de maneira a-histórica, e excluímos outros fatores determinantes para o processo de reelaboração de suas identidades políticas, como classe, raça e etnia.

Segundo Cabnal (2010, p. 12) a proposta do feminismo comunitário

[...] foi elaborada a partir dos pensamentos e sentimentos de mulheres indígenas que se assumem como feministas da comunidade, neste caso as Aymara bolivianas de Mujeres Creando Comunidad (...) para contribuir com a pluralidade de feminismos construídos em diferentes partes de o mundo, para fazer parte do continuum de resistência, transgressão e epistemologia das mulheres nos espaços e temporalidades, pela abolição do patriarcado ancestral e original ocidental (tradução nossa).

O feminismo comunitário, nos permite enquanto teoria – histórica – geográfica – social compreender as origens fundantes do patriarcado e suas facetas de opressão sobre os corpos das mulheres indígenas. Assim, o que estamos propondo no relevo desta pesquisa é um feminismo indígena Atikum – Camponesa transcultural e transgressor a partir de uma perspectiva não colonizadora, não imperialista e não racista que emerge de um contexto local. E isso, só é possível quando formamos alianças concretas junto a essas mulheres subalternas em torno das lutas e tomamos consciência dos direitos às diferenças territoriais (Barragán, et al. 2020). Portanto, significa dizer que viver em um corpo e em um espaço social comunitário é tentar romper com as engrenagens das históricas opressões estruturais criadas pelo patriarcado sobre a vida de todas as mulheres em geral e indígenas – camponesas em específico (Cabnal, 2010). E acrescento, que quando nos remetemos às diferenças territoriais, não estamos apenas tratando do território físico - a terra - mas sim e principalmente, o que denomino “território – útero”, já que este foi por muito tempo e dependendo de qual grupo étnico estamos tratando, ainda é um espaço de controle e apropriação masculina como mero reprodutor inconsciente de filhos à serviço do patriarcado. Na realidade das mulheres indígenas Atikum, o que se observa é o aprofundamento da educação sexual de forma que atualmente essas mulheres detém total controle sobre seus corpos e a taxa de natalidade no interior dos assentamentos tem sido planejada e regulada mediante as vontades das mulheres indígenas e/ou camponesas em procriar ou não, atribuindo assim uma nova noção identitária sobre seus corpos. Como aponta a líder

Luciene Atikum: *“aqui no assentamento depois que nós, as mulheres tomamos as lideranças tudo mudou. Eu tenho participado de muitos encontros de mulheres indígenas em Brasília, e esses nossos aqui do Oeste que fala sobre assuntos familiares em geral e tenho trazido pra cá. Sobre a dimensão da nossa vida, sobre a questão dos filhos, quem vai criar sou eu, então eu que decido quando e quantos filhos quero ter. Até por que, eu sempre analiso a nossa situação financeira. Meu marido já entendeu e ele não interfere mais nisso”* (entrevista, setembro de 2023). Portanto, podemos concluir que as mulheres indígenas Atikum têm progressivamente desarticulado e rompendo o que antes era considerado “Corpo – objeto, alienado e colônias” (Segato, 2021), bem como, o que Zaragocin (2019) denomina como entender o útero como uma entidade geopolítica, em que não implica reforçar a noção da maternidade compulsória muito menos se render aos essencialismos, pelo contrário, a geopolítica do útero das feministas aplicados à realidade indígena e/ou camponesa buscam transgredir os efeitos da colonialidade sexual sobre os corpos dessas mulheres, em que as mesmas começam a reivindicar essa parte do corpo como uma forma de territorialidade de resistência e autodeterminação (Zaragocin, 2019).

Dessa forma, as nossas práticas territoriais - indígenas Atikum, Kiriri, camponesas e pesquisadora – refletem um feminismo comunitário próprio a partir de nossas experiências situadas, numa contra-corrente com o feminismo ocidental e universalista acometidos por uma cegueira que não percebem a sexualidade e o acesso sexual ao corpo da mulher de um olhar colonial – moderno sempre objetificador, rebaixador e pornográfico (Segato, 2021). Assim, a partir de nossos contextos específicos culturais e ontológicos da vida cotidiana, trabalho laboral, as subjetividades dessas mulheres em todas as dimensões são priorizadas nas mobilizações do Oeste da Bahia e reivindicam para além do seu lugar de fala e visibilidade, sua liberdade e pleno desenvolvimento a partir das lutas emancipatórias, cujo objetivos são, entre outros, descolonizar o Estado, o ser feminino ao propor uma outra lógica de organização da vida comunitária que seja aplicável tanto no urbano no caso das mulheres Kiriri já tratado em outro trabalho²², quanto no rural agrário no contexto das mulheres Atikum e camponesas desta pesquisa. Todas nós, visualizamos que a nossa solução é enfrentar sem medo as diversas formas de dominação e opressão em suas múltiplas dimensões e reivindicar com a voz coletiva subalterna a implementação de políticas públicas para esses povos, principalmente as mulheres ao visibilizar as nossas experiências em todas os espaços de relações de poder denunciemos não apenas o entroncamento patriarcal que chegou junto ao colonialismo e se instalou sobre toda a

²² Ver artigo: <https://doi.org/10.48075/amb.v5i2.31923>

territorialidade de *Abya Yala* e sobre todos os corpos. Nos trouxe também outro sistema de opressão. Pela primeira vez, experimentamos algo que antes não se vivia aqui: o racismo. A colonização e o racismo se juntam sobre a violência sexual massiva dos corpos de mulheres indígenas e das mulheres negras (Cabnal, 2019).

5.5 Territórios antirracistas

“A ontologia quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro – indígena. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. [...] Aos olhos do branco, o negro – indígena não tem resistência ontológica” (Fanon, 2008, p.104). Será?

Figura 24: Discursos de mulheres indígenas contra o racismo no dia do indígena



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

5.5.1 Territorialidades e ontologias negras- Indígenas – Atikum

Início esse último tópico sem perder o fôlego. Último não porque a pesquisa se encerra aqui. Pelo contrário, é apenas o semear de um caminho a ser trilhado por mim mesma com os sujeitos da pesquisa. Conversamos bastante sobre a viabilidade de abordar o que denomino “racismo indígena Atikum” nesta dissertação, visto que o tema causa desconforto na família Atikum e principalmente na liderança, devido as dolorosas lembranças sobre episódios racistas que já sofreram, na qual, sua etnia e sua subjetividade foram postos em dúvidas em função da cor de sua pele, os traços faciais e as raízes dos cabelos crespos que difere dos estereótipos de um ser indígena do Brasil num contexto de intensa colonialidade portuguesa. Todavia, chegamos a um consenso de que para se curar as feridas do racismo indígena é necessário tocá-las e expor tais injustiças. Sem mais delongas, tecemos algumas considerações.

No final dos idos do século XV, o processo de colonização das Américas trouxe consigo discursos de discriminação religiosa que rapidamente se transformaram em discriminação racial moderna. O termo “raça” não era utilizado na época, mas havia um debate racista acerca da humanidade de uns e animalidade de outros como produto de uma instituição estatal monárquica católica castelhana (Grossfoguel, 2012). De um lado, Gines Sepúlveda argumenta “[...] os índios não tem alma e, portanto, são animais que podem ser usados nos processos de produção como escravos sem ser um pecado aos olhos de Deus”. Em outro lado, Bartolomeu de Las Casas assinala que os índios possuem alma, porém eram povos que estavam em um estado de barbárie. (Grossfoguel, 2012, p.91) É aqui, que se origina historicamente os discursos racistas, usados pelos imperialismos ocidentais através dos próximos 450 anos de expansão colonial europeia no mundo: um discurso racista biológico de povos sem genes humanos e um discurso racista culturalista de povos a serem civilizados (Grossfoguel, 2012). Estes debates racistas sobre os índios da época tiveram fortes repercussões. Essa noção de raça foi apenas uma estratégia de legitimar às relações de dominação impostas pela conquista cuja elaboração teórica possui em seu cerne a naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. Significa dizer, que historicamente houve a legitimação da superioridade/inferioridade entre dominados e dominadores.

Desde então, esse recurso se solidificou como o mais eficaz e duradouro instrumento de dominação social universal (Quijano, 2005). Fanon acrescenta que as pessoas que estavam acima da linha do humano são reconhecidas socialmente em sua humanidade como seres humanos com subjetividade e com acesso a direitos humanos dispondo de pleno acesso aos

direitos humanos, civis e laborais. As pessoas por debaixo da linha do humano são consideradas não – humanos e/ou sub-humanos. Sua humanidade é constantemente questionada (Fanon, 2010). Aqui, nos remetemos as “zonas do ser” e as “zonas do não-ser” aliados à teoria crítica decolonial de Boaventura de Sousa Santos (2010). Nas zonas do ser, o sujeito, por ser racializado como ser superior, não vivem opressão e sim privilégio racial, cujas implicações refletem posteriormente na forma como se vive a opressão de classe, gênero e sexualidade já discutidos anteriormente. Na zona do não ser, há uma opressão racial que inferioriza os sujeitos e as formas de classe, gênero e sexualidade que o ser invisibilizado sofre nesta zona é diferente da primeira. Para Fanon (2010) estas zonas são heterogêneas. Na modernidade constata-se a existência de uma linha abissal entre os habitantes de cima da linha e os debaixo dessa linha e ao estabelecer essa conexão com a zona do não ser, nos referimos ao entendimento da modernidade e do sistema – mundo capitalista/imperial/patriarcal/racial colonial que habitamos (Grosfogel, 2012). Não é um lugar geográfico específico, e sim, uma posição de relações raciais de poder que ocorrem desde escala global, nacional e local. Dessa forma, o racismo anti-racista, a vontade de defender a pele é nada mais e nada menos uma resposta do colonizado, seja os negros ou mestiços como os indígenas Atikum à opressão colonial, razão suficiente para travar uma luta (Fanon, 1968).

Essa luta que nos referimos, é produto do ressentimento, do ódio, o “desejo legítimo de vingança” contra a epidermização desse racismo exacerbado que condicionaram esses povos as mais variadas situações de violências, humilhações e ofensas cuja essência da relação ambígua entre colonizador - brancx – e colonizado – indígenas/negros – está na dominação psicológica. Percebe-se isso quando os indígenas/negros desenvolvem um complexo de inferioridade e a partir disso, inicia-se um processo de autoilusão ao reproduzir inconscientemente a fala, o modo de pensar e o agir igual ao do branco, que apenas com um olhar fixo consegue neutralizar e objetificar esses colonizados (Fanon, 2008). É esta experiência vivida do ‘indígena/negro’ o cerne da discussão de Fanon em “pele negra, máscaras brancas” cuja percepção fenomenológica do corpo indígena/negro é reproduzida a partir do olhar do *Outro* imperial e racista. Dessa forma, há vários aspectos que podemos tecer na definição de racismo. Mas importa-nos no nosso contexto o quesito étnico – racial - linguístico. Ou seja: os indígenas Atikum sofrem racismo pela origem de sua etnia ser uma mescla entre indígenas e negros e devido ao intenso processo de desterritorialização não mais falarem sua língua original, o que os descaracteriza enquanto povo originário aos olhos do branco, que por sua vez os classifica e os aprisiona como sujeitos na zona do não ser e tratados como sub-humanos, com mecanismos de violência

psicológica e apropriação do não reconhecimento de sua subjetividade, possível de se constatar em seus discursos.

Quadro 10: Narrativas antirracistas indígenas Atikum

Narrativas Antirracistas Indígenas Atikum

“Não quero mais ser menosprezada pelo branco por conta da cor da minha pele ou por conta dos meus cabelos. Não é porque meus cabelos não são lisos como dos outros índios, que eu também não sou indígena. Pra mim, não é isso que me define. Sou indígena Atikum e pronto” (*Pothyara*).

“Eu agora estou erguendo minha voz para qualquer pessoa que venha dizer que eu não sou indígena. Não quero alisar meus cabelos. Quero que as pessoas parem de duvidar da minha etnia. Porque não pergunta a origem da nossa etnia? Como surgiu essa mescla? Ninguém tem poder de dizer o que sou ou não” (*Luciene*).

“Eu já sofri muito racismo de gente dizendo que não sou indígena por conta da minha aparência. Já perdi direitos indígenas por parte de algumas pessoas que trabalham em órgãos. Tivemos que correr atrás de uma certidão extra da FUNAI pra comprovar nossa etnia Atikum. É muito cansativo ter que ficar provando o tempo todo através de um papel que eu sou índia. Não quero mais passar por isso. Quero que me respeitem. Respeitem minha etnia, meu cabelo, minha fala” (*Dona Beatriz, a matriarca*).

Na análise crítica dos discursos da liderança indígena Atikum, percebe-se que os seus direitos étnicos – territoriais são negados quando de sua reivindicação pela não-validação de sua identidade originária devido aos traços faciais. A mesma conta que qualquer lugar que for, tem de levar sua certidão de nascimento de forma a comprovar a sua etnia e a veracidade de sua posição e militância por direitos, recursos e autonomia num contexto regional-local. Trata-se, pois, destes sujeitos como os indígenas Atikum lutarem através de seus discursos emancipatórios pela efetiva e pleno direitos civis e laborais. E isso só é possível, quando há o processo de descolonização da posição epistêmica do “Outro”. Isto é: “o racismo epistêmico se refere a uma hierarquia de dominação colonial onde os conhecimentos por sujeitos ocidentais – imperiais e oprimidos – dentro da zona do ser se consideram a priori como superiores aos conhecimentos produzidos pelos sujeitos da zona do não ser” (Grossfoguel, 2012, p. 98). E aqui, é que adentramos nas sociologias das ausências e da emergência de Boaventura de Souza Santos (2010) ao visibilizar as vozes e a subjetividade desses sujeitos indígenas silenciados da zona do não ser. É um desejo de opor aquele lugar de “outridade” e de reinventar a si próprio, não simplesmente se opondo ao racismo indígena, mas tornar-se sujeito, visto que nestas ontologias refletem a realidade psicológica de mulheres Atikum vítimas do racismo cotidiano,

expressa em suas narrativas subjetivas, falando em seu próprio nome, a partir de sua realidade por muito tempo calada (Kilomba, 2008).

À GUISA DE CONTINUIDADE....

A pesquisa em tela buscou compreender de que forma os conflitos territoriais entre indígenas Atikum e Camponeses condicionam a produção de territorialidades da diferença? E em que condições essas territorialidades garante os direitos aos territórios a partir dos processos de apropriação numa perspectiva ontológica? Partimos da premissa que ao direcionar a análise sob essa perspectiva contribuiu de forma essencial para uma reflexão sobre o ponto de vista dos sujeitos subalternos agregando elementos para um aprofundamento do processo de produção do assentamento Benfica para além da leitura tradicional que o classifica apenas como assentamento de reforma agrária invisibilizado. Desse modo, como meio de romper com a negação da práxis política vivida e experienciada pelos sujeitos desta pesquisa, buscamos um resgate da memória e sua autonomia materializada nas diversas práxis de r-existências. Essa proposta destaca as possibilidades de apropriação no que diz respeito a uma produção do espaço – território pelos sujeitos subalternizados que emergem das práticas contra-hegemônicas, decoloniais e alternativas. Durante os dois anos de pesquisa na comunidade Benfica, evidenciou-se que a produção do espaço -território do assentamento Benfica está intimamente condicionada às disputas entre as múltiplas ontologias étnica, epistêmica, ecológica, gênero, raça e cultural indígenas Atikum, camponesas e ribeirinhas expressadas através de suas territorialidades. Essas territorialidades da diferença garantem através das práticas territoriais alternativas a reelaboração de novas identidades políticas capazes de ultrapassar a base material dos territórios. No caso dos indígenas Atikum, identificamos que a reelaboração dessas identidades políticas é imprescindível para a manutenção de sua etnia, visto que, o intenso processo de desterritorialização os fragilizaram simbolicamente.

A composição de novas identidades políticas e/ou subalternas promove a capacidade de r-existir enquanto povos articulados num movimento social regional/local contra os avanços do agro-energias-negócio que expropria de si os espaços, terras e/ou territórios e suas subjetividades e os condicionam à precarização territorial e invisibilidade. Por sua vez, identifiquei que essa precarização territorial possui uma conotação ambígua no assentamento

de reforma agrária: de um lado, intensifica os conflitos territoriais entre os indígenas Atikum e os camponeses resultando em violências verbais, físicas e armadas entre esses sujeitos no que tange a titularidade das terras e apropriação dos territórios. Por outro lado, oportuniza elementos potentes para a renovação de um enunciado de luta tendo como destaque os conceitos centrais da pesquisa: territórios da diferença, r-existência, colonialidade do poder, saber e ser e decolonialidade que possibilita nos organizar enquanto sujeitos de práxis política e social contra os avanços dos projetos globalizador, regional e local da modernidade capitalista colonial neoliberal da soja e do algodão. A partir desse cenário, considero que as autonomias e as diversas práticas territoriais comunitárias, coletivas, camponesas e indígenas Atikum configuram-se como um meio de fortalecimento dos sujeitos sociais com grande potencial político para enfrentar a expansão do capital moderno colonial por espoliação no campo, ao passo que propicia uma consciência crítica de ser sujeitos coletivos com um caráter para além das lutas de classes, mas lutas subjetivas e ontológicas que também revela um grande potencial de resistência e r-existências. Diante de todo o exposto no relevo desta dissertação, foi possível constatar que ao focarmos na ontologização dos territórios garantimos o direito à vida, à diferença, a plena autonomia de gestão territorial, à recuperação das memórias ancestrais, a organização e saberes produzidos num contexto comunitário, à despatriarcalização corporal e territorial das mulheres indígenas e camponesas, e o que antes era o “*outrx*” passa a ser o Eu, nós, resistentes.

Por fim, e mais importante, vale destacar que consoante a (Porto-Gonçalves, 2014), o que este trabalho me deixa é o orgulho de ter desenvolvido uma pesquisa de caráter inovador, reelaborando a maneira de ser nas trincheiras das lutas em nossos territórios e a certeza de que para compreender a potência das atuais lutas sociais no campo, é imprescindível descolonizar o pensamento, os discursos e as práticas territoriais como indicadores transgressivos contra o capitalismo e contra a colonialidade e uma forma de reatualizar nosso ponto de partida, de onde falamos, de onde resistimos, como nos portamos como sujeitos insubmissas e insubordinadas e como nossas utopias geográficas – históricas-sociológicas-filosóficas e políticas podem contribuir para a visibilidade dos projetos alternativos locais como renovador das diversas relações de poder opressoras situados num interstício de um sistema – mundo heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu e suas hierarquias globais que coexistem no espaço-tempo (Grossfoguel, 2008). Este é um desafio e um compromisso que assumi. Seguimos nessa luta epistêmica, territorial e política!

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. O perigo de uma história única. São Paulo: **Companhia das Letras**, 2019.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p. 57-94.
- ANDRADE, Gabriela Blasi De. A TRANSMODERNIDADE COMO PROJETO DESCOLONIZADOR DA AMÉRICA LATINA. In: Anais do Congresso de Relações Internacionais no Mundo Atual - **RIMA**. Curitiba (PR) Centro Universitário Curitiba - UNICURITIBA, 2019.
- ANZALDUA, Gloria. A consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. Ver. **Estudo Feministas**, 13 (3), dez, 2005.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de Ciência Política**, nº 11. Brasília, maio – agosto de 2013, pp. 89 – 117.
- BARBOSA, Aline Miranda; Carlos Walter Porto Gonçalves. **Reflexões sobre a atual questão agrária brasileira: descolonizando o pensamento**. In: Desafio aos estudos Pós Coloniais: As epistemologias Sul – Sul. Org (Maria Paula Meneses, Iolanda Vasile). Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 2014.
- BARBOSA, Lia Pinheiro; ROSSET, Peter Michel. **Concepções e exercícios da autonomia entre os movimentos indígenas e camponeses da América Latina**. Rev. NERA | Presidente Prudente, SP | v. 27, n. 2 | e9944 | 2024.
- BARRAGAN, Alba Margarita Aguinaga et al. Pensar a partir do feminismo: críticas e alternativas ao desenvolvimento. In: Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Org. Heloisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: **Bazar do tempo**, 2020.
- BHABHA, Homi. O local da Cultura. **Editora UFMG**, 1998.
- BLASER, Mario. “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica* 3(2): 63-79, ISSN: 2532-6724, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>. 2019.
- BLASER, Mario. The Threat of the Yrmo: The political Ontology of a sustainable Hunting Program. *AMERICANANTHROPOLOGIST*, Vol.111, Issue1, pp.10–20, ISSN00027294 online ISSN15481433.C2009 DOI:10.1111/j.1548-1433.2009. 01073.x
- BENEDINI, Giuseppe Federico. A Rússia Czarista e as origens da Revolução: um ensaio. **Cadernos do Tempo Presente**, n. 19, mar./abr. 2015, p. 3-12 <http://www.seer.ufs.br/index.php/tempo>

BORGES, Édila Bianca Monfardini. **ETNOGEOGRAFIA DA ETNIA ATIKUM NA GEOGRAFIA ESCOLAR: o caso da escola indígena em Angical – BA**. Monografia: Universidade Federal do Oeste da Bahia, Centro das humanidades, Barreiras – BA, 2016.

BORGES, Édila B. Monfardini. Por uma Geografia feminista indígenas: as relações de gênero, sexualidade e o caso das mulheres Kiriri na luta pelos/nos territórios. **Ambientes: Revista de Geografia e Ecologia Política**, [s,l], v.5, n.2, 2023. DOI: 10.48075/amb. v5i2,31923.

CABNAL, Lorena. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. España, ACSUR, Las Segovias, 2010.

CABNAL, Lorena. **Defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é uma incoerência política**. Entrevista ao Instituto PACs, 26 de junho de 2019. Disponível em <https://pacsinstituto.medium.com/defender-o-territ%C3%B3rioterra-e-n%C3%A3o-defender-o-territ%C3%B3rio-corpo-das-mulheres-%C3%A9-umaincoer%C3%Aancia-4ec7621e790b> . Acesso: 17 de janeiro de 2024.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Las culturas populares em el capitalismo**. México, 1989.

CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessôa. Contribuições da Ecologia Política para a desconstrução de narrativas vinculadas a injustiças ambientais. **Geosul**, Florianópolis, v. 36, n. 78, p. 381-409, jan./abr. 2021.

CARDOSO, Eduardo Schiavone. **Pescadores artesanais: natureza, território e movimento social**. Tese: FFLCHS – USP, 2001.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade: a era da informação**. Volume 2. 9º edição. rev. Ampliada. – São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros. Os Involuntários da Pátria. **ARACÊ – Direitos Humanos** em Revista, Ano 4, Número 5, fevereiro 2017.

CASTRO – GOMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas. **Editora: CLACSO**, Buenos Aires, 2005.

CASTRO – GOMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Universidad del Cauca, 2005b.

CLAVAL, Paul. **Etnogeografias – Conclusão. Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: UERJ, n.7, p.64 – 72, jan/jun. 1999.

CHAYANOV, Aleksandr. Teoria dos Sistemas Econômicos não Capitalistas (1924). In: CARVALHO, Horácio Martins de. (Org). **Chayanov e o campesinato**. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

CESAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. 1º, edição, **Livraria Sá da Costa Editora**, 1978.

COSTA, Maria da Graça. **Agroecologia, (eco)feminismos e “bem viver”**: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro. In: Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. – 1º ed. – São Paulo: **Claro Enigma**, 2012.

CRUZ-HERNANDEZ, Delmy Tania. UMA MIRADA MUY OUTRA A LOS TERRITORIOS – CUERPOS FEMININOS. **CLACSO**, 2016.

CRUZ, Valter do Carmo. R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia. **Terra Livre**: Goiânia. Ano 22, v.1, n. 26. P. 63 – 89, 2006.

CRUZ, Valter do Carmo. Territórios, identidades e lutas sociais na Amazônia. In: Frederico Guilherme Bandeira Araújo; Rogério Haesbaert. (Org). **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. 1 ed. Rio de Janeiro. Rj: ACCESS, 2007, v. 1, p. 93 – 122.

CRUZ, V. C. Das Lutas por Redistribuição de Terra às Lutas pelo Reconhecimento de Territórios: uma nova gramática das lutas sociais? In: Henri Acselrad. (Org.). **Cartografia social, terra e território**. 1ed.Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2013, v. 1, p. 119-176.

CRUZ, V. C. **Movimentos sociais, identidades coletivas e lutas pelo direito ao território na Amazônia**.In: Onildo Araújo da Silva; Edinuzia Moreia Carneiro Santos; Agripino Souza Coelho Neto. (Org.). **Identidade, Território e Resistência**. 1ªed.Rio de Janeiro: Consequência, 2014, v. 1, p. 37-72.

CRUZ, Valter do Carmo. **Geografia e pensamento descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Org: Valter do Carmo Cruz e Denílson Araújo de Oliveira. Coleção: Espaço, território e paisagem. Editora: Letra Capital, 2017.

DANTAS, E. M. Caminhos de uma Geografia complexa. In: SILVA, A. A. D.; GALENO, A. (Orgs.). **Geografia: ciência do complexus: ensaios transdisciplinares**. Porto Alegre: **Sulina**, 2004. p. 237-252.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. MIL PLATÔS: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 5. **Ed. 34**, 1997.

DEVEZA, Felipe. O problema indígena no marxismo de José Carlos Mariategui. **História: Debates e Tendências** – v. 7, n. 2, jul./dez. 2007, p. 177 – 203, publ. No 2º sem. 2008.

DIEGUES, Antônio Carlos. **Pescadores, Camponeses e trabalhadores do mar**. – São Paulo: ed. Ática, 1983.

Dubar, C. **A crise das identidades: a interpretação de uma mutação**. Paris: PUF, 2006
DULCI, Tereza Maria Spyer; MALHEIROS, Mariana Rocha. UM GIRO DECOLONIAL À METODOLOGIA CIENTÍFICA: APONTAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DESDE E

PARA A AMÉRICA LATINA. **VII Encuentro de Estudios Sociales desde América Latina y el Caribe**, 2021.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31, Número 1 janeiro/abril 2016.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Primera edición en ingles: **Duke University Press**. 2008.

ESCOBAR, Arturo. **Ecología política de la globalidade y la diferencia**. In: La natureza colonizada: ecologia política y mineria em America Latina. CLACSO. – Buenos Aires, 2011.

ESCOBAR, Arturo. Territórios da diferença: a ontologia política dos direitos aos territórios. **Desenvolvimento e Meio ambientes**, v.35, p.89 – 100, dez. 2015.

ESCOBAR, Arturo. Sentipensar com la tierra. Las Luchas territoriales y la dimension Ontológica de las epistemologias del sur. **Revista de Antropologia Ibero Americana**. Volumen 11 Número 1 Enero - abril 2016 Pp. 11 – 32.

FALS BORDA, Orlando. **INVESTIGACION PARTICIPATIVA Y PRAXIS RURAL: nuevos conceptos em educación y desarrollo comunal**. Mosca azul editores. 2008.

FANON, Franz. Os condenados da Terra. **SBD – FFLCH – USP**, 1961.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas / Frantz Fanon; tradução de Renato da Silveira. - Salvador: **EDUFBA**, 2008.

FUINI, Lucas Labigalini. O território em Rogério Haesbaert: concepções e conotações. **Geografia, Ensino & Pesquisa**, Vol. 21 (2017), n.1, p. 19-29 ISSN: 2236-4994 DOI: 10.5902/2236499422589

GEERTZ, Clifford. Estar lá, escrever aqui. **Diálogo**. São Paulo, n.22. p. 58 – 63, 1989.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas** / Clifford Geertz. - 1.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323p

GREGORY, D.; MARTIN, Ron; SMITH, Graham (Org.). Geografia humana: sociedade, espaço e ciência social. Rio de Janeiro: **Jorge Zahar**, 1996.

GONZALEZ-CASANOVA, Pablo. **Colonialismo interno (uma redefinição)**. In: A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos póscoloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. 2008. Disponível em: Acesso em: 23 dez. 2020. Tradução de Inês Martins Ferreira.

GROSGOUEL, RAMÓN. **El concepto de {racismo} em Michel Foucault y Franz Fanon? TEORIZAR DESDE LA ZONA DEL SER O DESDE LA ZONA DEL NO-SER?** Tabula Rasa. Bogotá - Colômbia, No.16: 79-102, enero-junio 2012.

GUZMAN, Eduardo Sevilla; MOLINA, Manuel Gonzalez. Sobre a evolução do conceito de campesinato. **Brasília**, 2005.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. **Cienc. Cult.** vol.60 no.4 São Paulo Oct. 2008.

HARVEY, D. O novo imperialismo. São Paulo: **Loyola**, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste. – Niterói: **EDUFF**, 1997.

HAESBAERT, Rogério. Territórios alternativos. 2. Ed – São Paulo: **Contexto**, 2006a.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton [et al.]. Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial. 2. ed. Rio de Janeiro: **DP&A**, 2006b. p. 43-70.

HAESBAERT, Rogério; PORTO- GONÇALVES, Carlos Walter. **A nova des- ordem mundial**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia** – Ano IX – N° 17 – 2007.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. – 6 ed. – Rio de Janeiro: **Bertrand**, 2011.

HAESBAERT, Rogério. Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção. Rio de Janeiro: **Bertrand Brasil**, 2014.

HAESBAERT, Rogério. Territórios em disputa: desafios da lógica espacial zonal na luta política. **CAMPO-TERRITÓRIO**: revista de geografia agrária. Edição especial do XXI ENGA-2012, p. 1-17, jun., 2014

HAESBAERT, Rogério. De categoria de análise a categoria da prática: A multiplicidade do território numa perspectiva Latino-Americana. In F. Fridman, L. Gennari & S. Lencioni (Eds.), Políticas públicas e territórios: onze ensaios latino-americanos (pp. 267-288). Buenos Aires: **CLACSO**.

HAESBAERT, Rogério. Território (s) numa perspectiva Latino - Americana. **Journal of Latin American Geography**, Volume 19, Number 1, January 2020a, pp. 141-151 (Article). Published by University of Texas Press DOI: <https://doi.org/10.1353/lag.2020.0007>

HAESBAERT, Rogério. Do corpo – território ao território – corpo (Da Terra) Contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, vol: 22, n.48, 2020b.

HAESBAERT, Rogério. **Território e decolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina**. 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: **DP&A**, 2002.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (org). Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis. **Voices**: 2000.
- HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. – Belo Horizonte/MG. **Editora: UFMG**, 2003.
- HEYNIG, Klaus. Principales enfoques sobre la economía campesina. **Revista de La CEPAL**, Chile, n. 16, p. 115-142, abr. 1982.
- HURTADO, Lina Maria; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Resistir e Re-existir. **GEOgraphia**, vol: 24, n. 53, 2022.
- IANNI, Octavio. A utopia camponesa. **Revista da USP** – n° 2, agosto de 1986.
- JUNIOR, Itamar Vieira. Torto Arado. São Paulo: **Todavia**, 1° ed., 2019.
- KAUTSKY, Karl. A questão agrária. **Porto: Portucalense**, 1980.
- KILOMBA, Grada. “DE(S)COLONIZANDO O CONHECIMENTO: uma palestra – performance de Grada Kilomba. **Mostra Internacional de Teatro (MITsp)**. São Paulo, s.d.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Ed: Obogó, 2008.
- KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. **Companhia das Letras**, 2017.
- KRENAK, Ailton. O amanhã não está a venda. **Companhia das Letras**, 2020.
- KRENAK, Ailton. A vida não é útil. **Companhia das Letras**, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, BRUCE. A QUEDA DO CÉU: Palavras de um Xamã Yanomami. 1° ed. – São Paulo: **Companhia das Letras**, 2015.
- LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo nas ciências sociais - perspectivas latino-americanas. **Buenos Aires**: 2005. 130p. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>> acesso em: 30/04/2023
- LEFEBVRE, Henri. La presencia y la ausencia – Contribución a la teoría de las representaciones. México: **Fundo de Cultura Económica**, 1941.
- LEFF, E. **Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder**. México: Siglo XXI/UNAM/PNUMA, 1998. (Tercera edición, revisada y aumentada, 2002). LEFF, E. Saber ambiental. Petrópolis: **Voices**, 2001
- LEFF, Enrique. Agroecología e saber ambiental. **Agroecol.e Desenv.Rur. Sustent.**, Porto Alegre, v.3, n.1, jan./mar.2002
- LEFF, Enrique. Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política. **Ambiente & Sociedade** n São Paulo v. XX, n. 3 n p. 229-262 n jul.-set. 2017

LEFF, Enrique. **Los derechos del ser colectivo y la reapropiación social de la naturaleza**. In: Escola de direito com los pensamentos de Enrique Leff [recurso eletrônico]: ensaios preliminares / organização Belinda Pereira da Cunha. – Caxias do Sul, RS: EducS, 2022.

LÊNIN, V.I. **O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia: o processo de formação do mercado interno para a grande indústria**. Tradução: Paulo Bezerra, São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 1. (Os Economistas).

LIMA, Wellcherline Miranda. **História e memórias do povo Atikum / Professoras e Professores indígenas, estudantes indígenas e lideranças do povo Atikum**; organização textual Wellcherline Miranda Lima. – Recife: Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco, 2022.

LUGONES, Maria. Rumo ao feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la Colonialidade del Ser: Contribuciones al desarrollo de um concepto. Conferências apresentadas no Centro da **University de Duke**, 2003.

MBEMBE, Achille. **Política da Inimizade**. 1º edição, Antígona Editora. Julho de 2017.

MARTINS, José de Souza. Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e o seu lugar no processo político. **Editora Vozes**, 1981.

MARTINS, José de Souza. A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis, RJ: **Editora Vozes**, 2002.

MARTINS, José de Souza. **O Cativo da terra**. São Paulo: Contexto, 2017.

MARTINS, José de Souza. Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano. – 2º ed., 4º reimpressão. – São Paulo: **Contexto**, 2022.

MASSEY, Doreen. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: **Bertrand Brasil**, 2008.

MARX, Karl. Manuscritos econômicos filosóficos. 1º ed. **Boitempo**, 2004.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. Vol 1, **Boitempo**, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista – 3. Ed. São Paulo: **EDIPRO**, 2015.

MEET, Ida. O Camponato Russo na Revolução e na Pós Revolução. Primeira publicação: **Edições Spartacus**, nº 24, maio-junho 1968.

MENDONÇA, Caroline Leal; et al. **Nossa Serra, nossa terra: identidade e território tradicional Atikum e Pankará**. Pernambuco: 2012.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Editora: UFMG, 2004.

MIGNOLO, Walter. DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA: A opção de(s)colonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF. – **Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n° 34, p. 287 – 324, 2008.

MIGNOLO, Walter. A opção de-colonial: desprendimento e abertura. Um manifesto e um caso. Tabula Rasa. **Bogotá - Colômbia**, No.8: 243-281, enero-junio 2008.

MIGNOLO, Walter. NOVAS REFLEXÕES SOBRE A “IDEIA DA AMÉRICA LATINA”: a direita, a esquerda e a opção descolonial. **Caderno CRH**, Salvador, v.21, n. 53, p. 239 – 252. Mai/ago. 2008.

MIGNOLO, Walter. COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade. **RBCS** Vol. 32 n° 94 junho/2017.

MIGNOLO, Walter D. Coloniality Is Far from Over, and So Must Be Decoloniality. *Afterall*, n. 43, p. 38-45, Spring/Summer 2017.

MUNDURUKU, Daniel. A onça. São Paulo: **Editora Caramelo**, Cortez, 2006.

MUNDURUKU, Daniel. Tempo, tempo, tempo. [S.d].

OLIVEIRA, João Pacheco. **Povos Indígenas no Nordeste: fronteiras étnicas e identidades emergentes**. [S.d].

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais. **MANA** 4(1):47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco. **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração no Nordeste indígena**. 2° ed. LACED, 2004.

PAULA, Fernanda Cristina. Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da Fenomenologia. **GeoTextos**, vol. 7, n. 1, jul. 2011. F. Paula. 105-126.

PAREDES, Martha Moncada. **Naturaleza, culturas y territorios: lecturas paralelas entre la ecología política e o pensamento pos colonial**. In: Desafio aos estudos pós coloniais: as epistemologias Sul – Sul. Org. Maria Paula Meneses; Iolanda Vasile. Debates, 2014.

POTIGUARA, Eliane. Metade Cara, Metade máscara. São Paulo: **Global**, 2004.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. DE SABERES E DE TERRITÓRIOS: Diversidade e Emancipação a partir da experiência Latino Americana. **CLACSO**, 2001.

Porto Gonçalves, C. W. (2009). A Territorialidade Seringueira - Geografia e Movimento Social. **GEOgraphia**, 1(2), 67-88. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia1999.v1i2.a13352>

PORTO – GONÇALVES, Carlos Walter. A nova questão Agrária e a reinvenção do campesinato: o caso do MST. Belo Horizonte 01(1) 7-25 julho-dezembro de 2005, *Geografias*.

PORTO - GONÇALVES, C. W. O Latifúndio Genético e a R-existência Indígena-Camponesa. *GEOgraphia*, 4(8),30-44. (2009).

<https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2002.v4i8.a13431>

PORTO – GONÇALVES, C.W. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Editora UFPR. n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.

PORTO -GONÇALVES, Carlos Walter. A Ecologia Política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. *Revista INTHERtesis*, v.9, n° 1 pp. 17 – 50, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Pela Vida, pela Dignidade e pelo Território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola. *Polis, Revista Latinoamericana*, v.14, n° 41, pp. 237 – 251, 2015.

PORTO – GONÇALVES, Carlos Walter. DE UTOPIAS E DE TOPOI: Espaço e Poder em questão (Perspectivas desde algumas experiências de lutas sociais na América Latina/ Abya Ayala) *Geographia Opportuno Tempore*, **Londrina**, v. 3, n. 2, p. 10-58, 2017.

PRADO JÚNIOR, Caio. A questão agrária no Brasil. 1° ed. São Paulo: **Companhia das Letras**, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires. **CLACSO**, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: Epistemologias do Sul. SANTOS e MENEZES (Org). **Gráfica de Coimbra**, 2009.

RAFFESTIN, Claude. Por uma Geografia do Poder. São Paulo, **Ática**, 1993.

RAFFESTIN, Claude. Entrevista. *Revista Formação*, São Paulo, v. 1, n. 15, p. 1-5. 2008.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. Universidade de Brasília, 1982.

REINAGA, Fausto. O pensamento índio contra a colonialidade. **Editora: Terra sem Amos**. Parnaíba – Piauí – Brasil, 2020.

RIBEIRO, Djamila. Lugar de fala. São Paulo: Sueli Carneiro; **Editora Jandaíra**, 2020.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7 ed. – São Paulo: **Global**, 2017.

SACK, R. D. **Human territoriality: its theory and history**. London: Cambridge University Press, 1986

- SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. **GEOgraphia** – Ano. 1 – N° 1 – 1999.
- SANTOS, Milton et al. O papel ativa da Geografia um manifesto. XII **Encontro Nacional de Geógrafos**. Florianópolis, 2000.
- SANTOS, Milton. O retorno do território. En: OSAL: Observatório Social de América Latina. Año 6 no. 16 (jun. 2005-). Buenos Aires: **CLACSO**, 2005- . -- ISSN 1515-3282
- SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. O Brasil: território e sociedade no início do século XXI. 9° ed. – Rio de Janeiro: **Record**, 2006.
- SANTOS, Milton. A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. 4. ed./4. reimpr. São Paulo: **EDUSP**, 2008. 392 p. (Coleção Milton Santos; 1);
- SANTOS, Milton. Pensando o espaço do homem. – 5 ed., 2. reimpr. – São Paulo: **editora da Universidade de São Paulo**, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São João: Cortez, 2022.v,1.
- SANTOS, Boaventura de Souza; Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. **Biblioteca Nacional de Portugal**. 2009.
- SANTOS, Boaventura de Souza. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. – 3. Ed. – São Paulo: **Cortez**, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Na oficina do sociólogo artesão. São Paulo: **Cortez**, 2018.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter – identidade**. In: Construindo as epistemologias do Sul: antologia essencial. Volume I: Para um pensamento alternativo das alternativas. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- SAQUET, Marcos Aurélio. Abordagens e concepções de território. São Paulo: **Expressão Popular**, 2007. 200 p.
- SAQUET, Marcos Aurélio; BOZZANO, Horácio. CONCEPÇÕES E PRÁXIS DE TERRITÓRIO NA AMÉRICA LATINA: aportes para o debate. **Revista Continentes** (UFRRJ), ano 9, n.16, 2020.
- SEGATO, Rita Laura. Identidades Políticas/Alteridades Históricas: Una Crítica a Las certezas del pluralismo global. **Universidade de Brasília**. S.d.
- SEGATO, Rita Laura. **Crítica da Colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. – 1. Ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- SILVA, Tadeu Tomaz; **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**/ Tomaz Tadeu da Silva (Org). Stuart Hall, Karyn Woodward. 15. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

Smith, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: **Ed. UFPR**, 2018.

SHANIN, Teodor. A DEFINIÇÃO DE CAMPONÊS: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista. **Revista Nera** – ano 8, n. 7 – julho/dezembro de 2005 – issn 1806-6755

SHANIN, Teodor. LA CLASE QUE INCÓMODA: Sociología política del campesinato em uma sociedad em desarrollo (Rusia 1910 – 1925). **Alianza editorial**, 1983.

SHIVA, Vandana. *Monocultura da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: **Gaia**, 2002.

SOUZA, Marcelo Lopes. TERRITÓRIO” DA DIVERGÊNCIA (E DA CONFUSÃO): EM TORNO DAS IMPRECISAS FRONTEIRAS DE UM CONCEITO FUNDAMENTAL. In: *Territórios e Territorialidades: teorias, processos e conflitos*. – Marcos Aurélio Saquet/ Eliseu Savério Sposito (Org.). – 1 ed. São Paulo: **Expressão Popular**, 2009.

SOUZA, M. L. Quando o trunfo se revela um fardo: reexaminando os percalços de um campo disciplinar que se pretendeu uma ponte entre o conhecimento da natureza e o da sociedade. **Geosp – Espaço e Tempo (Online)**, v. 22, n. 2, p. 274-308, mês. 2018. ISSN 2179-0892.

THALHEIMER, August. INTRODUÇÃO AO MATERIALISMO DIALÉTICO: Fundamentos da teoria marxista. coleção **Cultura, Política e Economia**, impresso na Empresa Gráfica da Revista dos Tribunaes, 2014.

WOLF, Eric R. *Sociedades Camponesas*. **Zahar editores**. Rio de Janeiro. 1976.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguecia: o campesinato como ordem moral, in *Anuário Antropológico/87*, pp. 11-73. Brasília/Rio de Janeiro, **Edunb/Tempo Brasileiro**, 1990.

WALLERSTEIN, Immanuel. Análise dos Sistemas Mundiais. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: **Ed. UNESP**, 1999.

Zibechi, Raúl. **Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos**. En: OSAL: Observatorio Social de América Latina. No. 9 (ene. 2003-). Buenos Aires: CLACSO, 2003-. -- ISSN 1515-3282. Disponible en:<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/zibechi.pdf>

ZARAGOCIN, Sofia. **La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial em espaços de muerte lenta**. 2019.

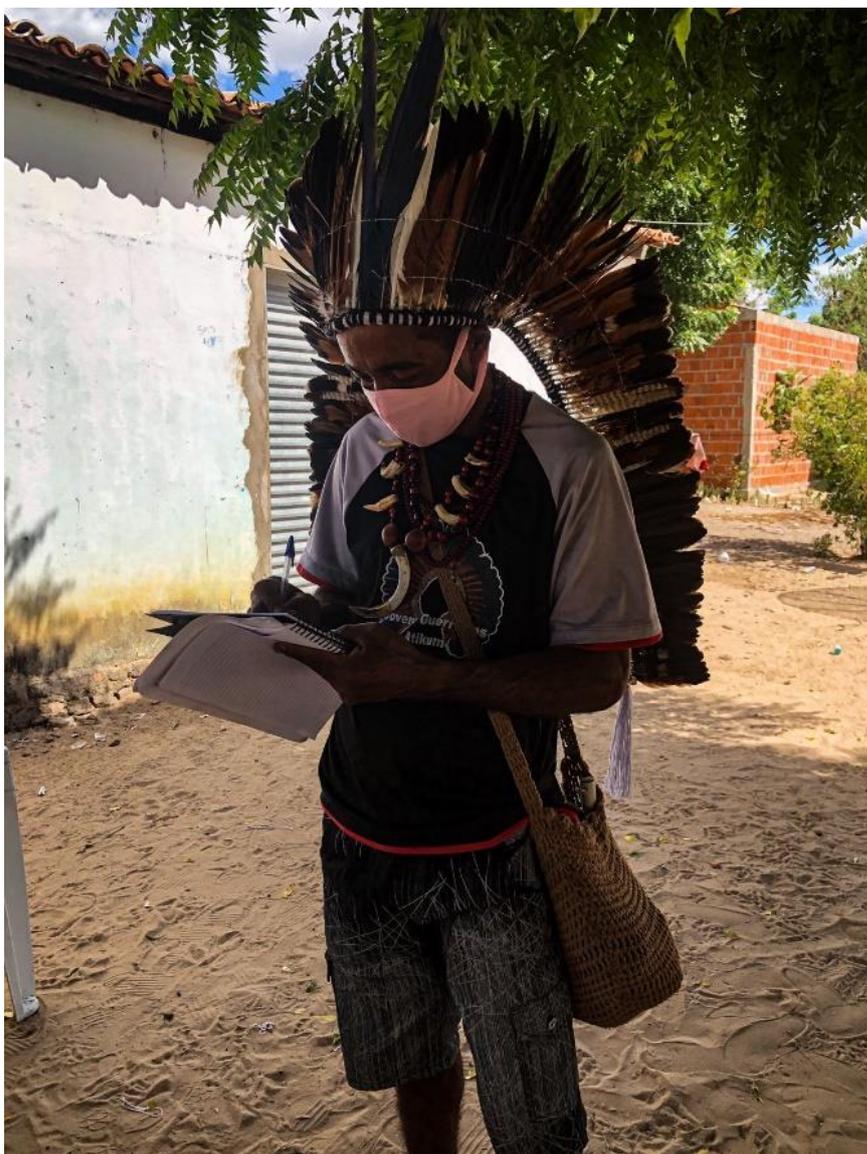
SITES ACESSADOS

<https://www.ufpe.br/nepe/povos-indigenas/atikum> . Acesso em 02/12/2022.

<https://mpabrazil.org.br/lutas-camponesas/> . Acesso em 23/02/2023.

APÊNDICE A – FOTOGRAFIAS EXTRAS DOS TRABALHOS DE CAMPO

Cacique Aldenir assinando o termo de consentimento livre de realização da pesquisa



Fotografia: Bianca Monfardini, 2022

Paisagem do Assentamento de Reforma Agrária Benfica



Fotografia: Bianca Monfardini, 2023

APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como sujeito ativo e voluntário, da pesquisa intitulada **“LUTAS ONTOLÓGICAS INDÍGENAS ATIKUM – CAMPONESAS NO OESTE DA BAHIA.”**. Meu nome é ÉDILA BIANCA MONFARDINI BORGES, sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é GEOGRAFIA e CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence ao pesquisador responsável. Se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail (biancamonfardini13@gmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (77) 99913-7306. Em caso de dúvidas quanto aos aspectos éticos da pesquisa o(a) Sr (a) poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFT. O Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP) é composto por um grupo de pessoas que estão trabalhando para garantir que seus direitos como participante de pesquisa sejam respeitados. Ele tem a obrigação de avaliar se a pesquisa foi planejada e se está sendo executada de forma ética. Se você achar que a pesquisa não está sendo realizada da forma como você imaginou ou que está sendo prejudicado de alguma forma, você pode entrar em contato com o CEP da Universidade Federal do Tocantins pelo telefone 63 3229 4023, pelo email: cep_uft@uft.edu.br, ou Quadra 109 Norte, Av. Ns 15, ALCNO 14, Prédio do Almojarifado, CEP-UFT 77001-090 - Palmas/TO. O (A) Sr. (a) pode inclusive fazer a reclamação sem se identificar, se preferir. O horário de atendimento do CEP é de segunda e terça das 14 às 17 horas e quarta e quinta das 9 às 12 horas.”

1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:

- 1 A pesquisa intitulada **Lutas ontológicas Indígenas Atikum – Camponesas no Oeste da Bahia** teve como objetivo analisar as práticas territoriais que permeiam a produção do espaço e territórios coletivos que comportam os sujeitos supracitados.
- 2 É possível que em algumas questões aconteçam desconfortos ou riscos de não saber responder, para tanto, não responder se achar necessário. Se alguma questão lhe causar qualquer incômodo ou, se julgar que a mesma poderá lhe causar qualquer prejuízo, não responder. Os benefícios que esperamos com o estudo é poder contribuir com a análise sobre a dimensão da vida, das

diferenças, dos direitos ontológicos políticos do território, pela sobrevivência étnica, histórica, cultural, epistêmica e identitária.

- 3 Os procedimentos utilizados foram grupos focais, rodas abertas com diálogos temáticos acerca dos elementos supracitados. Produção de cartografias temáticas, e intensa práxis territorial através da investigação – ação - participativa. Utilizei fotografias, diário de campo, gravação de áudios. Seu uso foi exclusivo para a compreensão dos sujeitos pesquisados. As fotografias serão tiradas em locais de uso comum ou público, e utilizada em artigo ou livro quando for necessário. Quando da utilização de imagens de rosto, será transformado em designe gráfico.
- 3.1 Autoriza fotografar tudo que for necessário para a pesquisa? (ass: _____)
Permito a divulgação da minha imagem em trabalho ou objeto de uso de trabalho nos resultados publicados da pesquisa;
- 4 A participação na pesquisa é voluntária sem nenhum tipo de gratificação. Os gastos necessários para a sua participação na pesquisa serão assumidos pela pesquisadora no ato da pesquisa
- 4.1 Os sujeitos serão devidamente identificados, pois a intenção da pesquisa é justamente dar visibilidade e voz para essas pessoas.
- 5 Os sujeitos tem garantido o seu direito de não aceitar participar ou de retirar sua permissão, a qualquer momento.
- 5.1 Fica garantida a indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial tramitada e julgada.

..... de de de 2023.

Assinatura por extenso do(a) participante

Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável